Digitized by the Internet Archive
in 2012 with funding from
University of Toronto

http://archive.org/details/encyclopdiedessc03lich

31 A.1

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

PAR S. — TYPOGRAPHIE TOLMER ET ISIDOR JOSEPH,
rue du Four-Saint-Germain, 43.

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

F. LICHTENBERGER

DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Séminaire ... ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE uOttawa LIBRARY ANNEX

TOME III

DÉISME — DOEG

PARIS

LIBRAIRIE SANDOZ ET FISCHBACHER

33, RUE DE SEINE, 33

1878

U SCIENCES REL. STUDIES O

BL
31
.E5
1877
v.3

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

CENTURIES DE MAGDEBOURG. C'est un des titres d'honneur de Flacius Illyricus d'avoir été le premier à concevoir l'idée d'un grand ouvrage d'histoire ecclésiastique. Jusqu'au milieu du seizième siècle on en était resté aux écrits d'Eusèbe, de Sozomène, etc., et aux chroniques du moyen âge. Dès 1552, au milieu d'une époque troublée et d'une vie agitée par les controverses, Flacius résolut, lors de son séjour à Magdebourg, de donner ce qui manquait, et de le donner de manière à fournir une justification historique de la Réforme. Il s'associa quelques amis, Jean Wigand, Matthieu Judex, Basile Faber, auxquels succédèrent un peu plus tard André Corvinus et Thomas Holthuter. On organisa le travail, à peu près comme le firent dans la suite les bénédictins de Saint-Maur. Cinq *gubernatores* furent chargés de la direction générale ; on envoya au dehors des jeunes gens pour visiter les archives de la bibliothèque ; d'autres coordonnaient les matériaux recueillis, d'autres encore s'occupaient de la rédaction ; les directeurs faisaient la révision finale de chaque chapitre. Au lieu de disposer les faits sous forme d'annales, on fit pour chaque siècle des tableaux d'ensemble, divisés d'après un type uniforme en un certain nombre de chapitres. L'ouvrage ne put être terminé ; il s'arrête à la fin du treizième siècle. Le titre est *Ecclesiastica historia, integram Ecclesiæ catholicæ ideam complectens*, etc. Le premier volume parut en 1560, chez Oporinus, à Bâle, le treizième en 1574, chez le même, in-folio. A cause de la division par siècles et du lieu d'origine de l'ouvrage, on s'est habitué à lui donner le nom de *Centuries de Magdebourg*. Incomplète, faute de documents suffisants, trop polémique et pas assez critique dans quelques-unes de ses parties, cette histoire est néanmoins, eu égard au temps où elle fut entreprise, une œuvre digne d'admiration. L'effet qu'elle produisit à l'époque de son apparition fut tel, qu'elle provoqua dans le catholicisme les grandes *Annales* de Baronius.

CH. SCHMIDT.

CÉPHAS. Voyez *Pierre*.

CERCLES CATHOLIQUES. Voyez *Associations catholiques*.

CERDON. Voyez *Marcion*.

CÉRINTHE, célèbre hérésiarque qui personnifie dans la littérature des Pères la transition du judéo-christianisme au gnosticisme. Il se rattache en effet au premier système par ses théories sur la circoncision, l'autorité permanente de la loi, le millenium qu'il concevait sous une forme toute charnelle. Jésus, pour lui comme pour les Ebionites, était un simple homme, un fils de Joseph et de Marie qui ne se serait distingué de ses contemporains que par un degré supérieur de sagesse, de vertu. Le Christ, le Fils du Dieu suprême, inconnu (selon d'autres le Saint-Esprit ou un ange) serait descendu sur lui lors de son baptême et l'aurait initié aux mystères de la gnose, mais l'aurait abandonné lors de son supplice et serait demeuré complétement étranger aux scènes de la passion et de la résurrection. D'autre part on ne peut méconnaître l'influence théosophique dans la théorie sur la création qu'aurait professée Cérinthe. D'après les *Philosophoumena*, il ne se serait pas contenté, à l'exemple de plusieurs docteurs juifs, de n'y voir qu'un acte indirect de Dieu accompli par la médiation des anges, mais il l'aurait considérée comme le produit imparfait d'un méchant esprit, sans que le Dieu suprême y eût aucune part. Nous découvrons donc chez lui les prémisses de l'idée du démiurge si chère à tous les gnostiques. Les Pères ont choisi Cérinthe comme sujet de leurs amplifications et n'ont pas craint de lui prêter les conceptions d'une époque postérieure. Tantôt ils en ont fait le principal antagoniste de Paul, un des représentants les plus étroits et les plus passionnés du judéo-christianisme au siècle apostolique ; tantôt Jean lui-même l'aurait directement combattu dans son évangile et ses épitres, parce qu'il niait opiniâtrément le Logos. D'après une légende patronnée par Irénée, l'apôtre se serait rencontré en même temps que Cérinthe à Ephèse et aurait refusé, par crainte de la vengeance céleste, d'entrer dans un bain public où se trouvait un hérésiarque aussi dangereux. A l'époque des controverses montanistes, Caïus et d'autres adversaires du christianisme lui auraient attribué la paternité de l'Apocalypse pour dépouiller de son origine apostolique un livre qu'ils regardaient comme entaché d'un grossier matérialisme. Dans la même période, par une contradiction manifeste et qui témoigne d'un manque absolu de sens historique, les aloges en firent l'auteur du quatrième évangile afin de ruiner le crédit de doctrines qu'ils tenaient pour erronées. — Sources : Hippolyte, *Philosophoumena*, VII, 33 ; Irénée, *Hérésies*, I, 25 ; Baur, *Gnosis ; Histoire du Christianisme pendant les trois premiers siècles.* E. Stœhlin.

CERTITUDE, ferme et légitime assurance que notre pensée est conforme à la réalité. La question de la certitude se présente surtout en philosophie et en religion. En philosophie, comme problème scientifique et général, sous cette forme : Est-ce que l'intelligence connaît? Nos idées sont-elles vraies? Ou la pensée ne serait-elle qu'une fantasmagorie absurde? Question à laquelle on ne peut répondre qu'en pensant, et ainsi le bon droit de l'intelligence s'affirme par son activité même. En religion, le problème est pratique et individuel. Ma vie est-elle approuvée de Dieu? Ma relation avec Dieu est-elle normale? Dans la religion chrétienne, cette question prend une forme plus précise :

Suis-je assuré de mon salut? Nos dispositions intérieures ne suffisent pas pour nous donner une telle assurance; une si grave question réclame une réponse de Dieu, et le christianisme atteste que cette réponse est donnée, d'une part, dans un grand acte de révélation et de rédemption, dans la venue de Jésus-Christ, d'autre part, dans des actes individuels, se renouvelant de génération en génération pour les âmes croyantes; c'est parce qu'elle se fonde sur un témoignage de Dieu, que la foi possède, entre autres caractères essentiels, la fermeté (2 Tim. I, 12). Mais cette assurance du salut a été précédée, préparée par d'autres pensées : la conviction de nos égarements, de notre condamnation, de la justice et de la sainteté de Dieu, de l'existence même de Dieu. Ainsi la question religieuse rejoint la question philosophique. Parce que l'âme est une, la certitude est une aussi; quoique celle-ci porte sur des objets divers et qu'il y ait lieu, pour ces sphères différentes, de tenir compte de la diversité de nos moyens de connaître, cependant ces moyens sont subordonnés à l'unité de la pensée. A la base de toute vie intellectuelle, quelle qu'elle soit, il y a un acte de foi de l'esprit en lui-même, acte qui est sanctionné par un devoir : Nous devons penser, comme nous devons agir. Ce devoir ne nous prescrit pas seulement un acte de foi initial, qui du reste s'est accompli spontanément dès notre première enfance; il nous accompagne durant toute notre carrière et nous interdit la croyance aveugle, la paresse en matière de connaissance. Si donc il y a une certitude naturelle, instinctive dès le commencement de notre vie intellectuelle, cependant cette certitude est susceptible de progrès, intensivement comme extensivement, dans la mesure où notre esprit déploie son énergie. — Pour la question philosophique, voyez Javary, *De la certitude*, 1847; pour la question religieuse, Frank, *System der chr. Gewissheit*, 1870, et sous une forme plus populaire, Carlblom, *Zur Lehre der chr. G.*, 1875. A. MATTER.

CÉRULARIUS (Κηρουλάριος, Michel), patriarche de Constantinople, succéda au patriarche Alexis, le 25 mars 1043. Le schisme entre les Eglises grecque et latine, commencé sous Photius (867), s'accomplit sous Cérularius. Comme plusieurs autres empereurs, Constantin Monomachos rechercha l'amitié du pape Jean XIX pour des raisons politiques. Mais le patriarche Cérularius y résista. Il adressa l'an 1053, d'accord avec Léon, évêque d'Acride, métropolitain de Bulgarie, une lettre à Jean, évêque de Trani dans la Pouille, dans laquelle il reproche aux latins des innovations détestables et invite les évêques latins à quitter leur Eglise (Canisius, *Lect. antiquæ*, éd. Basnage, III, p. 281). En même temps il fit fermer les églises latines de sa juridiction et chassa les abbés et les moines de leurs monastères. Entre autres reproches qu'il adressa aux latins, il les blâme de judaïser en jeûnant le sabbat en carême; de manger de la chair d'animaux étranglés et par conséquent du sang; de ne point chanter *alleluia* en carême et de se servir de pain azyme pour la consécration, d'où le nom d'azymites qu'il inventa pour les désigner. Cette lettre tomba entre les mains du cardinal Humbert, qui la traduisit et la remit au pape Léon IX. Il en résulta une dispute violente. L'empereur fit tout son possible pour rétablir la

paix. A sa prière, le pape envoya à Constantinople en qualité de légats le belliqueux cardinal Humbert, Pierre, évêque d'Amalfi, et Frédéric, diacre et chancelier de l'Eglise romaine. Les légats contribuèrent plutôt à envenimer la dispute qu'à l'apaiser. L'empereur obligea le savant compagnon de Cérularius, Nicétas Pectoratus, moine de Studion, de brûler en présence des légats son livre contre les latins (*Libellus contra lat. apud Canis.*, ibid., p. 308); mais le patriarche, s'appuyant sur le peuple et le clergé, ne céda pas. Enfin les légats se rendirent, le 6 juillet 1054, à l'église de Sainte-Sophie et déposèrent sur le grand autel un acte d'excommunication contre Cérularius, qui, de concert avec les autres patriarches de l'Orient, excommunia à son tour l'Eglise romaine et effaça le nom de Léon des *diptyques* ou registres sacrés (1054) [C. Will, *Acta et scripta, quæ de controversiis Eccles. græcæ et latinæ sæc. XI exstant*, Marbourg, 1861 ; *Conf. Canis. il.*, p. 325, et *Fabr. Bibl. græc.*, V, p. 114]. C'est ainsi que le schisme fut consommé et que le dernier essai de conciliation proposé par l'empereur échoua. Cérularius fut exilé sous Isaac Comnène, en 1058, à Proconèse, où il mourut, au mois d'octobre de la même année (Michaelis, *Attaliotæ Historia*, p. 63, Bonnæ, 1853). On a de Cérularius la lettre déjà mentionnée ; deux lettres au patriarche d'Antioche, Pétrus ; une lettre au patriarche d'Alexandrie et une autre au patriarche de Jérusalem (Fabr., *Bibl. gr.*, V, p. 114) ; *Decisio synodica de nuptiis in septimo gradu*, etc., dans les *Patres apostoli* de Cotelier ; enfin un autre écrit contre les latins, dont le manuscrit se trouve dans la biblioth. impér. de Vienne (voy. Will, *Acta*, etc.). I. Moshakis.

CÉSAIRE DE NAZIANZE (Saint), frère cadet de Grégoire de Nazianze, né vers l'an 330, mort l'an 368, étudia la médecine à Alexandrie et devint premier médecin de l'empereur Constance. Il demeura en la même qualité auprès de Julien, qui essaya de lui faire abandonner le christianisme. Il quitta alors la cour, d'après les conseils de son frère, pour se retirer en Cappadoce. Plus tard il jouit d'un grand crédit sous Jovien et Valens ; ce dernier lui donna même la charge de trésorier de la Bithynie. Césaire se fit baptiser peu de temps avant sa mort, et légua tout son bien aux pauvres. Son frère prononça son oraison funèbre qui nous a été conservée. Les quatre dialogues insérés dans la *Bibl. Max. Patr.*, XI, 545 ss., sous le titre de *Quæstiones theologicæ et philosophicæ*, et attribués à Césaire par Photius, ne sont pas de lui.

CÉSAIRE D'ARLES (Saint) naquit vers 470 aux environs de Chalon. Il se livra très-jeune encore à l'ascétisme et bientôt il entra au couvent de Lérins. Les excès de la pénitence ayant compromis sa santé, il fut envoyé à Arles, où il dirigea pendant trois ans un monastère ; l'évêque Eonius, en mourant, le désigna comme son successeur (502). En vain Césaire, pour se soustraire à cet honneur, se cacha dans un tombeau. Plusieurs fois accusé de trahison auprès d'Alaric, qui l'exila à Bordeaux, l'évêque fut cité à Ravenne auprès du roi des Goths (512), mais il suffit de sa présence pour faire tomber toutes les calomnies. De Ravenne, il se rendit à Rome, où le pape Symmaque lui remit le *pallium* en lui donnant autorité sur les Eglises de Gaule et d'Espagne. Comme

Avitus, évêque de Vienne, Césaire s'est montré partisan d'un augustinisme tempéré, mais non moins ennemi du semipélagianisme. Il mourut le 27 août 542. Prédicateur vraiment populaire, bien qu'il tombe parfois dans le travers de son temps, l'allégorie, il reste toujours simple et pratique. Il est difficile de retrouver ses sermons parmi ceux qu'on attribue à Augustin et à Eusèbe d'Emèse. Ceux que Baluze a publiés (Paris, 1669) ne paraissent pas tous authentiques. Gennadius (*De script.*, c. 86) lui attribue un livre : *De gratia et libero arbitrio*, qui lui est certainement postérieur. L'évêque d'Arles est surtout connu comme auteur de la plus ancienne règle de nonnes qu'on connaisse (*Regula ad virgines*, 512 ; dans Holste, *Codex Regularum*, Augsb., 1759, in-f°, I) ; elle fut écrite pour le couvent qu'il fonda à Arles et dont sa sœur Cæsaria fut la supérieure. Césaire, qui fit beaucoup pour la vie monastique, consacra ses soins à l'organisation du service divin ; il introduisit le chant des psaumes en grec et en latin et donna lui-même l'exemple d'une lecture fréquente de la Bible et des Pères. Sa charité fut sans bornes. — Voyez sa *Vie* dans Mabillon, *sæc.* I; *AA. SS.*, 27 août, VI, et dans Barral, *Chronol. Lirinensis*, Leyde, 1613, in-4° ; *Hist. litt. de la France*, III ; Ampère, *Hist. litt.*, etc., II (1840) ; Trichaud, *S. Césaire*, Arles, 1853. S. Berger.

CÉSAIRE D'HEISTERBACH, né vers 1180, probablement à Cologne, fut moine à Heisterbach au diocèse de Cologne, puis à Villiers en Brabant, puis de nouveau à Heisterbach où il fut chargé de la direction des novices. Il mourut après 1237. Il avait composé de nombreux écrits théologiques. Les seuls qui aient été imprimés sont un *Recueil de sermons* (éd. par J.-A. Coppenstein, Cologne, 1615, 3 part. in-4°) ; la *Vie de S. Engelbert*, archevêque de Cologne (1215-1225), en trois livres dont les deux premiers sont une œuvre historique remarquable et le troisième un recueil de miracles (éd. par Surius, *Vitæ SS.*, 7 nov.) ; enfin des *Dialogues* en 12 livres ou *distinctions* et 735 chapitres (publ. dans la *Bibliotheca Patrum cistercensium* dont ils forment le tome II ; et mieux par J. Strange, Cologne, 1851). C'est un recueil de récits merveilleux où sont accumulées toutes les légendes qui avaient cours parmi les moines allemands à cette époque. Aussi cet ouvrage, très-curieux pour l'histoire des mœurs et des idées, n'a-t-il aucune autorité pour les faits mêmes qui s'y trouvent rapportés. Césaire d'Heisterbach est le seul auteur qui nous ait transmis la célèbre parole du légat pontifical Arnauld au sac de Béziers : « Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens, *Cædite eos, novit enim Dominus qui sunt ejus.* » On est heureux de pouvoir douter de l'authenticité d'un mot pareil ; mais il n'est pas inutile de remarquer que Césaire était contemporain de la guerre des Albigeois et qu'il écrivait ses *Dialogues* en 1221, que la conduite des croisés dans le Midi de la France et en particulier à Béziers a été la mise en pratique de cette parole, enfin que Césaire la cite sans la blâmer, et paraît la trouver toute naturelle. C'est en effet un de ces mots historiques très-nombreux qui, sans être strictement authentiques, restent l'expression la plus vivante et la plus fidèle d'une situation et d'une époque. Gabriel Monod.

CÉSARÉE. Deux villes en Palestine portaient ce nom : 1° *Césarée de Palestine* (Καισάρεια τῆς Παλαιστίνης), sur les bords de la Méditerranée, d'où l'épithète de παράλιος (Jos., *De bello jud.*, 3, 9, 1 ; cf. *Antiq.*, 13, 11, 2), entre Joppé et Dora, à soixante-huit milles de Jérusalem, avec un excellent port, était, déjà avant la destruction de la capitale, le siége des procurateurs romains (Act. XXIII, 23 ss. ; XXIV, 27 ; XXV, 1). Tacite (*Hist.*, 2, 79) l'appelle *Judææ caput*. Elle était principalement habitée par des païens, bien qu'elle renfermât aussi plusieurs milliers de juifs. Bâtie par Hérode le Grand sur l'emplacement du château de Straton (Στράτωνος πύργος, Jos., *Antiq.*, 15, 9, 6), fortifiée et embellie par ce roi, elle reçut son nom en l'honneur de l'empereur Auguste. Vespasien l'éleva au rang de colonie romaine ; elle fut exempte en cette qualité de l'impôt de capitation, et plus tard aussi de l'impôt foncier. Il n'existe plus sur son emplacement que des ruines et quelques cabanes de pêcheurs. — 2° *Césarée de Philippe*, (Καισάρεια ἡ Φιλίππου), dont il est question Matth. XVI, 13 et Marc VIII, 27, située au pied du Liban, non loin des sources du Jourdain, à une journée de marche de Sidon et à une journée et demie de Damas, était habitée en partie par des païens, en partie par des juifs. Elle reçut son nom du tétrarque Philippe qui l'agrandit (Jos., *Antiq.*, 18, 2, 1). Antérieurement elle s'appelait Panias, d'une montagne qui s'élevait dans son voisinage avec une grotte consacrée au culte de Pan. La légende y fait séjourner la femme atteinte d'une perte de sang, et qui aurait porté le nom de Bérénice (Matth. IX, 22 ; cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, 7, 18). Agrippa II donna plus tard à Césarée le nom de Néronias, en l'honneur de l'empereur Néron (Jos., *Antiq.*, XX, 9, 4).

CESTIUS GALLUS, gouverneur romain de Syrie, au moment de la révolte des Juifs en l'an 63. Il entra en Palestine avec une nombreuse armée, soumit la Galilée, s'empara de Lydde et de Joppé, et s'avança jusqu'à Gabaon, à huit kilomètres de Jérusalem. Après avoir repoussé une vigoureuse sortie des Juifs, il les poursuivit jusque dans la dernière enceinte, mais recula devant un assaut. Les assiégés profitèrent de cette hésitation pour reprendre l'offensive et firent essuyer à Cestius une série de défaites qui le forcèrent d'abandonner la campagne, laissant entre les mains de l'ennemi ses machines de guerre, dont celui-ci fit plus tard un grand usage durant le siége de Jérusalem. Cestius ne survécut guère à cet échec ; il mourut l'année suivante (voy. Josèphe, *Antiq.*, 20, 9 ; *De bello jud.*, 2, 20, 25).

CÉVENOLS. Voyez *Camisards*.

CHAIR (basar, σάρξ). Ce mot signifie d'abord simplement viande, la matière organique qui constitue le corps des animaux et de l'homme (Gen. II, 21 ; IX, 3, 4 ; Ps. CII, 6). Le sens s'étend naturellement à tout le corps et le mot alors s'emploie pour désigner tout être organisé (Gen. VI, 13) et en particulier les hommes, la race humaine (Gen. VI, 12 ; VII, 21 ; Es. XL, 6 ; Rom. III, 20). Mais alors il désigne l'homme par son côté extérieur et éveille toujours l'idée d'infirmité, de caducité (Jérém. XVII, 5 ; Deutér. V, 23 ; Ps. LXXVIII, 39). Le plus souvent alors il est mis en contraste avec la puissance et l'éternité de Dieu

(2 Chron. XXXII, 8; Es. XXXI, 3; Ps. LXXVIII, 39). Mais jamais dans l'Ancien Testament on ne retrouve rien qui se rapproche du dualisme métaphysique ou moral de la philosophie grecque. Non-seulement la notion de la matière n'a pas dans la pensée hébraïque le rôle d'élément passif et négatif, par lequel les Grecs s'expliquaient les imperfections du monde et les maux inévitables; mais même dans l'anthropologie des Hébreux, on ne rencontre pas l'opposition psychologique du corps et de l'âme si fréquente ailleurs. Nous trouvons bien ensemble les expressions « mon cœur et ma chair » (Ps. XVI, 9; LXXXIV, 3), mais sans que ces distinctions marquent une division dans l'unité organique de l'être humain. Tous ces mots, « mon cœur, mon âme, ma chair, » dans plusieurs phrases de l'Ancien Testament, ne sont que de simples équivalents du pronom personnel *je* ou *moi*. Jamais l'expression de chair n'éveille les idées de péché et de corruption qui s'y joindront plus tard, pas même dans le seul passage qu'on cite parfois (Gen. VI, 13) où le sens ordinaire et physique suffit pleinement. Jamais le péché n'est lié à la partie matérielle de l'homme comme à son principe. La chair exprime simplement l'humanité dans sa faiblesse subordonnée à la toute-puissance divine sans qu'au point de vue moral ou métaphysique elle puisse jamais faire antithèse avec elle. Dans la période qui suivit l'exil, ce point de vue de l'Ancien Testament prédomine encore au moins dans la tradition dogmatique générale. Les juifs ne séparent pas l'espoir d'une vie future de celui de la résurrection des corps. C'est la meilleure preuve de la distance qui les sépare originairement de la manière de penser des Grecs. Cependant au contact des religions orientales ou de la philosophie grecque, on voit des éléments nouveaux pénétrer peu à peu dans leur métaphysique primitive et dans leur morale si simple. On ne peut nier la présence d'un certain ascétisme bien caractérisé dans le livre de Daniel (Dan. I, 8-12; X, 3). La chair commence à devenir suspecte. Dans le livre de la *Sapience*, elle est présentée déjà à la façon platonicienne comme la prison de l'âme (IX, 15). Les Esséniens sont allés plus loin encore, et ont déjà le dualisme philonien et gnostique, Le quatrième livre d'Esdras et l'Assomption de Moïse parlent de l'anéantissement de la matière et de la chair, comme de l'anéantissement de la corruption (4e Esdras, XIV, 13; VI, 28; VII, 31; VIII, 53). A Alexandrie surtout le judaïsme s'ouvrait à des conceptions dualistes que repoussait toujours d'instinct l'esprit traditionnel des Juifs palestiniens. A l'abri de ces influences étrangères, Jésus se trouve placé sur l'ancien terrain de la tradition hébraïque. Chez lui ni dualisme ni ascétisme. En morale on connaît son grand principe : « Ce n'est pas ce qui entre dans l'homme, c'est ce qui sort de son cœur qui souille l'homme » (Marc VII, 15). Au point de vue religieux, c'est toute la vie de l'homme qui appartient à Dieu et doit lui être rendue. Cependant en approfondissant l'idée primitive de faiblesse attachée à la chair, il était facile d'arriver à l'opposition morale de la chair et de l'esprit. C'est ce que fait Jésus dans cette parole : « L'esprit est prompt, mais la chair est faible; veillez et priez » (Marc XIV, 38). Nous avons ici l'antithèse que

creusera la pensée théologique de Paul et de Jean. C'est en effet dans les écrits de ces deux apôtres que nous trouvons pour la première fois, dans la littérature biblique, intimement unies les notions de la chair et du péché, et de telle façon que la première est présentée comme le siége et le principe du second (Rom. VII, 18, 25 ; VIII, 4, 13 ; XIII, 14 ; Gal. V, 19). De prime abord Paul reconnait en l'homme deux substances, deux principes luttant l'un contre l'autre : ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός· ταῦτα δὲ ἀλλήλοις ἀντίκειται (Gal. V, 17). Il appelle notre chair une *chair de péché* et les transgressions particulières des *œuvres de la chair*. Dans la chair habite le péché ; la loi des membres est une loi de péché (Rom. VII, 18, 23). Avant sa régénération, l'homme naturel est essentiellement *charnel*, vendu au péché. La chair est vouée à la corruption et n'héritera point du royaume de Dieu (Rom. VIII, 6 ; Gal. VI, 8 ; 1 Cor. XV, 50). Mais ici précisément se pose un des problèmes les plus délicats de la théologie biblique. Quels sont, dans le système de Paul, le sens et la portée de ce mot σὰρξ ? Les théologiens modernes se sont divisés en deux camps et la controverse dure encore. D'un côté Baur et Holsten ont ramené cette opposition de la chair et de l'esprit au dualisme métaphysique de l'idée et de la matière et affirmé que la chair était la source du péché précisément à cause de sa nature matérielle et inférieure. De l'autre, pour éviter cette conséquence qui ramène l'existence du mal à l'existence même de la matière, Julius Müller, Néander, Schmidt, Ernesti, etc., ont vu dans le mot *chair* la désignation de l'être humain dans sa totalité en opposition avec la loi divine, de sorte qu'il comprendrait le cœur, l'intelligence et la volonté aussi bien que la partie matérielle de l'homme. Il semble que la vérité n'est dans aucune de ces opinions extrêmes. Les derniers, en faisant du mot σὰρξ le simple synonyme d'ἄνθρωπος, ne parviennent ni à bien expliquer la terminologie morale de l'apôtre ni à pénétrer l'originalité de son anthropologie. Il est certain que si le mot σὰρξ, en tant que siége et cause du péché, doit désigner l'esprit aussi bien que le corps de l'homme, on ne voit pas trop pourquoi Paul s'est servi de cette expression plutôt que de toute autre. Sa manière de parler suppose évidemment une relation particulière et prédominante du péché avec l'organisme matériel. Autrement la plupart de ses raisonnements se changent en pures tautologies (Rom. VII, 19-24). Mais, d'autre part, Paul ne ramène jamais l'opposition éthique de la chair et de l'esprit au simple dualisme métaphysique de l'esprit et de la matière. Sa théorie n'est pas élevée sur les principes de la spéculation grecque ou alexandrine. La cause du mal n'est pas dans la pure matière, mais dans la substance organisée qui forme le corps humain, non dans la ὕλη mais dans la σὰρξ. Encore faut-il ajouter que pour Paul la chair n'est pas essentiellement péché. Il dit que le péché habite en elle ; par elle-même, elle n'est que faible (Rom. VII, 19 ; VIII, 3). La preuve en est qu'il n'hésite pas à accorder au Christ une chair véritable et tout ensemble de maintenir sa parfaite anamartésie (Rom. I, 3). Ainsi la notion de chair et la notion de péché ne sont pas identiques, mais nettement séparées (2 Cor.

VII, 1), et l'on peut dire que l'apôtre, malgré la hardiesse et l'originalité de ses vues anthropologiques, n'a pas déserté le point de vue hébraïque pour celui de la philosophie grecque ou alexandrine. Quel est donc le rapport entre le péché et la chair? L'homme est né d'abord terrestre, ποϊκός. C'est cette poussière de la terre animée d'un souffle de vie, ψυχὴ ζωῆς, qui est devenu la chair. Voilà le premier stade de la création, la première phase de la vie qui est suivie de la phase « spirituelle » : οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν (1 Cor. XV, 46). En tant que poussière de la terre, la chair n'est pas mauvaise; elle n'est pas essentiellement contraire à l'esprit qu'elle prépare et amène dans le plan de Dieu. En d'autres termes le péché n'est pas absolument immanent en elle. Ce que Paul appelle le *péché* (Rom. V, 12 ss.; VII, 8 et 9) est une puissance objective transcendante à la chair, qui a fait son apparition historique dans la chair par la transgression d'Adam, et depuis lors s'est emparée d'elle, en a fait son organe et s'est réalisée et développée par elle dans le monde sous l'action décisive et critique de la loi. La puissance idéale du péché ne pourrait pas se réaliser directement elle-même, car c'est une puissance négative. Elle ne peut s'affirmer que par la contradiction introduite dans les éléments de la création divine, en opposant les inférieurs aux supérieurs. C'est ainsi qu'elle s'est implantée dans la chair, l'affaiblissant, la soulevant contre l'esprit, commençant en elle en même temps un *processus* de dissolution intérieure qui se manifeste par toutes sortes de douleurs et d'infirmités. C'est là ce que Paul appelle la sujétion de la création à la vanité (Rom. VIII, 20) et à l'esclavage de la corruption, δουλείᾳ τῆς φθορᾶς, non qu'elle y fût portée spontanément et d'elle-même, et comme si cet état répondait à sa nature, mais en vertu d'une loi qui l'y a condamnée, et cette loi c'est celle de la puissance du péché. On voit par là que les deux opinions contraires que nous avons réfutées tout d'abord ont raison enfin successivement toutes deux. Il ne faut pas douter, avec Baur et Holsten, que Paul ne voie dans la chair, c'est-à-dire dans la matière organique du corps de l'homme, la source du péché actuel et positif. Mais d'un autre côté, il ne faut pas oublier que la puissance de péché n'est pas la chair, qu'elle est transcendante et idéale et n'est entrée dans la vie de la chair que par la première transgression d'Adam. Quelle est donc l'origine première de cette puissance, demandera-t-on? Paul ne la recherche pas. Il s'arrête au point où cesse le terrain de l'histoire. Cependant on voit, par l'allusion qu'il fait à la faute d'Eve et à la séduction dont elle est victime de la part du serpent, qu'il rattachait l'apparition historique du péché sur la terre au récit de la Genèse, à la ruse du serpent dans lequel évidemment il voyait le diable, et dès lors il était amené forcément à faire remonter jusqu'à des créatures supérieures et déchues la naissance première du péché. Ce qui peut nous confirmer la justesse de cette explication des vues pauliniennes sur la chair et le péché, c'est qu'elle s'applique également à l'enseignement de saint Jean, qui est sur ce point identique au fond à celui de saint Paul. A. Sabatier.

CHAIRE, petite tribune élevée au-dessus du sol, d'où se fait la lecture

ou la prédication dans les églises, les réfectoires et les cloîtres. A la cathédrale de Prato, il en existe une donnant sur la place du Dôme. Dans les basiliques primitives la lecture de l'Evangile et des épîtres se faisait dans deux chaires isolées nommées « ambons », placées des deux côtés du chœur, situées quelquefois dans un espace réservé séparé du reste de l'église par des clôtures basses. Vers le douzième siècle, on plaçait, outre les ambons, pour la prédication une tribune mobile dans la nef de l'église (tel que cela se pratique encore en Italie), assez grande pour que le prédicateur puisse y faire quelques pas. Ce même pays possède les chaires les plus renommées. Les ambons de Saint-Clément à Rome, la chaire de Ravello sont en marbre, incrustés de mosaïques. La chaire du baptistère de Pise (1260), œuvre de Nicolo Pisano, et celle non moins célèbre de Sienne, faite en collaboration avec son fils Giovanni, sont élevées sur des colonnes qui portent des lions; décorées de nombreuses colonnes et de bas-reliefs, elles ouvrent une nouvelle ère à la sculpture italienne. En France, vers cette même époque, la lecture ou la prédication se faisait du haut des jubés; aussi ne rencontre-t-on guère dans ce pays de chaires antérieures au quinzième siècle. Les chaires de Bâle, Strasbourg, Vienne, adossées à des piliers de la grande nef, accessibles par un escalier tournant, doivent leur réputation plutôt à la richesse de leurs sculptures en pierre, qu'à la beauté de leur composition. A Florence on voit les deux chaires en bronze de Donatello en forme de sarcophages antiques, portées par des colonnes. La Belgique enfin possède plusieurs chaires d'une époque plus récente, entourées de compositions tirées de la Bible, avec des figures d'hommes, de chevaux et de plantes de grandeur naturelle, le tout sculpté en bois de chêne. — *Chaire* signifie aussi siége épiscopal (*cathedra*), recouvert d'abord d'un dais en étoffe, plus tard en bois ou en pierre. Vers la fin du quinzième siècle la chaire épiscopale fut placée à la tête des stalles du chœur, à la gauche de l'autel. Dans l'origine elle se trouvait dans le fond de l'abside (voy. Viollet-le-Duc, *Dict. rais. de l'arch. franç.*).

H. DE GEYMULLER.

CHALCÉDOINE, ville de Bithynie, sur le Bosphore de Thrace, vis-à-vis de Constantinople. Fondée vers 685 avant Jésus-Christ par les Mégariens, elle s'éleva rapidement à un haut degré de prospérité, garda son indépendance sous l'empire romain et occupa encore sous Justinien un rang marquant parmi les villes de l'Asie-Mineure. C'est à Chalcédoine que se tint, en 451, le quatrième concile œcuménique qui condamna l'hérésie d'Eutychès (voy. ce mot). Selon Photius, 630 évêques, selon Nicéphore 636, y assistèrent. L'évêque de Rome, Léon Ier, s'était fait représenter par quatre légats, et l'empereur Marcien par six commissaires laïques. Il y eut 15 sessions et 30 canons. Le canon 28e attribua au siége de Constantinople les mêmes prérogatives qu'à celui de Rome.

CHALDÉE. — I. Le nom de la Chaldée n'est pas facile à fixer géographiquement d'une manière rigoureuse; en général, il est identique à celui de la Babylonie, dans l'acception la plus large. Il comprend la Mésopotamie inférieure, et les rives adjacentes de l'Euphrate et du Tigre. Déjà dans une époque reculée, les Assyriens désignent sous le

nom de *Kaldi* le pays méridional, tandis que la partie du nord de la Babylonie était nommée *Akkad*. Dans le sens exact, la partie voisine du golfe Persique n'était plus comprise dans le nom de la Chaldée, mais se nommait *Kar-Duniyas*, *Gambul* et encore autrement. Le mot Chaldæa vient de cette forme *Kaldi*, dont celle de Casdim, de la Bible, n'est qu'une forme collatérale; cette dérivation, du reste, est bien plus vraisemblable et plus conforme aux recherches modernes que le rapprochement fait jadis entre Chaldée et les *Carduches*, les Kardes modernes. D'après cette opinion, les Chaldéens seraient d'origine aryenne. Les études nouvelles des inscriptions cunéiformes et du zend rendent plus que problématique la commune origine prétendue des civilisations ario-perse et chaldéenne, quoiqu'ils puissent avoir eu bien des contacts dans les temps anciens. On a prétendu que les Perses et les Chaldéens s'appelaient jadis des Céphènes, mais il n'y a pas d'autorité pour cette allégation. La Chaldée était, dans les temps les plus reculés, un centre de civilisation; une très-grande quantité de villes sont nommées chez les anciens et dans les textes cunéiformes. Si l'on étend la Chaldée au nord de Babylone, on rencontre les deux Sippara (*Sepharvaim*, au duel, dans le *Pantibiblia* de Bérose, recueil de tous les livres de la Bible), Sippara Héliopolis et Sippara Sélénopolis (*Sapheira* aujourd'hui). Pris sur la même latitude que Babylone, mais à l'est, dans l'intérieur de la Mésopotamie, *Nipur* (*Niffar*); puis au midi, sur l'Euphrate, *Ur*, la ville de Sin, ou Lunus (*Mugheir*) et surtout Orchoé, *Uruk* en assyrien, Erech de la Bible, l'une des cités les plus anciennes, et remontant jusqu'au déluge, connu par l'adoration de la déesse Istar, et par le temple de sept pierres noires. Bien célèbre était aussi comme le siége d'une culture primordiale, *Larsa*, aujourd'hui *Senkereh;* puis une quantité de localités, dont le site n'est pas assimilé jusqu'aujourd'hui à un endroit moderne. Parmi ces cités nous mentionnons *Eridu* ou *Erihi*, la ville de Mérodach, Karkar, Kis, Sahi, *Harris-unma*, *Kisik*, *Raynan*, *Kullah*, *Larrok*, la Larancha des Grecs, et d'autres. Quelques villes tiraient leur nom de leur fondateur, telles que *Dur-Kurigalzu*, aujourd'hui la ruine d'Akerkouf. Le pays de la Chaldée est aussi nommé *Nimrod;* c'est là le vrai sens du nom souvent méconnu et regardé comme une individualité, tandis qu'il n'a pas d'autre signification que chacune des autres 73 dénominations de la table généalogique de la Genèse. — II. Nous renvoyons pour l'histoire de la Chaldée à l'article *Babylone*, où la question historique est traitée. Cette dénomination de Chaldée et de Chaldéens ayant néanmoins une signification spéciale transmise par l'antiquité, et renfermant l'idée d'une philosophie et d'une science caractérisées, surtout aux points de vue astronomique, astrologique et magique, nous insisterons sur les différentes périodes antéhistoriques. La cosmogonie des Chaldéens est connue par Bérose, Damascius, les fragments de Chacrémon, Diodore, et en derniers temps, par les débris de tablettes cruciformes, qui relatent l'histoire mythique des commencements de l'humanité. Mais ces fragments ne sont pas en accord avec ce que les Grecs nous enseignent sur les idées philosophiques des

Chaldéens, qui admettaient non pas une création, mais l'éternité du monde et la non-création. Ici comme partout, différentes écoles se partageaient l'opinion, et peut-être aussi leurs doctrines métaphysiques n'étaient pas toujours d'accord avec les croyances religieuses. D'après Damascius, qui évidemment a puisé des sources babyloniennes et qui nous a laissé le canevas le plus exact et le plus détaillé de la cosmogonie babylonienne, le monde était créé par *Tauthé* et *Apason*, le dieu primitif, qui d'abord engendrèrent *Moymis*. Ces termes correspondent aux formes de *Tavat*, *Teamat*, *Tisallat*, le *Tehom* hébreu, la mer, et *Apsû*, l'abîme, le vide infini, employé même comme mer, dans les textes. Le Moymis, *muhummu*, est dans l'assyrien le chaos; mais le texte cunéiforme ne le regarde pas comme une émanation de *Tauthé* et d'*Apason*, mais comme coexistant à la première. Voici le texte ancien dont on doit à M. Smith la découverte, mais non pas la traduction :

« Jadis ce qui est en haut ne s'appelait pas ciel,
« Et ce qui est en bas sur la terre n'avait pas de nom.
« Un abîme (*apsû*) infini fut leur générateur;
« Un chaos (*muhummu*) fut la mer (*teamat*), qui enfanta l'univers.
« Les eaux coulaient ensemble (en désordre),
« Il y avait des ténèbres sans rayon lumineux, un ouragan sans accalmie.
« Jadis les dieux étaient sans aucune existence.
« Un nom n'était pas nommé, un destin n'était pas fixé.
« Alors furent créés les grands dieux.
« Les dieux Lahmu et Lahamu existaient d'abord seuls,
« Jusqu'à ce qu'augmenta le nombre des dieux.
« Les dieux Sar et Ki-Sar (égal à Sar) furent créés,
« Une longue suite d'années passa;
« Et Anu.....
« Et Assur..... »

Malheureusement ce fragment finit ici. D'après Damascius, le Moymis est le monde intelligible engendré par Tauthé et Apason; Dache et Dachus, ce qui est évidemment une faute d'écriture, pour *Laché* et *Lachus;* puis un troisième couple, Kissare et Assorus. Partout le féminin passe, dans l'auteur grec, avant le mâle : c'est de ces derniers que viennent les dieux Anus, Illinus, et Aus, et d'Aos, et de Dauce, qui produisent Bel, le démiurge. La cosmogonie chaldéenne admet d'abord la création des dieux, sur lesquels nous reviendrons. La création comprend, comme dans la Bible, celle des grands corps célestes, des étoiles fixes et planètes, des végétations, et des êtres animés de bien plus de variétés que ceux qui existent de notre temps. La semaine créatrice de la Bible était représentée par 168 myriades d'années (1,680,000 ans); chacune des 168 heures de la semaine biblique correspondait à une myriade d'années, chaque jour à 240,000 ans. Il semble avéré que les derniers 240,000 ans de cette période constituent un terme d'arrêt; l'homme étant déjà créé le 6me jour, voilà pourquoi l'on compte du premier homme aux temps historiques, soit 47 ou 48, soit 71 ou 72 myriades d'années, selon qu'on y comprend ou non le

dernier jour de la création. Après les 1,680,000 années de développement, commencent les règnes des rois babyloniens (voy. *Babylone*), qui régnèrent 432,000 ans en trois périodes. Ces périodes se retrouvent dans la Bible, dont la chronologie antédiluvienne est calquée sur celle des Chaldéens. Les 1,656 années d'Adam au déluge sont à 432,000 comme 23 à 6,000; et puisque 23 ans sont juste 8,400 jours ou 1,200 semaines, l'auteur de la cosmogonie mosaïque a substitué la *semaine* aux *cinq ans*, 60 mois, ou au *lustre* babylonien. Les mêmes subdivisions se voient dans les deux cosmogonies, ce que montre la table suivante :

Chaldée		Bible	
1 36,000		130	
2 10,800	93,600=18,720 lustres	105	
3 46,800		90	460=20×23=24,000 semaines.
4 43,200	108,000=21,600 —	70	
5 64,800		65	
6 36,000		162	
7 64,800		65	414=18×23=21,600 semaines.
8 36,000	230,400=46,080 —	187	
9 28,800		182	
10 64,800		600	782=34×23=40,800 semaines.

432,000=72×6,000=86,400 lustres. 1,656=72×23=86,400 semaines. Avec la seconde période chaldéenne commencèrent les apparitions des monstres marins qui enseignent aux mortels les arts et les sciences; il est plus que probable que des légendes analogues marquèrent les différentes périodes bibliques, quoique ces traditions ne nous soient pas conservées. Nous avons en tout :

Chaldée		Bible	
1re période	18,720 lustres.	24,000	semaines.
2e —	21,600 —	21,600	—
3e —	46,080 —	40,800	—
	86,400 lustres.	86,400	semaines.

La cosmogonie touche ici à la science, comme le calcul des temps mythiques, car la mythologie des Chaldéens était un singulier mélange de superstition absurde et de profonde science. A partir du déluge jusqu'aux temps historiques, ils comptaient 39,180 ans, c'est-à-dire :

12 périodes sothiaques à 1,460 ans = 17,520 ans = 292 sosses.
12 — lunaires à 1,805 ans = 21,680 ans = 361 sosses
39,180 ans — 653 sosses.

Et cette computation, la Genèse l'a reproduite également, en admettant :

Du déluge à la naissance d'Abraham, 292 ans.
De la naissance d'Abraham à la mort de Joseph, 361 ans.
Du déluge à la fin de la Genèse, 653 ans.

Ces rapprochements démontrent, plus que toutes les autres preuves, combien la cosmogonie était approchée de la science exacte. Déjà dans l'antiquité on était d'un avis partagé sur l'originalité des connaissances

chaldéennes, et sur la priorité soit des Egyptiens, soit des Babyloniens. Diodore, Diogène Laerce, Lactance, Manilius, Achillès Tatius, Macrobe penchent du côté des Egyptiens, tandis que Cicéron, Josèphe, Tatius, Prochus, Clément d'Alexandrie attribuent l'astronomie aux Chaldéens; Hérodote (II, 109) leur attribue directement l'invention des douze heures de la journée, de l'horloge et du gnomon. Platon parle des deux peuples d'une manière égale. Pline (VII, 56) attribue aux Assyriens, c'est-à-dire aux Chaldéens, l'usage éternel de l'écriture. En ce sens, Bélus, le prototype des Chaldéens, était l'égal de Thot, l'Egyptien. La science se perpétuait en castes, de père en fils, et différentes écoles de Chaldéens, telles que celles de Babylone, de Borsippa, d'Orchoé, de Sippara, établissaient sans doute des controverses notables sur des points importants. Ces écoles et leurs adhérents prirent plus tard le nom de *Chaldéens*, qui devint alors synonyme de savant, d'astrologue, de prophète et d'augure. Comme tel, il parait déjà dans le livre de Daniel et dans les historiens d'Alexandre. Lors de l'entrée du Macédonien à Babylone, les Chaldéens firent l'office de μάντεις, et Alexandre répondit à leur conseil soucieux par le vers d'Euripide : « Est le meilleur prophète, celui qui fait de bonnes suppositions. » Les Chaldéens et les mathématiciens furent souvent chassés de Rome par des édits impériaux. Quant au nom de mathématiciens, qui indique dans les termes des décrets les astrologues, les Chaldéens le méritaient dans l'acception scientifique du mot. La période chaldéenne, le *saros*, aujourd'hui nommée période de Halley, est celle de 223 mois synodiques, 242 mois draconitiques et 239 mois anomalistiques, de 6,585 1/3 jours, de 18 ans 11 jours, après lesquels les éclipses reviennent; cette période pourtant cesse d'être exacte après une répétition de 50 fois (voy. *Babylone*). A côté de celle-ci, les Chaldéens connaissaient la grande période ou l'apocatastase de 1,805 ans, ou plus juste de 22,325 lunaisons ou de 24,227 mois draconitiques, faisant 659,270 jours dont l'emploi, déjà signalé par la discussion des fragments de Bérose, vient d'être confirmé par les dates mêmes de la Genèse. Cette période peut être expliquée comme le centuple du *saros*, avec la correction produite par l'adjonction de 25 mois lunaires presque égaux à 27 mois nodaux. Mais les Chaldéens ne pouvaient l'avoir trouvée que par l'observation des phénomènes célestes répétée pendant des milliers d'années. La civilisation humaine, bien plus vieille que l'histoire, s'étend donc plus haut qu'on ne l'a cru, et il n'est pas le moins du monde prudent de rejeter comme fabuleux les renseignements que les anciens classiques nous fournissent sur l'antiquité énorme des observations chaldéennes. Sans vouloir prendre à la lettre les chiffres les moins considérables, tels que les 27 myriades d'années d'Hipparque, qui pourtant était un des savants les plus sérieux qui aient jamais vécu, pas même les 31,000 ans de Simplice, il n'en est pas moins vrai, il ne s'ensuit pas moins avec une rigueur mathématique, que les Chaldéens avaient des observations astronomiques se rapportant à une époque qu'aucun document historique ne peut, même de loin, atteindre. La computation des temps, la semaine est d'origine chal-

décenne, ainsi que les noms des sept jours de la semaine, attestée par Dio Cassius; elle se retrouve dans son application dans les textes cunéiformes. La division sexagésimale, comme le système sexagésimal, appartient aussi à ce peuple pratique qui peut également revendiquer la première notion de la métrologie systématique. Si l'astronome arabe Albateni a raison, ils connaissaient la longueur de l'année sidérale de 365 jours 6 heures 11 minutes. La lune, pour eux, recevait sa lumière du soleil. Selon Sénèque et Stobée, les comètes étaient des planètes visibles pour nous, dans le cas seulement où elles s'approchaient de la terre. Quant à celle-ci, ils semblent l'avoir prise pour un hémisphère creux. Ces notions en partie justes et admirablement ingénieuses pour l'époque où elles prirent naissance, servaient, il est vrai, à la superstition la plus grossière; mais pour les excuser, il faut se rappeler que ces mêmes superstitions ont presque vécu jusqu'à notre époque. L'astrologie chaldéenne, apportée, selon une notice, par Osthanes en Grèce, lors de l'expédition de Xerxès, y était déjà très-répandue du temps d'Eudoxe de Cnide. Une grande partie des textes cunéiformes consistent en explications astrologiques, d'autres interprètent les *omina* et *portenta* résultant de naissances monstrueuses, de sacrifices, de faits et gestes de certains animaux, tels que chiens, chevaux et autres. L'inspection des viscères était aussi en vogue. Cicéron (*De divin.*, II, 46) dit que les Chaldéens avaient poursuivi pendant 470,000 ans l'examen sur les naissances des enfants, comme Diodore porte à 473,000 l'âge de leurs observations astronomiques. Une tablette cunéiforme donne 70 cas de naissances monstrueuses, dont 11 se rapportent aux oreilles, 20 à la bouche, aux lèvres, aux mâchoires, à l'existence de six doigts aux membres, 10 aux pieds, le reste aux dents, aux cheveux et d'autres parties. Nous citons :

« Quand une femme accouche d'un enfant qui a une oreille de lion, un roi puissant surgira dans le pays.

« Quand une femme accouche d'un enfant qui n'a pas d'oreille droite, les jours du maître seront prolongés.

« Quand une femme accouche d'un enfant qui a deux oreilles sur le côté droit, et qui n'en a pas à gauche, les dieux rendront à ce pays une paix durable, et le pays jouira d'un repos délicieux. »

D'autres textes disent par exemple :

« Quand une jument met bas un mâle et une femelle qui ont des pattes de chien, le pays sera amoindri.

« Quand une jument met bas un mâle et une femelle qui ont des pattes de lion, le pays sera agrandi.

« Quand une jument met bas un petit qui n'a pas d'oreilles, pendant trois ans les dieux amoindriront le pays.

« Quand une jument met bas un petit qui n'a pas de queue, le satrape mourra. »

Les doctrines chaldéennes se sont répandues chez les Romains, et nous les rencontrons juste à l'origine du christianisme; le *labarum* de Constantin était un signe chaldéen, le *labar*, une croix à quatre branches égales, signifiant l'éternité. Des mots usités au moyen âge,

comme *rêka*, *bisa*, se retrouvent dans les textes cunéiformes. — III. *Mythologie*. La mythologie des Chaldéens est en somme celle des Assyriens, mais s'est formée, dans des temps très-éloignés, de deux éléments distincts, l'élément *sumérien* (touranien) et l'élément sémitique. Il est très-difficile, vu le manque d'éclaircissements suffisants, de se rendre un compte exact de la nature spéciale de chaque élément et de chaque divinité; il est d'autre part moins malaisé de signaler les cultes qui ont une origine sémitique, quand des noms divins semblables se retrouvent en Phénicie, en Syrie, en Arabie et ailleurs. Les divinités primordiales, dont nous avons parlé plus haut, ne se retrouvent pas dans le panthéon ordinairement accepté des Chaldéens; le principe générateur ne se trouve pas avec les noms d'*Apsû*, Apason, dans les listes des dieux, ni dans les noms propres humains. Le nom de *Tavath*, appliqué jusqu'ici à la femme de Bel-El, n'est peut-être pas même défendable. De même, les dieux les plus anciens, *Lahmu* et *Lahamu*, Lachus et Laché de Damascius, ne se voient pas; mais en dehors de ces noms plutôt philosophiques que religieux, des centaines de noms divins se lisent dans les listes, dont seulement une vingtaine ont survécu, pour ainsi dire, dans l'usage des peuples aux époques de leur importance politique. Dans ces temps, les légendes primordiales sur la création ne semblent pas se rapporter aux dieux universellement adorés; la même chose se dit des divinités se rattachant à la chute, aux causes du déluge, et qui sont tellement obscures que nous n'avons pas cru devoir nous expliquer encore sur ces croyances énigmatiques. Les grands dieux forment un cercle de douze dieux, correspondant presque un à un aux douze mois; plus tard le dieu naturel de l'Assyrie, Assur, confondu avec le *Sar* cité dans la légende de la création, a dû être placé quelque part, et on l'a admis comme divinité régissant le treizième mois, l'embolismique, le Veadar. Ces dieux sont: 1° Anu, le grec Anos, le représentant de la sphère la plus élevée, la divinité du ciel par excellence, le principe de la nature; il est représenté par la planète de Saturne, et le plomb est exprimé par son idéogramme divin. Le principe féminin est *Anat*, et Anu et Anat ont neuf fils, dont les principaux sont les divinités secondaires d'Abgoba et de Latarak, ainsi que le dieu Ben, dont il sera question plus tard. Il se partage la présidence du mois de Nisan avec Bel-El. 2° Bel, Bel-El, élu, le suprême, le démiurge, nommé aussi Enu, mot sumérien, signifiant le puissant, le maître, et traduit par le mot sémitique *Bel*, maître. Ce mot s'applique à toutes les divinités mâles, comme toutes les déesses s'appellent Istar, Astarté. Le culte le plus sacré était à Nipur. La femme mère des dieux s'appelle Belit, Beltis. 3° Hea, un dieu d'une prononciation incertaine, le dieu de l'abîme, de l'*Apsû*, de la mer, du mariage, de la sagesse, présidait au mois d'Iyar. 4° Sin, le dieu de la lune et du mois, nommé *Aku* en sumérien, préside au mois de Sivan; il est le fils d'Anu et le père de Samas et d'Istar. 5° Ninip, d'une prononciation incertaine, le dieu de fer, présidant au mois de Tammuz, fils de Bel-El, dieu guerrier, armé de la foudre. 6° Nabu, le prophète auquel est consacrée la planète de Mercure, présidant au

mois d'Ab, l'inspecteur des légions célestes et terrestres. 7° Istar, la guerrière, fille de Sin, présidant au mois d'Elul. 8° Samas, le soleil, fils de Sin, le juge suprême; le mois de Tisri lui est consacré. 9° Mérodach, le chef dieu de Babylone, nommé Marduk ou Maruduk, protecteur du mois de Marchesvan, époux de Zarpanit. 10° Nirgal, le représentant de la planète de Mars, surtout adoré à Cutha, dieu guerrier; le mois de Cislev lui est consacré. 11° Turda, Papsukul, ministre d'Anu, se partagent le mois de Tebit avec la déesse lunaire, Istar Nana. 12° Ben, le grand gardien du ciel et de la terre, le dieu des phénomènes atmosphériques, fils d'Anu; le mois de Sebat lui est dédié. A ces douze dieux s'en joignent d'autres, tels que *Nusku* ou Baü, Belit, la femme de Bel, la mère des dieux, Tavat, divinité ancienne, Sala, et une foule de divinités locales. Une tablette très-curieuse donne une foule de formes divines avec le lieu de leur culte. Le dernier mois qui manque encore, celui d'Adar, est consacré aux sept dieux, les dieux des sept sphères planétaires, dont quelques divinités sont déjà citées. Ces sept dieux sont :

1° Anu,	dieu de la sphère	de Saturne,	*Kaïvan.*
2° Bel,	—	de Jupiter,	*Bibbu.*
3° Nirgal,	—	de Mars,	*Nibeanu.*
4° Samas,	—	du Soleil,	*Samas.*
5° Istar,	—	de Vénus,	*Dilbat* (Delephat des Grecs).
6° Nabo,	—	de Mercure,	*Sakvesa* (Sechès des Grecs).
7° Sin,	—	de la Lune.	*Sin.*

Le treizième mois, le mois intercalaire, était consacré au dieu national de l'Assyrie, Assur, qui dans ce pays figure comme père des dieux. En dehors des dieux, une quantité innombrable d'esprits, de génies (*sêd*, *udak*, *ekim* en assyrien) peuplent la terre; ces génies paraissent surtout dans les textes magiques; les démons avaient une grande puissance dans l'esprit des Chaldéens; parmi les êtres on distingue surtout les *sept démons* qui sont cités comme dominant l'univers. — En somme, notre connaissance de la mythologie chaldéenne n'est que dans les limbes, et elle s'agrandira à mesure que des textes importants seront trouvés : les hypothèses dont on peut nous gratifier n'élargiront pas le domaine de notre science. J. Oppert.

CHALMERS (Thomas), célèbre prédicateur et économiste écossais, naquit le 17 mars 1780, à East-Anstruther, dans le comté de Fife. Il fit ses études à Saint-Andrew. Nommé en 1803 pasteur de Kilmany, il continua à étudier les mathématiques et les sciences naturelles, pour lesquelles il avait une prédilection; il donnait fréquemment des conférences sur ces matières. En 1805 il obtint la chaire de mathématiques à l'université d'Edimbourg; son esprit était alors presque exclusivement occupé des questions politiques et sociales, preuve en est sa première publication intitulée : *Inquiry into the extent and stability of national ressources* (1808). Il se rattachait du reste au parti des *modérés*, qui, sans être des rationalistes avoués, ne voyaient guère dans le christianisme qu'un ensemble d'idées philosophi-

ques et de maximes morales. En 1810 il fit une grave et longue maladie, et alors se produisit pour lui une crise religieuse d'où il sortit avec une foi renouvelée, plus positive et plus vivante. Un article sur *le Christianisme* qu'il préparait à la même époque pour l'*Encyclopédie* d'Edimbourg fut la manifestation et sans doute aussi une des causes déterminantes de ce qu'on pourrait appeler sa conversion. — En 1815 il quitta Edimbourg pour devenir à Glasgow pasteur de Tron-Church ; quatre ans plus tard il échangea cette paroisse contre celle de Saint-John, où il resta jusqu'en 1823. C'est pendant ce séjour à Glasgow qu'il devint un homme influent : comme prédicateur, il se faisait remarquer par sa parole abondante et chaleureuse, par ses démonstrations d'une rigueur mathématique, par un genre de sermons plutôt pratiques que dogmatiques et merveilleusement adaptés aux besoins de la classe cultivée qui les écoutait (voy. *Series of discourses on the christian revelation viewed in connection with the modern astronomy*, 1817 ; *Discourses on the application of christianity to the commercial and ordinary affairs of life*, 1820). Persuadé que le christianisme doit avoir une action sociale, il demanda un plus grand développement de l'Eglise établie (*church extension*) ; à cette époque la population de l'Ecosse augmentait rapidement, les églises étaient insuffisantes et du reste accaparées par les anciens habitants des paroisses qui y payaient leurs places. Chalmers voulait qu'on divisât le territoire en circonscriptions contenant au plus 2,000 âmes , dans lesquelles des églises seraient édifiées et où des pasteurs nommés par l'Etat, revêtus par là même d'une sorte de mandat officiel, travailleraient à l'évangélisation ; pour Glasgow il ne réclamait pas moins de vingt églises nouvelles. On verra que ces plans reçurent plus tard un commencement d'exécution. Sans attendre il s'était mis à l'œuvre dans sa paroisse et montrait quelle pouvait être l'action de l'Eglise sur le paupérisme. A ce moment des lois récemment introduites attribuaient à l'Etat la charge de soulager les pauvres, en lui accordant le droit de lever une taxe spéciale pour cet objet (*poor rate*). Chalmers posa en principe que le remède de l'indigence doit être cherché non dans la justice des hommes, mais dans leur compassion ; les lois qui imposent la nation pour satisfaire à ces prétendues obligations sont injustes et de plus elles sont malfaisantes, parce qu'elles entretiennent, elles créent le paupérisme. C'est à l'Eglise et à ses représentants les diacres qu'il appartient de soulager la misère tout en travaillant à la diffusion de la foi chrétienne. Lui-même en 1819 mit en pratique son système : il divisa sa paroisse de Saint-John en vingt-cinq districts, assignant un district à chaque diacre, et entreprit de secourir les pauvres de la paroisse avec les seules ressources provenant des collectes de l'Eglise ; le succès fut complet : grâce au soin avec lequel les familles étaient visitées et aux principes stricts qui présidaient à la distribution des aumônes , non-seulement tous les besoins réels furent satisfaits, mais il y eut bientôt un surplus qui fut employé utilement. Cette expérience et les principes dont elle prouvait la justesse ne furent pas sans influence sur les jurisconsultes anglais qui quelques années plus tard eurent à rédiger de nouvelles lois concernant les

pauvres. — En 1824, après un voyage à Londres où il avait vu se presser autour de lui les personnages les plus nobles et les plus illustres de l'Angleterre, Chalmers alla occuper à Saint-Andrew la chaire de *moral philosophy*, qu'il quitta en 1828 pour celle de théologie (*divinity*) à l'université d'Edimbourg. Peu après il fut nommé membre correspondant de l'Institut de France et docteur en droit de Cambridge. Au point de vue littéraire, cette période de sa vie a été la plus productive; parmi ses nombreuses publications théologiques nous citerons : *Natural theology ; Sketches of mental and moral philosophy ; Lectures on the Romans ; Institutes of theology*, etc. Du reste, s'il a été un professeur éminent grâce à son talent d'exposition et à l'influence qu'il exerçait sur les étudiants, sa théologie n'a pas de valeur originale; c'est un calvinisme un peu effacé, il l'expose avec le calme d'un homme qui n'a pas eu à conquérir sa foi au prix de douloureux combats contre le doute et sans y mettre cette saveur particulière qui dans certains écrits pénétrés d'un vif sentiment religieux relève la banalité de la pensée; en cela il est bien écossais : l'élément mystique lui manque. Sa réputation d'apologète chrétien est due à son ouvrage intitulé : *Evidences of christianity*, qui n'est autre du reste que son article de l'*Encyclopédie* d'Edimbourg repris et publié séparément. C'est en effet un livre écrit avec clarté et puissance, mais complétement dépassé aujourd'hui. Chalmers y dénigre les preuves internes dont il semble ne pas avoir bien saisi la nature; il voudrait faire reposer toute l'apologie chrétienne sur les preuves externes et avant tout sur le témoignage du Nouveau Testament, mais il ignore absolument les objections soulevées par la critique moderne. — Nous le retrouvons plus intéressant et plus original dans les questions qui touchent à la théologie pratique. Il reprit dans ses cours et dans ses livres les idées dont il s'était fait le défenseur à Glasgow (voyez entre autres : *The christian and civic Economy of our large towns*, 1821; *On the christian and economic polity of a nation ; On political economy in connexion with the moral state and moral prospects of society ; On the sufficiency of the parochial system without a poor rate for the right management of the poor*, 1841). L'assemblée générale ou synode de 1834 adopta un projet présenté par lui et se rapportant à l'extension de l'Eglise (*church extension scheme*) : les collectes immédiatement entreprises produisirent 1,500,000 francs la première année; en sept ans 205 temples furent édifiés et donnés à l'Eglise établie. — Chalmers en effet restait le champion convaincu des Eglises établies. En 1838 il avait fait à Londres, en présence d'un auditoire aussi distingué que sympathique, six conférences *on the establishment and extension of national churches*. Après avoir montré que le système des Eglises nationales ne suppose pas l'assujettissement de l'Eglise au pouvoir civil, il repousse comme fausse l'analogie qu'on cherche à établir entre les intérêts matériels et les intérêts spirituels d'une nation : pour les besoins matériels l'Etat n'a que faire d'intervenir, l'équilibre s'établit naturellement entre l'offre et la demande, tandis qu'en matière religieuse les besoins sont en réalité d'autant plus grands qu'ils sont moins sentis. Les indépendants prétendent qu'il y a péché à chercher le salut de l'Eglise dans

un grand mécanisme extérieur qui doit paralyser l'Esprit de Dieu. Chalmers répond : l'Esprit sans doute n'agit que par la Parole de Dieu, mais il faut des moyens visibles et extérieurs pour que cette Parole soit propagée dans toute la masse du peuple. Aussi, tandis qu'un écrivain français, Vinet, discute la question au point de vue théorique, Chalmers, en véritable Ecossais, se contente des arguments pratiques et revient toujours à cette pensée qui est sa thèse favorite : l'union de l'Eglise et de l'État est le seul moyen de faire agir le christianisme sur une nation tout entière, dans chaque village, dans chaque famille. — Mais au moment où Chalmers défendait l'Eglise établie, un débat venait de s'engager qui devait l'amener à rompre avec elle. L'assemblée générale de 1834 avait adopté la loi du veto, en vertu de laquelle tout candidat présenté par le patron de la paroisse, mais qui aurait contre lui la majorité des chefs de famille, devait être rejeté par le presbytère (*presbytery*). De là des conflits qui éclatèrent à Auchterarder, Marnoch, etc. Les presbytères soutenus par l'assemblée générale rejetaient les candidats proposés par les patrons, tandis que le tribunal civil, soutenant les candidats, voulait les imposer aux paroisses. On trouvera l'histoire de ces luttes dans le livre du docteur Buchanan : *Ten years conflict ;* disons seulement que Chalmers fut dans ces circonstances le chef reconnu du parti évangélique. Il accepta ce rôle, parce qu'il voyait derrière ces incidents la grande question de l'indépendance de l'Eglise, et dans les arrêts du tribunal civil un empiètement sur les droits de Christ lui-même, seul chef suprême de l'Eglise ; aussi, tout en cherchant par tous les moyens à éviter le schisme qu'il regrettait profondément, fut-il le premier à le préparer en organisant dès la fin de 1842 un *provisional committee* pour recueillir des souscriptions. Lorsque, le 18 mai 1843, la *Disruption* eut lieu et que l'Eglise libre tint sa première assemblée générale à Canonmills, Chalmers fut nommé modérateur aux applaudissements enthousiastes de tous les membres. Jusqu'à la fin de sa vie il resta le grand organisateur de la nouvelle Eglise ; c'est à lui notamment qu'elle doit l'institution d'une caisse centrale (*sustentation fund*) qui lui a permis de subsister. Le 31 mai 1847, Chalmers fut trouvé mort dans son lit, en son domicile de Morningside, près Edimbourg. — Chalmers n'a été ni un génie religieux, ni même un écrivain particulièrement original ; c'est dans l'action, dans l'application du christianisme à toutes les questions sociales et ecclésiastiques qu'il a rencontrées sur son chemin, par son caractère toujours ferme et élevé qu'il a mérité la réputation qui lui est acquise. En Angleterre on apprécie surtout l'œuvre qu'il a faite à Glasgow parmi les pauvres ; en Ecosse, les membres de l'Eglise nationale louent sa prédication, et tout ce qu'il a fait, écrit et dit pour défendre leur principe ecclésiastique ; enfin les partisans du schisme vénèrent en lui un des fondateurs de leur Eglise ; mais en le jugeant à des points de vue divers, tous seront d'accord pour dire que Chalmers a été, depuis Knox, le nom le plus illustre du protestantisme écossais. — Sources à consulter : *Works of Th. Chalmers D. D. and L. L. D.* en 25 volumes ; *Memoirs and writings of Th. Chalmers*, by doctor Hanna (son gendre), Edinburgh, 1850 ; *Free church monthly*

tracts, nos 41, 43, 45, année 1848; *Life writings of Dr Chalmers*, by H. Davis, London, 1847; Scherer, *Revue de théol.*, VI; *Memoirs of Dr Chalmers*, by Dodds. F. DUMAS.

CHALON-SUR-SAONE (*Cabillonum*, *Cabilo*) prétend être, après Lyon, la première ville de Gaule qui ait reçu la foi chrétienne. La tradition dit que ses apôtres furent saint Marcel et saint Valérien, du nombre des martyrs de Lyon, qui, échappés du cachot par miracle, s'en vinrent, l'un à Chalon, l'autre à Tournus (*Trenorchium*). Il faut pourtant avouer que l'on ne connaît d'évêques de Châlon que depuis 470 et que l'histoire religieuse de cette ville est inconnue jusqu'à cette époque. On dit que le roi Gontran, au temps de l'évêque saint Agricola († 580), fonda le couvent de Saint-Marcel; Flavius, qui succéda à cet évêque, établit l'abbaye de Saint-Pierre de Chalon, qui fut en 1562 pillée par les protestants ainsi que toute la ville. La cathédrale, d'abord dédiée à saint Etienne, prit le nom de Saint-Vincent lorsqu'en 541 Childebert y eut apporté les reliques de ce martyr. Réparée sous Robert de Desise († 1315), elle fut consacrée en 1403 par Olivier de Martreuil. L'évêché, qui était suffragant de Lyon, fut supprimé en 1801. Des conciles furent tenus à Chalon en 579, sous Agricola, vers 646, sous saint Gratus, puis au neuvieme siècle et en 1281. — Voyez Cl. Perry, *Hist. de Ch.*, 1659, in-f°; *Gallia*, IV.

CHALONS-SUR-MARNE (*Catalaunum*) se glorifie d'avoir reçu l'Evangile de saint Memmie (saint Menge), dont les vieux martyrologes font un disciple de saint Pierre. Saint Memmie éleva, dit-on, à la place du temple d'Apollon, l'église qui devint l'abbaye royale de Saint-Pierre-aux-Monts; à la place de l'oratoire de Bruxère qu'il habitait, saint Alpin, l'un de ses successeurs, vivant au cinquième siècle, établit une communauté religieuse. Mais Memmius n'est pas plus ancien que l'an 290. Alpin, déjà nommé, fut le père spirituel de sainte Menehould (*Menechildis*, † vers 490) et de ses sœurs. Saint Lumier (*Leudomerus*, vers 580) nous est connu par les persécutions de Brunehaut. Son œil, dont le regard avait fait trembler la reine coupable, fut conservé intact dans son tombeau. Depuis Charlemagne les évêques de Châlons furent pairs de France. Guillaume de Champeaux (voy. ce nom) occupa ce siége de 1113 à 1122. En 1147, le pape Eugène III vient consacrer la cathédrale de Saint-Etienne; incendiée en 1230, elle est relevée en 1248 par l'évêque Pierre de Hans. Au dix-septième siècle, nous trouvons sur le siége de Châlons Louis de Noailles, qui fut en 1695 archevêque de Paris. De 1801 à 1823, Châlons perdit son évêché et fut réuni à son ancienne métropole, à Reims. — Voyez : Rapine, *Annales du dioc. de Ch.*, Paris, 1636, in-8°; *Gallia*, IX; Ed. de Barthélemy, *Essai sur les abb. de la Marne*, I, Reims, 1852, in-8°; le même, *Cartulaires de Châlons*, Châlons, 1853, in-8°; le même, *Dioc. de Ch.*, 2 vol. in-8°, Paris, 1861, et *Variétés hist. sur Ch. et son dioc.*, 2 vol., 1864-66, in-8°. S. BERGER.

CHAM (Khâm, Χάμ), nom d'un des trois fils de Noé, engendré par son père à l'âge de cinq cents ans (Gen. V, 32), fut au nombre des huit personnes recueillies dans l'arche (Gen. VII, 7). Après cette première marque de la bienveillance céleste, il eut part à la bénédiction d'Elohim

en même temps que son père et ses frères (Gen. IX, 1 ss.) et à l'alliance dont l'arc-en-ciel fut le signe (Gen. IX, 8 ss.). Le rédacteur du livre intercale ici un trait qui semble mal placé et qui provient d'une source jéhoviste. Il raconte que Noé, s'étant enivré et découvert dans sa tente, Cham lui aurait manqué de respect. La colère de Noé, instruit de cette faute, se trouve retomber non sur son auteur, mais sur un des fils de celui-ci, placé le dernier dans la liste généalogique du chapitre X, Canaan. Aussi le texte se voit-il obligé à intercaler deux fois de suite la notice que Cham était père de Canaan (IX, 18 et 22). Une nouvelle difficulté se rencontre dans la mention : que Canaan soit l'esclave des esclaves de ses *frères!* Ces détails au reste ne peuvent avoir d'importance que pour une critique littérale. Pour qui se rappelle l'antagonisme séculaire des Cananéens et des Israélites, l'intérêt principal du récit réside dans le dicton qui soumet les habitants primitifs du pays palestinien à leurs ennemis. Ce dicton a été placé dans la bouche d'un ancêtre éloigné, pour lui donner un plus grand relief. A un moment où le souvenir de la signification ethnographique ou géographique de noms tels que ceux de Noé, Cham, Sem, Japhet s'était perdu, et où l'on s'efforçait de personnifier ces thèmes incolores par des traits précis, on a cherché la cause ou l'occasion de la malédiction lancée contre Canaan, dans une anecdote qui peut-être possédait déjà une existence indépendante. — Le nom de Cham semble signifier chaud et se prête aisément à une interprétation purement géographique (les peuples des pays chauds, du midi). Toutefois cette explication aurait besoin d'être confirmée par la vérification de son emploi sur les noms de Japhet et de Sem, ce qui n'est pas le cas. Dans plusieurs psaumes de date récente Cham s'emploie pour désigner l'Egypte (Mitsraïm), que la table généalogique de la Genèse (chap. X) lui donne comme fils, ainsi que Kouch, Phout et Canaan ; ces passages s'entendent d'eux-mêmes, comme ceux où le peuple israélite est désigné sous le nom d'Isaac, père d'Israël-Jacob. Les versets 6-20 de Gen. X contiennent la liste des « enfants de Cham, selon leurs familles et leurs langages, leurs pays et leurs nations. » Au point de vue de l'histoire de l'exégèse de l'Ancien Testament, il y a peut-être quelque intérêt à remarquer que la malédiction de Gen. IX, 25, ne concerne que les Cananéens seuls. C'était là l'ennemi héréditaire, sur lequel on était aise de voir s'appesantir la parole vengeresse du père de l'humanité (X, 32), et l'écrivain n'avait nulle raison d'y joindre les Egyptiens, Assyriens, Arabes, etc., encore moins les nègres (Phout?). M. Vernes.

CHAMANISME. Voyez *Sibérie.*

CHAMBÉRY, archevêché fondé en 1817. Voyez *Tarantaise*, ainsi que Rilliet, *Mém. sur l'hist. du dioc. de Ch.*, 1865, in-8°.

CHAMBRE ARDENTE. Cette dénomination fut originairement affectée, en France, à une salle tendue de noir, uniquement éclairée par des flambeaux, dans laquelle étaient jugés les criminels d'Etat de haute extraction. Au seizième siècle, cette même dénomination, appliquée à une juridiction exceptionnelle, servit à la caractériser, en mettant en relief, non l'idée du local dans lequel elle siégeait, mais celle des

bûchers sur lesquels « elle faisait brûler sans miséricorde tous ceux qui se trouvaient convaincus d'hérésie » (*Rép. de jurisp.* de Merlin, v° *Ch. ard.*). A peine quelques écrits historiques mentionnent-ils cette sinistre juridiction, sans fournir d'ailleurs les moindres détails, soit sur son organisation, soit sur la durée de son fonctionnement. Ils ne s'accordent même pas entre eux sur l'époque à laquelle elle fut inaugurée en France. Les uns en font remonter la création à François Ier (Florimond de Rœmond, *Naiss. de l'hérésie*, p. 860), les autres l'attribuent à Henri II (*Hist. des derniers troubles de Fr.*, in-12, 1599, p. 2; M. Lutteroth, *La Réf. fr.*, p. 49; H. Martin, *Hist. de Fr.*, t. VIII, p. 398); un seul ne la fait dater que du règne de François II (*Rép.* de Merlin, *loc. cit.*). Ce conflit d'opinions doit cesser en présence d'un texte législatif de 1549, dont quelques notions préliminaires serviront à déterminer la portée. Délibérant, le 20 mars 1525 (*Bull. prot. fr.*, t. III, p. 23 ss.), « au regard de l'hérésie qui estoit grande et pulluloit en ce royaume » (de France), et admettant « que la correction en appartenoit à l'Eglise, et l'exécution aux gens laiz », le parlement de Paris se chargea, d'accord avec les évêques de cette ville et de Meaux, ainsi qu'avec l'archevêque de Sens, de désigner, pour statuer sur le sort des hérétiques, des juges auxquels ces trois prélats *bailleroient vicariat*. Alors fut instituée et fonctionna aussitôt une commission spéciale, composée de deux conseillers au parlement et de deux docteurs en théologie, tous munis du *vicariat* dont il s'agit. A ce mode d'action répressive contre les hérétiques, que les autres parlements de France ne pouvaient manquer d'adopter, se joignit bientôt l'attribution, par François Ier (préamb. d'un édit. du 1er juin 1540; Fontanon, *Rec. des ord.*, t. IV, p. 246), aux cours souveraines, aux juges inférieurs et à des commissaires particuliers, du droit de procéder, selon l'exigence des cas, en qualité de délégués de sa puissance séculière, au jugement des faits d'hérésie, c'est-à-dire des actes et des paroles inspirés par la foi évangélique; faits à la recherche et à la constatation desquels les prélats et diocésains du royaume, renforcés par les *inquisiteurs de la foi*, se livrèrent, de leur côté, avec ardeur, en exerçant sur tous les suspects une mainmise suivie d'incarcération préventive dans les *prisons épiscopales*. François Ier fit plus encore par son édit du 1er juin 1540 : « Ordonnons et nous plaît, y disait-il, que les gens de nos cours souveraines, baillifs, séneschaux et leurs lieutenans généraux et particuliers, puissent indifféremment et concurremment avoir l'inquisition, information, vérification et cognoissance desdites matières (d'hérésie) contre toutes personnes, de quelque qualité ou condition qu'elles soient, de ce qui dépend de la puissance, auctorité et jurisdiction séculière et temporelle, et subvenir et ayder les diocésains, vicaires et inquisiteurs de la foy audit négoce et affaire, ou autrement procéder selon nos commissions cy-devant décernées au faict d'icelluy négoce, en première instance, et sans attendre par nos dites cours souveraines les degrez d'appellation; pour obvier au circuit et longueur desquelles, nous enjoignons à tous nos baillifs, séneschaux et autres juges ressortissans à nos cours souveraines, faire leur debvoir de soy informer et enquérir des sectateurs et

séminateurs des hérésies, et contre eux procéder à toute diligence par emprisonnement et autres décrets et remèdes de justice, interrogatoires, recollemens, confrontations et entière instruction des procez criminels et voyes extraordinaires, jusques à sentence de torture ou diffinitive exclusivement; et, ce faire, envoyer incontinent et sans délay lesditz procez et prisonniers en nos dites cours souveraines pour par icelles estre jugez promptement à toute diligence, *en la chambre criminelle* d'icelles. » On ne sait que trop avec quelle âpre insistance François Ier et quelques-uns de ses affidés stimulèrent le zèle des juges inférieurs et des parlements, dans l'application de la législation édictée jusque là contre les chrétiens évangéliques, laquelle les transformait en coupables du crime de lèse-majesté divine et humaine (voy. Floquet, *Hist. du parlem. de Normandie*, t. I, p. 236 ss.). On ne sait que trop aussi que, parmi les effroyables peines inscrites dans les jugements et arrêts rendus sous le règne de ce monarque contre ses sujets *dévoyés de la religion catholique*, celle de la mort à subir sur les bûchers tenait la première place. L'application à eux faite de cette peine, pour la première fois, par une cour souveraine remontait au moins à 1526 (*Journal d'un bourgeois de Paris*, in-8°, 1854, p. 250, 251), et s'était depuis lors reproduite d'autant plus fréquemment, qu'elle se plaçait sous l'égide du souverain qui « le premier avoit montré le chemin de ces brûlemens » (Brantôme, éd. Lud. L., t. III, p. 87). Certes, c'était déjà beaucoup; et pourtant il ne suffisait pas, aux yeux de Henri II, que les juges inférieurs et supérieurs eussent, sur l'indication de François Ier, suivi ce chemin. Héritier de la haine de son père contre les réformés, Henri n'hésita pas à s'affranchir, en ce qui les concernait, des règles du droit commun, en matière d'organisation judiciaire et de compétence. Il a lui-même fait connaître les motifs qui le portèrent, dès qu'il fut monté sur le trône, à détacher des attributions générales de la *chambre criminelle* du parlement de Paris la connaissance des cas d'hérésie, pour la transporter à une chambre spéciale, créée par lui au sein de ce même parlement, laquelle ne jugerait que les hérétiques, à l'exclusion de tous autres coupables. « Les prélats diocésains, disait-il (voy. préamb. de l'édit du 19 nov. 1549; Fontanon, t. IV, p. 250), contendans, avec les cours et juges, de leurs pouvoirs et jurisdictions pour leur particulier, délaissans à satisfaire et entendre à un bien général et universel, quant à l'exécution et extirpation des erreurs et fausses doctrines, qui contiennent en soy crime de lèse-majesté divine et humaine, sédition de peuple, et perturbation de nostre estat, et repos public : et pour ceste cause, dès nostre nouvel avénement à la couronne, voulans, à l'exemple et imitation de feu nostre dit seigneur et père, travailler et prester la main à purger et nettoier nostre royaume d'une telle peste, nous aurions pour plus grande et prompte expédition desdites matières et procez sur le faict desdites hérésies, erreurs et fausses doctrines ordonné, et estably *une chambre particulière en nostre parlement à Paris, pour seulement vacquer ausdites expéditions, sans se divertir à autres actes.* » Cette chambre particulière était la *chambre ardente*. Les magistrats dont elle se composait

ne tardèrent pas à être surnommés les *brusleurs* (Crespin, *Hist. des martyrs*, f° 177). Au premier rang de ces *brusleurs* (*Mém.* de Condé, t. I, p. 592), figurait Pierre Lizet, premier président du parlement de Paris, réputé *auteur de la chambre ardente* (de Laplace, *Comment.*, p. 8), qui s'est lui-même peint au naturel, dans ce passage d'une lettre adressée au connétable de Montmorency (Bibl. nat., mss., f. fr., vol. 6,638, f° 87) : « Nous avons esté très-aises du bon et grand voulloir qu'il plaist à Dieu tousjours continuer au roy et à vous, monseigneur, à la conservation de l'intégrité et sincérité de la saincte foy catholique en ce royaume très-chrestien, et vous puis assurer que de nostre part mectrons la peine et diligence à nous possible de y faire sy avant nostre debvoir qu'il seroit bien difficile de plus, et que je veoy *la compaignie des juges qui ont esté députez par le roy* y avoir si bon et grand vouloir, que j'espère, aydant le benoist Saulveur, que dans brief temps l'on s'en pourra apercevoir, et que ledit Seigneur et vous en aurez contentement... (au) seul moyen de la briefve administration de justice *en la chambre nouvellement érigée par le roy* est besoing y adjouster plusieurs autres choses, car la maladie a pullulé si avant en ce royaume et est si enracinée et en beaucoup d'endroits cachée et latente, qu'il est impossible de l'extirper ne satisfaire à l'œuvre de Dieu sans adjouster et accumuler beaucoup d'autres remèdes et le tout exécuter promptement. » Des chambres ardentes furent installées dans les divers parlements de France, « pour mieux vaquer aux causes et procès des *luthériens* et plus dépescher de matière. Bref, toutes les prisons furent remplies de ces pauvres serviteurs de Dieu, tant d'hommes que de femmes et d'enfans, et toutes les places et carrefours des villes teinctes de leur sang et semez de leurs cendres » (*Mém.* de Condé, t. II, p. 244). A l'aspect de ces effroyables ravages, un conseiller au parlement de Bordeaux (Florimond de Rœmond, *Naiss. de l'hér.*, p. 860) osait s'ériger en panégyriste des chambres ardentes, et se complaisait à les qualifier « d'espouvantable terreur de l'hérésie et de souverain remède à un estat pour se garantir de telle contagion. » Or, d'une part, qui ne connaît et n'admire l'inébranlable fidélité des martyrs français du seizième siècle, dominant, des hauteurs de la foi chrétienne, toute terreur ? et, d'une autre part, que penser de l'efficacité du remède préconisé ici comme souverain, à l'ouïe de ces mémorables paroles du pieux et indomptable Marlorat : « Les cendres de ceux qu'ils ont bruslés pour ceste querelle sont semées par tout le monde, et plus que toute autre semence en rapportent d'autres ; tellement que, pour un qu'ils en bruslent, il en revient sans nombre et en reviendra en si grande quantité que Dieu ostera la vigne à noz adversaires ! » (*Remonstrance à la royne mère du roy pour ceux qui sont persécutés pour la parole de Dieu*, in-8°, 1561, p. 107). J. DELABORDE.

CHAMBRES DE L'ÉDIT et CHAMBRES MI-PARTIES. Les chambres de l'édit et les chambres mi-parties, empruntant les unes et les autres leur origine au célèbre édit de Nantes, d'avril 1598 (*Rec.* de Fontanon, t. IV, p. 361 à 373), avaient cela de commun, que leur mission consistait à statuer, à l'exception des appels comme d'abus, sur les causes

dans lesquelles étaient intéressés des protestants. Ces chambres ne différaient entre elles que par la composition de leur personnel. Dans les premières, instituées au sein des parlements de Paris et de Normandie, ne siégeait qu'un seul conseiller protestant (art. 30 de l'édit) ; tandis que les secondes, établies en Languedoc, en Guienne et en Dauphiné, contenaient un nombre de magistrats protestants égal à celui des magistrats catholiques (art. 31, *ibid.*). On ignore les motifs qui déterminèrent l'adoption de cette disparité choquante, qui semble empreinte d'iniquité. Comment comprendre, en effet, que là où l'égalité de nombre entre magistrats protestants et magistrats catholiques était jugée nécessaire pour l'administration d'une bonne justice dans le midi de la France, elle cessât de l'être au nord? et ne serait il pas dérisoire d'alléguer que, dans cette dernière région, un unique magistrat protestant pouvait être envisagé comme capable de contre-balancer par sa seule individualité le concours de seize magistrats catholiques (art. 30) ? Quoi qu'il en soit, voici comment l'article 34 réglait les attributions et la compétence, tant des chambres de l'édit que des chambres miparties : « Toutes les dites chambres, composées comme dit est, connoistront et jugeront en souveraineté et dernier ressort par arrest, privativement à tous autres, des procez et différends meus et à mouvoir, esquels ceux de ladite religion prétendue réformée seront parties principales, ou garands, en demandant ou défendant, en toutes matières, tant civiles que criminelles, soient lesdits procez par escrit ou appellations verbales, et ce si bon semble ausdites parties, et l'une d'icelles le requiert, avant contestation en cause, pour le regard des procez à mouvoir ; excepté toutes fois pour toutes matières bénéficiales, et les possessoires des dixmes non inféodez, les patronats ecclésiastiques, et les causes où il s'agira des droits et devoirs, au domaine de l'Eglise, qui seront toutes traitées et jugées ès cours de parlement, sans que les dictes chambres de l'édict en puissent connoistre. Comme aussi nous voulons que pour juger et décider les procez criminels qui interviendront entre lesdicts ecclésiastiques et ceux de ladite religion prétendue réformée, si l'ecclésiastique est défendeur, en ce cas la connoissance et jugement du procez criminel appartiendra à nos cours souveraines, privativement ausdites chambres : et où l'ecclésiastique sera demandeur et celuy de ladite religion défendeur, la connoissance et jugement du procez criminel appartiendra par appel et en dernier ressort ausdites chambres establies. » Cet article ne cessa de fournir matière, dans le domaine judiciaire, administratif et gouvernemental, à une foule d'interprétations et de décisions restrictives qu'eurent à subir les protestants et dont on peut suivre les traces, soit dans les recueils de Bernard et de quelques autres compilateurs, soit dans la volumineuse collection de Filleau, intitulée *Décisions catholiques;* véritable arsenal dans lequel s'accumulent les armes que les présidiaux, les bailliages, les parlements, les gouverneurs, les intendants, le conseil du roi et le roi lui-même employèrent, à l'instigation du clergé, pour opprimer les protestants ; monument suranné de haine, d'astuce et d'intolérance, qui ne pouvait être placé sous un plus digne patronage

que celui de Michel Letellier, heureux d'en accepter la dédicace.— Les étroites limites de la présente notice ne permettent même pas d'esquisser ici l'histoire des chambres de l'édit et des chambres mi-parties. Qu'on veuille bien du moins constater qu'au terme de cette histoire se place le tableau des efforts faits au dix-septième siècle, par les représentants les plus autorisés du protestantisme français, pour lutter contre la suppression de ces chambres décrétée dans les conseils du monarque, et l'on entendra alors l'énergique et éloquent du Bosc, affrontant la présence de Louis XIV, lui adresser, dans une allocution solennelle (Legendre, *Vie du P. du Bosc, min. du St Ev.*, in-8°, 1694, p. 51 à 59), des paroles telles que celles-ci, qui s'appliquaient aussi bien aux chambres mi-parties qu'aux chambres de l'édit : « Sire, la douloureuse nouvelle de la suppression des chambres de l'édit nous cause des angoisses inconcevables... Sans ces chambres particulières à ceux de notre religion, la justice ne saurait leur être rendue en France sans soupçon, sans haine de la part des juges, sans faveur pour les catholiques; si bien que ruiner un tribunal si nécessaire, ce serait infailliblement retomber dans le mal que la prudence et la justice de Henri le Grand avaient voulu prévenir. En effet, les lois ont toujours permis de récuser les juges suspects... Ceux de notre religion regarderont toujours de cette manière les parlements, dont la plupart des juges ont une animosité implacable contre notre profession... Nous ne voyons rien dont les conséquences nous paraissent plus dangereuses, soit à l'égard des parlements, soit à l'égard des catholiques, soit à l'égard de ceux de notre communion (que la suppression des chambres de l'édit) ; car, pour les parlements, quelle justice en pourrons-nous attendre après cette suppression? Si, pendant que les chambres de l'édit subsistaient, ils se donnaient tant de licence, ils frappaient de si grands et si rudes coups, que sera-ce quand il n'y aura plus rien auprès d'eux et à leurs côtés pour leur retenir le bras?... Pour les catholiques, que jugeront-ils, Sire, dans tout le royaume, sinon que l'intention de Votre Majesté est de nous perdre, puisqu'ils verront abattre notre sauvegarde? Ils prendront indubitablement cette mauvaise impression, capable de les pousser aux dernières extrémités... Enfin, pour ceux de notre religion, il est certain, Sire, et ce serait trahir les intérêts de Votre Majesté que de le dissimuler, il est certain que cette suppression les jettera dans les frayeurs et dans les alarmes que tous les moyens imaginables ne sauraient jamais apaiser. Ils considéreront ce changement comme le signal de leur dernière ruine. Ils ne mettront plus de bornes à leurs craintes. L'édit est maintenant regardé par eux comme une digue faite pour leur sûreté. Mais quand ils verront faire à cette digue une si large ouverture, ils ne concevront plus rien qu'une chute de torrents et qu'une inondation générale ; tellement que, dans ce trouble et dans ces appréhensions, chacun d'entre eux tâchera sans doute à se sauver par la fuite : ce qui dépeupleroit votre royaume de plus d'un million de personnes dont la retraite feroit un insigne préjudice au négoce, aux manufactures, au labourage, aux arts et aux métiers, et même en toutes façons au bien

de l'Etat. » Louis XIV ne dissimula point l'émotion que lui causèrent ces paroles prononcées par « l'homme de son royaume qui parlait le mieux »; mais il n'en décréta pas moins la suppression des chambres de l'édit. On ne sait que trop comment, à la suite de la néfaste révocation de l'édit de Nantes, se réalisèrent les prévisions de du Bosc. — Voyez : 1° P. Lorride, *Sommaire des procès sur l'exéc. des édits de pacif.*, in-12, 1661 ; 2° *Décisions royales sur les principales difficultés de l'édit de Nantes*, in-12, 1659 ; 3° *Factum ou défense de ceux de la R. P. R. contre les mém. des agents généraux du clergé*, in-12, dix-septième siècle ; 4° P. de Beloy, *Confér. des édits de pacific.*, in-8°, 1659 ; 5° Bernard, *Explic. de l'édit de Nantes*, in-8°, 1666 ; 6° Filleau, *Décisions catholiques*, in-f°, 1668 ; 7° Cambon de Lavalette, *La Chambre de l'édit du Languedoc*, in-8°, 1872. J. Delaborde.

CHAMIER (Daniel). A propos de cet illustre théologien, Bayle, qui n'est pas prodigue d'éloges, dit : « On ne peut qu'être surpris que personne n'ait fait sa vie. Il n'y a au monde que les Français qui soient capables d'une telle négligence. » Cette vie est en effet particulièrement militante, elle est mêlée à tous les événements dramatiques de l'Eglise et de l'Etat, l'inflexible théologien est toujours armé en guerre contre les superstitions de Rome et contre les diplomaties et les violences de la cour. On en pourra juger par le très-rapide résumé qui suit : Daniel Chamier naquit en 1565. Son père, Adrien Chamier, était pasteur ; il embrassa le protestantisme et entra dans le ministère vers 1560, après un voyage à Rome, où les abus révoltants de la papauté entraînèrent sa conviction : il desservit plusieurs Eglises du Midi, mais c'est surtout à Montélimar que se passa la plus grande partie de sa vie pastorale. C'est dans cette Eglise de Montélimar que son fils Daniel lui succéda. Les études de Daniel Chamier ainsi que ses aptitudes paraissent fort sérieuses. Il fait ses humanités à Orange, professe, à seize ans déjà, la quatrième au collége de Nîmes, en 1583 il va étudier à Genève, sous Th. de Bèze, soutient deux thèses, est consacré et retourne dans sa patrie. On est plus que surpris (cette assertion, partout reproduite, est-elle bien certaine?) que le synode de sa province ait rejeté un tel candidat comme incapable, alors qu'il était muni des plus flatteuses attestations. Quoi qu'il en soit, le synode du Languedoc l'agréa comme pasteur, il desservit bon nombre d'Eglises dans le Midi, et fut appelé enfin à Montélimar. Sa science, son éloquence et la fermeté de son caractère le désignaient très-particulièrement pour être le représentant des Eglises dans les assemblées et dans les synodes. En 1596 il est envoyé par la province du Dauphiné au synode national de Saumur et à l'assemblée politique de Loudun, qui fut transférée successivement à Vendôme, à Saumur et à Châtellerault. Il n'est pas de synode, d'assemblée politique, de tournoi ecclésiastique où désormais nous ne trouvions le vaillant champion, très-cher au parti, très-désagréable à la cour, traité de mutin, de séditieux, rangé parmi ceux qu'on appelait « les fous du synode ». En 1598 il est au synode de Montpellier ; en 1600 discussion, à Nîmes, avec le P. Coton, en 1601 avec le P. Gaultier : cette même année il assiste au synode national de

Gergeau et à l'assemblée de Sainte-Foy. En 1603 il préside le synode de Gap, qui fit preuve de sagesse en certains articles ajoutés à la *Discipline*, mais qui excita une grande émotion en intercalant dans la confession de foi le fameux article XXI où le pape est déclaré « l'Antechrist, le fils de perdition. » En 1607 les Eglises du Dauphiné envoyèrent Chamier à la cour pour obtenir l'établissement d'un collége à Montélimar. Il faut lire l'attachant récit de ce voyage, qui donne l'idée la plus nette et la plus vivante des rapports des réformés avec Henri IV, de la position morale de Chamier, tenu toujours pour suspect et brouillon, et des habiletés du madré Béarnais (*Journal du voyage de M. Chamier en* 1607, *Bulletin de l'Histoire du Protest. français*, année 1854, p. 298 ss.). Le but du voyage fut atteint, l'école de Montélimar fut fondée. Elie Benoit (*Histoire de l'édit de Nantes*, vol. I, p. 446) et le *Memoir of Daniel Chamier* (Lond., 1852), qui assignent d'autres buts à ce voyage, sont à rectifier sur ce point. En 1611 Chamier est vice-président de l'assemblée politique de Saumur. En 1612 il préside le synode national de Privas. Deux faits particulièrement intéressants dans ce synode : un fait général, le serment d'union de tous les députés, en présence des menaces de l'avenir ; un fait spécial à notre héros : le synode accorde sa nomination comme pasteur et professeur à l'académie de Montauban. Arrivé à Montauban, le premier soin de Chamier fut de réorganiser l'académie, qui en avait, paraît-il, grand besoin. En 1619 synode de Vitré qui charge Chamier de rédiger, avec Dumoulin et Mornay, un projet d'union de toutes les Eglises et de se rendre au synode de Dordrecht, voyage qui ne put s'effectuer. Enfin en 1621 le mémorable siége de Montauban par l'armée royale. Le courage des assiégés est singulièrement soutenu par les exhortations et la foi intrépide de Chamier. Tous les jours il était sur la brèche, enflammant et consolant ses frères. Le 19 octobre 1621, à la défense du bastion du Paillas, il fut emporté d'un coup de canon. « C'est le jour de mon repos », avait-il dit le matin et d'une manière prophétique à ses collègues (*Relation du siége de Montauban*, p. 155). Ainsi finit héroïquement ce vaillant lutteur. « Il fut autant regretté de ses coréligionnaires, dit Scipion Dupleix, que s'ils avaient perdu une des meilleures places de sûreté qu'ils tinssent en France. » — L'œuvre littéraire et théologique de Daniel Chamier est, comme son œuvre ecclésiastique, essentiellement militante. Avant tout c'est une lutte contre la superstition ; sa science est la polémique. Il ne faudrait cependant pas prendre le change, comme l'ont fait quelques-uns, et s'imaginer que le rude athlète ne vaut que par la vigueur et par la roideur inflexible. Chamier est un savant, très-érudit, très-profond, de la bonne école, en même temps qu'un écrivain très-net, très-vif, emporté parfois : seulement sa grande science et son beau talent sont dirigés d'une façon presque exclusive contre les adversaires. Son caractère de polémiste nuit à sa réputation de savant. Certaines violences de langage, qu'on comprend aisément, ne doivent pas le faire classer dans la catégorie des lutteurs vulgaires. Il est inutile de s'arrêter à ses œuvres très-secondaires quand une œuvre capitale et qui les résume toutes sol-

licite notre attention. Il suffit de les indiquer : *Dispute de la vocation des ministres en l'Eglise réformée*, La Rochelle, 1596, polémique contre du Perron ; *Epistolæ jesuiticæ*, Gen., 1598 ; elles ont été réimprimées dans le *Corpus theologicum* : ces *Epistolæ jesuiticæ* et la *Disputatio de œcumenico pontifice*, Gen., 1601, étaient fort goûtées de Scaliger ; *La confession des disputes papistes*, Gen., 1600 ; *La honte de Babylone*, La Rochelle, 1612 : Babylone est toujours l'Eglise romaine dont il faut découvrir la honte ; *Corpus theologicum sive Loci communes*, Gen., 1653, petit in-fol. : c'est une sorte de dogmatique réformée, elle est inachevée, le chapitre sur l'Eglise manque ; elle fut publiée par son fils Adrien. Quelques écrits de polémique paraissent s'être perdus, surtout contre le jésuite Coton. D'après Hœnel, il y a à la bibliothèque de Metz une grammaire hébraïque manuscrite de Chamier, de 1615. Mais l'œuvre fondamentale de Chamier est le grand ouvrage intitulé : *Panstratiæ catholicæ, sive controversarium de religione adversus pontificios corpus, tomis quatuor distributum*, Gen., 1626, 4 vol. in-fol. Son fils Adrien édita l'ouvrage. Le synode de La Rochelle avait demandé à Chamier d'entreprendre ce grand travail. Le synode de Vitré vota 3,000 livres pour l'impression. 1° *Le titre*, qui indique nettement le but, *Panstratiæ catholicæ*. C'est une œuvre complète, universelle, un système entier. L'auteur ne se propose pas d'attaquer telle erreur romaine, de combattre tel docteur célèbre ; son ambition est plus haute, c'est l'ensemble des superstitions papistes dont il veut montrer la vanité, c'est l'organisme complet de ce grand corps qu'il veut détruire dans son principe et dans ses conséquences : il ne laissera rien dans l'ombre, et il opposera à tous les arguments invoqués les témoignages les plus directs, les plus complets de l'Ecriture, des Pères, de l'Eglise et de l'histoire. 2° *Le contenu*. Il y a dans l'ouvrage quatre parties. Première partie : l'Ecriture sainte. Seule elle est la règle de foi. Arguments tirés de la Bible et des Pères, réfutation des opinions romaines à ce sujet, erreur capitale de ce principe que le pape est souverain juge en matière de foi, exposé complet, savant, érudit des controverses soulevées dans le cours des siècles au sujet du canon des livres saints, des traductions en langue vulgaire, de l'autorité de la Bible, etc. Seconde partie : Dieu. Exposé du dogme de la Trinité, de l'incarnation du Fils de Dieu, de sa médiation seule nécessaire, de l'adoration due à Dieu et à Jésus-Christ. Naturellement exposé et réfutation des erreurs romaines, la médiation et le vicariat du pape, la suprématie de Pierre, le culte des saints, les images. Troisième partie : l'homme. Exposé de la chute et de la grâce, le péché, le libre arbitre, la prédestination et réfutation des faux moyens de salut, les œuvres, le matérialisme catholique, le monachisme, le purgatoire. Quatrième partie : les sacrements. Exposé des principes bibliques et réfutation de la vertu magique du sacrement. Il devait y avoir une cinquième partie sur l'Eglise. Le livre est resté inachevé. 3° *La méthode*. Elle est purement dialectique, syllogistique, mathématique. Un principe est posé à titre d'hypothèse. Il faut en tirer la conclusion rigoureuse. Si cette conclusion est absurde, le principe l'est *à fortiori*. Exemple : *Si omnes*

episcopi romani sunt regula fidei, ergo quidam scelerati essent regula fidei : at posterius est absurdum, ergo et prius. 4° *L'esprit.* C'est le calvinisme pur, l'orthodoxie rigoureuse de la Rochelle. Le dogme de la prédestination est le sens et l'inspiration de l'œuvre entière. Hors de la volonté de Dieu il n'y a rien, chercher le salut ou la damnation en dehors du décret éternel est anti-biblique et anti-rationnel. Tel est l'ouvrage dans son ensemble. Tel qu'il est, avec les erreurs inhérentes à son temps, il demeure un remarquable monument élevé à la gloire de l'Eglise réformée et un arsenal formidable et complet contre le catholicisme. La cinquième partie de l'ouvrage a été ajoutée par Alsted dans l'édition de 1629. Spanheim a publié un résumé de la *Panstratia* sous ce titre : *Chamierus contractus*, Gen., 1643. La famille des Chamier émigra plus tard en Angleterre. Ses descendants occupent encore aujourd'hui une place honorable dans l'Eglise et dans l'Etat. — Voyez : *Memoir of D. Chamier with notices on his descendants*, London, 1852 ; Bayle, art. *Chamier ;* Haag, *France protestante ;* Ch. Schmidt, *Encyclop.* de Herzog. A. Viguié.

CHAMOS. Voyez *Moab.*

CHAMPAGNE. Les premières semences de la Réforme furent jetées dans cette province par le flamand Nicolas Sticler, précepteur des enfants de Pierre Pithou et professeur au collége de Troyes (1539), mais il se vit bientôt obligé de fuir. Le curé Jean Dutec, qui avait embrassé les idées nouvelles, fut lui-même brûlé vif en juin 1543, en un lieu appelé *le Champ Harlot.* Il fut remplacé par le cordelier Morel, dont les prédications eurent un immense succès (1544), mais qui se rétracta quelques années après et devint un persécuteur acharné des évangéliques. A peu près vers le même temps, « un bon personnage, dit Bèze, nommé Séraphin, ayant commencé de dresser une belle assemblée à Langres, ville épiscopale des plus anciennes de France, fut surpris et, avec quatre autres, brûlé à Paris avec une admirable constance. » La défection de Morel ne découragea pas l'Eglise de Troyes. Elle eut la joie de voir son propre évêque, Antoine Carracioli, prêcher la Parole de Dieu (1550), et elle fut évangélisée par Michel Poncelet, dit le Picard, qui tint de maison en maison de petites assemblées secrètes, qu'il put continuer jusqu'en 1557, malgré la rétractation de l'évêque et les persécutions de Morel. Le supplice du colporteur évangélique Macé Moreau remplit momentanément l'Eglise de deuil. En 1558 elle fut visitée par le fondateur de l'Eglise de Paris, le pasteur Jean le Maçon, dit La Rivière, qui, pour encourager son zèle, lui envoya Girard de Courlieu. Ce pasteur organisa définitivement l'Eglise et contribua beaucoup à son extension. Deux ans après, Girard fut jeté en prison et condamné à être brûlé par le présidial de Troyes, mais, en ayant appelé au parlement de Paris, des cavaliers masqués le délivrèrent en chemin (1560). Il eut pour successeur Paumier, du Béarn, qui vint à Troyes en mars et se vit arrêter après la conjuration d'Amboise (1561). Jean Franelle, dit Dupuis, le remplaça et fit publiquement l'exercice près du cimetière de Saint-Pantaléon, puis dans un vaste local de la rue du Temple. Un second pasteur, étant devenu nécessaire,

fut envoyé de Genève (il s'appelait Jacques Sorel) ; puis un troisième, qui avait nom François Bourgoin, dit Dragon. L'évêque Carracioli, toujours réformé au fond du cœur, malgré sa défection, demanda à cette époque à entrer dans le saint ministère. L'Eglise, sur le conseil du célèbre Pierre Martyr, professeur de théologie à Zurich, qui passait à Troyes, accéda à son vœu, à la condition qu'il résignerait son évêché. Il y consentit, mais jusqu'à la fin il montra une conduite équivoque, dont il se repentit à sa dernière heure. Vers le même temps (1561), une Eglise fut fondée à Vassy, devenue bientôt célèbre par le massacre de huguenots inoffensifs qu'y fit le duc de Guise. Troyes députa aux protestants de ce lieu le pasteur Franelle, qui organisa l'Eglise et célébra la sainte cène le jour de Noël. L'édit de janvier, qui permettait l'exercice de la religion réformée en dehors des villes, contribua à l'extension de l'Eglise de Troyes. Elle s'assemblait à cette époque au lieu du tir à l'arquebuse. On y compta jusqu'à 9,000 auditeurs. Survint la première guerre de religion qui dispersa le troupeau. La population catholique brûla la chaire, pilla plusieurs réformés et en massacra quelques autres. Après l'édit de paix (19 mars 1563), le roi permit aux réformés de tenir leurs assemblées aux faubourgs de la ville, mais le duc d'Aumale, gouverneur de la Champagne, fixa de sa propre autorité leur lieu d'exercice à Céant-en-Othe, distant de huit lieues de Troyes. Après la paix du 8 août 1570 (fin de la troisième guerre de religion), l'autorité transféra l'exercice à Villenauze, situé à treize lieues de la ville, mais cette fois les protestants refusèrent de s'y rendre et obtinrent du seigneur Oudart la permission de s'assembler dans son château de Saint-Mards. La marquise Marie de Clèves leur accorda la même faveur en 1572 dans son château de l'Ile-au-Mont, situé à trois lieues de Troyes. La Saint-Barthélemy les décima. Mais ils purent se reconstituer après l'édit de Nantes et continuèrent de s'assembler à Saint-Mards. La Champagne, outre les Eglises de Vassy, Langres et Troyes, dont il a été parlé, comprenait encore celles de Vitry, Espence, Nettancourt, Voué, Imecour, Bar-sur-Seine, Aï, Sézanne, Heiltz-le-Maurupt, etc. Elles formaient le colloque de Champagne et ressortissaient à la province synodale de l'Ile-de-France, Champagne, Picardie et Brie. La révocation de l'édit de Nantes les ruina. Aujourd'hui les départements formés de la Champagne renferment dans leur ressort les Eglises de Troyes, Estissac, Reims et Châlons, rattachées aux consistoires de Meaux et de Sedan. — Voyez : Bèze, *Hist. ecclésiast.*; Ch.-L.-B. Recordon, *Le protestantisme en Champagne; Le Protestantisme en Champagne au seizième siècle* (*Bull. de la Soc. de l'Hist. du prot. franç.*, 1863, p. 349). E. ARNAUD.

CHAMPOLLION le jeune (Jean-François), égyptologue célèbre, né à Figeac en 1790, mort à Paris en 1832. Nommé professeur d'histoire à Grenoble en 1809, il puisa dans ses entretiens avec Fourier, membre de l'Institut d'Egypte, alors préfet de l'Isère, un goût très-vif pour l'étude des antiquités égyptiennes, et conçut le hardi projet d'expliquer les hiéroglyphes. Il communiqua en 1821 et 1822 à l'Académie des inscriptions et belles-lettres le fruit de ses recherches et, après

avoir visité les musées égyptiens de Turin et de Rome, il fut chargé en 1826 d'en organiser un semblable à Paris, et en fut nommé directeur. Il mourut à l'âge de quarante-et-un ans, d'une maladie qu'il rapporta d'un voyage en Egypte, accompli en 1828 et 1829. Champollion a composé un grand nombre d'ouvrages dont le plus important porte le titre : *L'Egypte sous les Pharaons*, ou *Recherches sur la géographie, la religion, la langue, les écritures et l'histoire de l'Egypte avant l'invasion de Cambyse*, Grenoble, 1814, 2 vol. in-8°. Nous citerons également ses *Observations sur les fragments coptes de l'A. et du N. T.*, publiés par Engelbreth à Copenhague, 1815, in-8°, et son *Précis du système hiéroglyphique des anciens Egyptiens*, Paris, 1824 et 1828. Le mérite particulier de Champollion, c'est la distinction qu'il a établie entre l'écriture *hiéroglyphique* proprement dite ou écriture sacrée, l'*hiératique* ou sacerdotale, et la *démotique* ou vulgaire. Il a reconnu en outre que les caractères hiéroglyphiques étaient employés, tantôt comme signes des choses, tantôt comme simples lettres. Champollion avait commencé à rédiger une *Grammaire* et un *Dictionnaire hiéroglyphique*, quand la mort l'enleva. L'Etat fit l'acquisition de ses manuscrits, qui furent publiés de 1834 à 1848.

CHANDELEUR, fête célébrée dans l'Eglise catholique le 2 février, en mémoire de la présentation de Jésus-Christ au temple et de la purification de sa mère. On la nomme ainsi à cause des cierges allumés que l'on porte ce jour-là à la procession pour rappeler que Jésus-Christ est la vraie lumière qui est venue pour éclairer toutes les nations, comme le dit Siméon dans le cantique que l'on chante à cette occasion. Les Grecs nomment cette fête *Hypante*, c'est-à-dire rencontre, parce que le vieillard Siméon et la prophétesse Anne rencontrèrent l'enfant Jésus dans le temple, au moment de sa présentation. Il est déjà fait mention de cette fête dans les sermons de Gélase Ier, qui occupa le siége de Rome en l'an 492, dans ceux de Cyrille d'Alexandrie, etc. Bède prétend qu'elle avait été instituée pour remplacer les lupercales des païens ; d'autres auteurs en attribuent l'institution au pape Vigile en 536, et veulent qu'elle ait été substituée à la fête de Proserpine, que les païens célébraient avec des torches ardentes.

CHANDELIER. Le rituel mosaïque ordonna de placer dans le tabernacle un chandelier d'or à sept branches qui pesait un talent (Exode XXV, 31 ss.). Salomon en mit dix semblables dans le temple de Jérusalem (1 Chron. VII, 49). Les pincettes et les mouchettes dont on se servait pour ces chandeliers étaient également d'or. Baronius (*Annales*, ad annum 58, n° 70) fait remonter l'usage des chandeliers d'or, d'argent ou d'autre métal, chez les chrétiens, aux temps apostoliques. Pendant la célébration de la messe il doit y avoir sur l'autel au moins deux chandeliers avec des cierges allumés.

CHANDIEU (Antoine de la Roche-), né en 1534, au château de Chabot, dans le Mâconnais, perdit son père dans son enfance. Elevé par un précepteur qui avait subi l'influence de la Réforme, il en accueillit de bonne heure les doctrines. Etant venu à Paris, il y assista aux réunions religieuses qui s'y tenaient secrètement. Plusieurs des jeunes gens qui

les fréquentaient se préparaient par de sérieuses études au ministère de l'Evangile ; Chandieu se joignit à eux, et l'Eglise qui s'était constituée à Paris en 1555 ne tarda pas à le donner pour collègue à Jean le Maçon, jeune avocat d'Angers, qu'elle avait choisi pour son pasteur. Il eut donc sa part des premières épreuves de cette Eglise ; aussi a-t-il pu dire plus tard : « Nous avons été affligés dès le commencement, et aussitôt que la Parole a été entre nous, la croix y a été aussi. » La persécution éclata, le 4 septembre 1557, avec une extrême violence par ce qu'on a nommé *la prise de la rue Saint-Jacques*. Une assemblée de trois à quatre cents personnes ayant été découverte vis-à-vis le collége du Plessis, cent trente-cinq furent conduites au Châtelet, et sept brûlées vives dans l'espace d'un mois. On attribue à Chandieu une *Apologie* qui fut imprimée alors pour la défense des prisonniers, et qu'il a insérée textuellement dans son *Histoire des persécutions et martyrs de l'Eglise de Paris* (p. 17-50). « Ce petit livre, y dit-il, fut d'un fruit inestimable et ôta à beaucoup de gens la mauvaise opinion qu'ils avaient de nos assemblées, et incita même les autres à faire plus diligentes enquêtes de notre doctrine. » Trois réponses y furent faites, réclamant de nouvelles poursuites contre les hérétiques. Elles ne se firent pas attendre, et il s'en fallut de peu que Chandieu n'en fût, au mois de mars suivant, l'une des victimes. Il était de retour depuis peu d'une mission qu'il venait d'accomplir à Orléans, où Ambroise le Balleur avait réclamé son assistance (Bèze, *Histoire ecclésiastique*, I, p. 111, 112), quand, se trouvant avec un autre ministre chez Jean Morel, au moment où l'on saisissait chez lui quelques livres suspects qu'il possédait, on les arrêta tous les trois. L'un d'eux se tira d'affaire en donnant de l'argent aux sergents, mais Morel et Chandieu furent menés au Châtelet. Le premier y est mort, et le second n'en serait probablement sorti que pour monter sur le bûcher, si le roi de Navarre, qui revenait de Fontainebleau, où il avait été féliciter Henri II de la prise de Calais, n'était allé dès le lendemain le réclamer comme étant de sa maison, avant qu'on eût pu constater que c'était un ministre. « Aussi, dit Bèze, eût été trop dommageable à l'Eglise de Dieu la perte d'un tel personnage, qui a depuis tant servi » (*ibid.*, I, p. 140). Peut-être est-ce après avoir procuré ainsi la délivrance de Chandieu, qu'Antoine de Bourbon le fit venir un jour de grand matin et s'entretint longuement avec lui, étant encore au lit, ainsi que Jean Macard le raconte dans une lettre à Calvin (*Bulletin de la Soc. d'Hist. du pr. fr.*, t. XXVI, p. 50). L'Eglise de Poitiers était troublée à cette époque par des disputes sur la doctrine. Chandieu fut envoyé auprès d'elle par l'Eglise de Paris, afin de prêter à son pasteur l'appui moral dont il pouvait avoir besoin. Des ministres du voisinage y vinrent conférer avec lui. Celui de Loudun raconta que son Eglise aussi ne jouissait plus de la paix, et comme ce mal pouvait s'étendre de proche en proche, ils en cherchèrent ensemble le remède. Une confession de foi et une discipline ecclésiastique, qui seraient dressées d'un commun accord par toutes les Eglises réformées de France, leur parut le meilleur moyen de maintenir l'union entre elles et dans leur sein. Chandieu fut chargé de prier l'Eglise de Paris de prendre les mesures nécessaires

pour la réalisation de ce vœu. Elle y consentit et convoqua à cet effet le premier synode national, qui s'ouvrit à Paris le 26 mai 1559, lendemain du jour fixé pour l'arrivée de ses membres (Bèze, *Hist. eccl.*, I, p. 172). D'après la discipline qui y fut adoptée, les députés des Eglises d'une même province devaient se réunir au moins une fois l'an en synode provincial, et celles rapprochées les unes des autres plus souvent encore en colloque. Les pasteurs et les surveillants de Paris se multiplièrent pour procéder à cette organisation. Chandieu en particulier se transportait, dans ce but, tantôt dans un lieu, tantôt dans un autre. Les réformés comprirent si bien l'importance qu'il y avait pour eux à se constituer, que le nombre des Eglises s'accrut rapidement. Après la mort d'Henri II (10 juillet 1559), ceux de Paris essayèrent sous François II, alors que les Bourbons et les Guises se disputaient le pouvoir, de se rendre la reine-mère favorable. On était au plus fort des persécutions. Ils lui adressèrent, vers la fin d'août, pendant un séjour qu'elle fit au château de Villers-Cotterets, deux lettres qui furent assez bien accueillies pour que l'amiral de Coligny, la voyant souvent dans une grande affliction à cause de la perte qu'elle venait de faire de son mari, ne craignît pas de lui conseiller d'entrer en rapport avec un ministre de l'Eglise réformée, qui saurait mieux, lui disait-il, la consoler que les moines (Regnier de la Planche, *Hist. de l'estat de France sous François II*, p. 67). Quelques jours après, Catherine de Médicis exprima formellement à madame de Roye, belle-mère du prince de Condé, le désir qu'elle avait d'entendre Chandieu, « duquel on parle tant, » pourvu qu'il vînt dans le plus grand secret, et elle indiqua comment cela pouvait se faire. « Sur-le-champ madame de Roye nous le fit savoir par un exprès à cheval, écrit François Morel à Calvin le 11 septembre. Dans le consistoire qui fut aussitôt convoqué, on débattit longtemps le pour et le contre ; enfin La Roche-Chandieu, ayant courageusement déclaré être prêt à faire cette démarche, on décida d'essayer ce qu'il pourrait obtenir de la reine. Après avoir invoqué l'aide du Seigneur, nous l'avons donc laissé partir, ce qui m'a plongé dans une grande anxiété » (Lettre citée par Coquerel, *Précis de l'Hist. de l'Eglise réfor. de Paris*, p. 15). Chandieu se rendit, à l'époque du sacre de François II, ainsi que la reine l'avait prescrit, dans un village près de Reims et il y demeura un jour entier, attendant qu'elle le fît appeler ; mais au dernier moment elle craignit que cela ne fût remarqué, et il dut retourner à Paris sans l'avoir vue. « Dès lors, dit un historien contemporain déjà cité, ceux de la religion perdirent l'espérance qu'ils avaient conçue de cette princesse, laquelle leur fit beaucoup de maux en lâchant la bride aux persécutions incontinent après émues contre eux » (*Histoire de l'estat de Fr. sous François II*, p. 68). Ce ne furent, à la fin de 1559 et au commencement de 1560, que saccagements de lieux d'assemblées, qu'arrestations, qu'exécutions à mort. Les réformés exaspérés eurent recours alors à la prise d'armes, connue sous le nom de *tumulte d'Amboise*, dont La Renaudie fut le chef apparent et Condé le chef secret. Les Guises, averti du complot, le firent échouer ; mais la reine-mère, craignant de nouveaux troubles, se souvint de Chandieu et le fit appeler pour la second

fois, désirant avoir son avis sur ce qu'il était possible de faire pour procurer un état paisible aux réformés, sans qu'il en résultât d'inconvénient pour le parti contraire. Le consistoire de Paris se contenta de lui envoyer un mémoire qu'elle fit remettre aux Guises, ayant été surprise par Marie Stuart pendant qu'elle le lisait. Les Eglises étaient menacées d'une affreuse désolation quand François II mourut, le 5 décembre 1560. La première année du règne de Charles IX, son successeur, fut marquée par l'abolition de la peine de mort pour le crime de simple hérésie ; la seconde s'ouvrit par le célèbre édit de janvier 1562, qui permettait aux réformés, sous de certaines restrictions, le libre exercice de leur religion. Deux mois après, le massacre de Vassy remit tout en question ; puis éclata la guerre civile. Le poëte Ronsard choisit ce moment pour publier, en deux séries, six *Discours sur les misères de ce temps*. Ceux de la première série sont adressés à la reine-mère et au roi son fils ; le dernier est une *Remontrance au peuple français*. Tous les maux de la France y sont attribués à l'hérésie, monstre qui armait selon lui le frère contre le frère. Chandieu, qui venait de présider à Orléans le troisième synode national, prit aussitôt la plume pour lui répondre sous le pseudonyme de *Zamariel*, qui signifie *Chant de Dieu* en hébreu. Remontant à la conjuration d'Amboise, il soutient qu'elle a été entreprise par des *gens de vertu*,

> Pour retirer leur roi de son pressant danger,
> Et pour le garantir du joug de l'étranger,
> De ces tyrans jumeaux, desquels l'audace extrême
> Fait que la France encor se déchire elle-même.

Ce n'est donc pas l'hérésie, mais l'ambition de la maison de Lorraine, qu'il faut accuser de ces maux. La *Réponse aux calomnies contenues aux Discours de Pierre Ronsard* se termine par quelques vers satyriques sur la *Métamorphose de Ronsard en prêtre*, que Senebier a cru être une pièce distincte. On a imprimé à la suite, en 1563, deux autres *Réponses aux calomnies*, par B. de Mont-Dieu, que l'on suppose être Jacques Grévin. La paix d'Amboise, conclue le 19 mars 1563, assura aux réformés le droit d'exercice de leur culte en des lieux déterminés. Chandieu, consulté par Condé avant la signature du traité, insista pour qu'il exigeât le rétablissement pur et simple de l'édit de janvier, et les nombreux ministres qui se trouvaient avec lui à Orléans furent de son avis ; mais Condé, convaincu, comme il l'écrivit à la reine Elisabeth, qu'on n'aurait pas assez de ministres pour le célébrer partout où il était autorisé, passa outre. Ceux mêmes qui en avaient d'abord paru mécontents, et Coligny était du nombre, finirent par se montrer satisfaits de ce qu'on avait obtenu ; et Bèze, avant de retourner à Genève, déclara dans une réunion solennelle que si l'on n'avait pas reconquis pour les consciences et la religion une liberté aussi ample qu'on pouvait le désirer, elle était telle cependant qu'il fallait en rendre grâce à Dieu. La guerre civile était donc finie quand le quatrième synode national se réunit au mois d'août, à Lyon, sous la présidence de Pierre Viret. On y prit cette résolution à laquelle nous sommes redevables de la connaissance des faits les plus importants de l'histoire religieuse du

seizième siècle : « Les Eglises seront averties de faire un recueil fidèle de tout ce qui est arrivé de plus remarquable aux lieux de leur ressort, et d'en envoyer les relations à nos révérends frères de Genève avec toute la diligence possible. « Ces relations devaient servir à former l'*Histoire des martyrs*, publiée par Crespin, et c'est sans doute à la suite de cette invitation que Chandieu composa son *Histoire des persécutions et martyrs de l'Eglise de Paris depuis* 1557 *jusques au temps de Charles IX*, qu'on retrouve tout entière dans l'édition de 1570 du martyrologe de Genève. Il l'avait d'abord fait paraître séparément (Lyon, 1563). C'est un volume de cinq cents pages, sans nom d'auteur, mais où se trouvent deux sonnets *sur la constance des fidèles martyrs de notre Seigneur Jésus-Christ desquels il est fait mention en ce livre*, signés de ce nom de Zamariel, que Chandieu avait pris en répondant à Ronsard. Il indique, dans une longue épître : *A l'Eglise de Dieu qui est à Paris*, les deux motifs principaux qui lui ont fait entreprendre ce recueil. L'un est que si Dieu leur accorde maintenant quelque relâche, il faut cependant s'attendre à de nouvelles épreuves : « Les exemples des saints martyrs, dit-il, ont toujours servi aux autres pour leur donner courage de marcher hardiment en leur vocation. Or, sans que vous alliez chercher bien loin ces exemples, vous en avez de domestiques en ce recueil, et autant excellents qu'il y en eut jamais. Quand il plaira à Dieu recommencer nos afflictions et nous ramener aux combats, regardons à cette nuée si épaisse de martyrs qui nous environne. » L'autre motif de Chandieu, c'est qu'il a voulu fournir aux persécuteurs le moyen de revoir la cause des persécutés, et de reconnaître de quelle moisson riche et abondante le sang qu'ils ont versé a été la semence : « Ce qui était couvert et caché entre peu de personnes et entre quelques anglets de la France, maintenant est répandu partout et en pleine lumière. Pour un qu'on fait mourir, plusieurs mille croient. » Il affirme n'avoir rien inséré dans son livre « qu'il n'ait eu de la main même de ceux qui sont morts, ou appris de leur bouche quand il les a visités en prison, ou extrait des registres des greffes, ou vu de ses yeux, ou reçu de fidèles témoins.» On ne trouve nulle part des détails aussi complets sur le procès d'Anne du Bourg et sur sa mort. — Chandieu présida en 1564 le synode provincial assemblé à La Ferté-sous-Jouarre; mais il cessa vers cette époque d'être attaché comme pasteur à l'Eglise de Paris. Peut-être avait-il été trop en évidence pour pouvoir y demeurer sans péril. Retiré dans le Mâconnais, où il avait hérité des biens de son frère aîné, tué à la bataille de Dreux, il se partagea entre les Eglises du Lyonnais et de la Bourgogne, se préparant en outre par de patientes études à servir la cause de la Réformation comme professeur et comme écrivain. On s'était occupé, dans le synode d'Orléans qu'il avait présidé, d'un livre de Jean Morelly, intitulé : *Traité de la discipline et morale chrétienne*, où il soutenait, sur l'organisation et le gouvernement de l'Eglise, des principes différents de ceux des Eglises réformées, et de nature, par conséquent, à y porter le trouble, bien que l'auteur, ainsi qu'on le reconnut, fût d'accord avec elles sur les principaux articles de la foi. Le sujet fut repris en 1565 dans un synode national tenu à Paris ; le

livre de Morelly y fut condamné comme attribuant le gouvernement de l'Eglise au peuple, et tendant à y introduire « une conduite tumultueuse et pleine de confusion populaire, dont il s'ensuivrait beaucoup de grands et scandaleux inconvénients. » On l'invita donc à s'assujettir à l'ordre établi et à ne rien publier désormais qui fût contraire ni à la discipline en usage, ni « au traité qui pourrait être fait et mis en lumière dans la suite pour la confirmer. » Il s'agit évidemment ici du traité que Chandieu publia en 1566, sans nom d'auteur, sous ce titre : *La Confirmation de la Discipline ecclésiastique observée és Eglises réformées du royaume de France, avec la Réponse aux objections opposées à l'encontre;* et l'on ne saurait guère douter, d'après la manière dont il y est fait allusion, qu'il n'ait été composé à la demande du synode. Chandieu y répond à diverses classes d'adversaires : 1° à ceux qui ne veulent pas du tout de discipline ; 2° à ceux qui préfèrent celle de l'Eglise romaine pour la vocation des ministres; 3° à ceux qui s'ingèrent au ministère sans y être légitimement appelés; 4° à ceux qui veulent établir une autre discipline que celle reçue dans les Eglises réformées. Dans cette dernière partie, il ne combat pas seulement les idées de Morelly, mais aussi la proposition faite par plusieurs Eglises, en particulier par celle de Sens, et rejetée par le cinquième synode, d'établir, à côté de chaque consistoire, un second conseil, spécialement chargé de la direction des affaires ecclésiastiques. « Que tant ceux qui conduisent et gouvernent l'Eglise que tout le peuple en général, dit Chandieu, se gardent de deux extrémités, l'une desquelles est l'ambition des conducteurs, et l'autre est la licence désordonnée et confusion du peuple » (p. 224). Voilà une vérité qui est de tous les temps ; mais on ne reconnaîtra pas ce caractère au vœu par lequel l'auteur termine son livre : « Que Dieu dispose tellement le cœur du roi notre souverain seigneur et de tout son conseil, que, considérant notre discipline être entièrement fondée en l'expresse parole de Dieu et en l'usage de l'ancienne Eglise, il la confirme par son autorité, à l'exemple de Constantin, Théodose et autres empereurs et monarques chrétiens, desquels la mémoire est accompagnée d'une gloire et louange perpétuelles » (p. 235). Morelly ayant publié une *Réponse à la Confirmation de la Discipline* et trouvé des auxiliaires en Pierre Ramus, Bergeron et du Rosier, ce qui agrandit le débat, le synode national de Nîmes confia à une commission, dont Chandieu faisait partie, le soin d'examiner leurs écrits, et de les réfuter s'il s'y trouvait des arguments auxquels il n'eût pas encore été répondu. Ceci se passait en mai 1572. Les déplorables événements qui eurent lieu quelques mois après ne permirent pas de donner suite alors à cette résolution. L'affaire fut reprise en 1578 au synode de Sainte-Foy. Il adjoignit trois ministres, Jean d'Estre, Pierre Merlin et Gabert, à Chandieu, pour revoir sa *Confirmation de la Discipline*, y donner leur approbation, la dédier, avec une préface, à l'Eglise et en hâter la réimpression (Aymon, *Tous les synodes nationaux*, I, p. 132). On ne connaît cependant pas de seconde édition de ce livre. Chandieu avait assisté en 1571 au célèbre synode de La Rochelle présidé par Théodore de Bèze. Le formulaire pour l'imposition des

mains aux ministres qui y fut adopté, a été rédigé par lui. On y décida, à la demande de Bèze, de charger quelques personnes de répondre « à tant d'auteurs qui publient des livres contre la doctrine réformée, » et de faire imprimer leurs écrits avec ou sans les noms des auteurs. Les livres des adversaires devaient être envoyés, de toutes les provinces, au colloque de Beauvoisis, qui reçut la mission de choisir, sur une liste de théologiens dressée par le synode, ceux à qui les diverses réponses à faire seraient confiées. Chandieu s'était déjà fait connaître en 1567 comme controversiste par sa réfutation du livre d'un moine, Claude de Saintes, intitulé : *Examen doctrinæ calvinianæ et besanæ de Cœna Domini.* Son nom fut naturellement porté sur la liste, et peut-être est-ce là ce qui a été l'occasion des nombreux ouvrages de polémique religieuse qu'il a composés pendant les quinze dernières années de sa vie. Après la Saint-Barthélemy, il réussit à sortir de France avec sa famille, et il se présenta, le 15 septembre, accompagné de vingt ministres fugitifs comme lui, à la Compagnie des pasteurs de Genève. Il ne se fixa toutefois dans cette ville qu'après avoir occupé pendant plusieurs années une chaire de professeur à Lausanne, et y fut alors agrégé au corps pastoral. — Ses ouvrages de théologie ont tous été écrits en latin, mais quelques-uns d'eux ont été traduits en français. Publiés la plupart sous le pseudonyme de *Sadeel* (*Champ de Dieu*), ils ont été réunis après sa mort par Jean de Chandieu, l'aîné de ses fils, en un volume in-folio, Genève, 1592, sous ce titre : *Ant. Sadeelis Chandæi, nobilissimi viri, Opera theologica.* On en cite cinq éditions, dont la dernière est de 1620. Senebier donne la table des ouvrages compris dans ce recueil ; mais les dates qu'il indique comme celles de leur première publication ne sont pas toujours exactes. Le discours de Jacques Lect sur la vie de Chandieu, *Oratio de vita Antonii Sadeelis*, qui en est l'introduction, a aussi été imprimé séparément (in-8°, 1593). Les auteurs de la *France protestante* y ont relevé plusieurs erreurs. La méthode suivie par Chandieu dans ses écrits de controverse est résumée en tête de quelques-uns d'entre eux par ce sous-titre : *Theologica et scholastica tractatio.* Quatre sont destinés à réfuter les livres du jésuite espagnol François Torrès, plus connu sous le nom de Turrien, en latin *Turrianus*, qui fut envoyé par Pie IV au concile de Trente. Deux autres sont dirigés contre Gregorio de Valentia, l'un des plus ardents controversistes catholiques du seizième siècle, qui était du même pays et appartenait au même ordre. S'il faut en croire ses biographes, sa mère, étant enceinte, imagina qu'elle était grosse d'un petit chien, qu'elle prétendait entendre aboyer continuellement. Ils ajoutent qu'on vit depuis dans ce rêve d'une femme malade l'annonce du zèle infatigable de Gregorio contre les novateurs. Les livres de ces deux étrangers fournissaient aux prêtres français leurs principales armes contre la réforme ; on peut donc supposer que Chandieu fut spécialement chargé de les combattre, en vertu de la résolution synodale dont il a été parlé. Ces travaux de cabinet furent plus d'une fois interrompus par des causes diverses. Ainsi, à la suite de la détermination prise à Francfort en 1577, dans une assemblée convoquée par le prince palatin Jean-

Casimir, de dresser une confession de foi uniforme qui pût être la confession générale et commune de tous les protestants, le synode de Sainte-Foy décida en 1578 que ce projet de symbole, qui devait être examiné, lorsqu'on en aurait reçu communication, par tous les synodes provinciaux, le serait, en outre, « par quatre ministres les mieux versés dans les affaires ecclésiastiques, » et Chandieu était l'un d'eux (Aymon, I, 132). Ils se réunirent dans ce but ; de longues négociations eurent lieu, et si elles furent abandonnées, ce ne fut qu'après que Chandieu eut été chargé, en 1583, par le synode de Vitré, de se rendre en Allemagne, muni de lettres, rédigées avec le concours de Duplessis-Mornay, pour les princes et les théologiens protestants, afin de voir s'il serait possible de former un accord entre les Eglises des deux pays, peut-être avec la pensée secrète d'opposer une Union protestante à la Sainte-Union catholique, qui existait depuis 1576. Il n'est pas certain cependant que ce voyage ait eu lieu. En 1585, la Ligue était devenue si puissante qu'elle osa demander l'exhérédation du premier prince du sang, Henri de Bourbon, roi de Navarre depuis la mort de son père. Henri III venait de signer avec le duc de Guise le traité de Nemours, et, en exécution de ce traité, d'ordonner à tous les ministres de sortir du royaume dans le délai d'un mois, et à tous les réformés d'abjurer ou d'émigrer avant six mois, sous peine de confiscation des biens et de mort. C'est alors qu'Henri de Bourbon prit les armes, appelant à lui « tous les vrais Français, sans acception ni exception de la religion, » pour la défense de l'Etat contre les princes lorrains. Quatre ministres étaient de service auprès de lui par quartier. Chandieu était du nombre, et c'était son tour en ce moment-là (*Mémoires de Duplessis-Mornay*, III, p. 236). Comme on sommait les réformés d'abjurer, des moines de Bordeaux s'avisèrent de faire imprimer, avec l'approbation d'Antoine de Sansac, leur archevêque, pour servir de formule d'abjuration, une profession de foi en soixante-trois articles, en tête de laquelle il était dit que nul ne serait réconcilié avec l'Eglise romaine qu'il n'y eût souscrit. Chandieu employa les loisirs qu'il avait au camp du roi de Navarre à répondre, point par point, à cette pièce. « Il y a quatre ans, dit-il en 1590, dans une épître jointe à la seconde édition de cet ouvrage, dont la première édition est inconnue, que je fis une réponse à un libelle diffamatoire publié, sous le nom de profession de foi, par les moines de Bordeaux contre les Eglises réformées de France, lesquels, ne se contentant pas de calomnier notre confession de foi, avaient encore étendu leurs calomnies sur plusieurs docteurs de notre religion. Or, depuis, ayant vu que ces calomnies monacales se sont amplement épandues par tout le royaume, j'ai pensé être de mon devoir de faire réimprimer notre réponse à icelles, afin, s'il est possible, que l'antidote soit aussi familier que le poison. » Pour que la réponse de Chandieu pût servir à la multitude des réformés à fermer la bouche aux convertisseurs, il était nécessaire qu'elle fût écrite en français. Aussi est-il probable, bien que quelques bibliographes aient pensé le contraire, que les éditions latines qu'on en a données n'en sont que la traduction, au lieu d'être l'ori-

ginal. Chandieu était en 1586 auprès du roi de Navarre, ainsi que cela résulte de lettres de Duplessis-Mornay (III, p. 487 et 495). Il s'y trouvait encore lorsque la bataille de Coutras fut livrée, le 20 octobre 1587, et c'est lui et le ministre Damours qui firent la prière avant que les deux armées en vinssent aux mains. A son retour à Genève, où on lui donna la bourgeoisie en 1589, Chandieu y reprit ses fonctions de pasteur, et y ajouta celles de professeur d'hébreu, qu'il remplit avec distinction et sans salaire (Senebier, *Histoire littéraire de Genève*, I, p. 322). Il est mort dans cette ville, le 23 février 1591, à l'âge de cinquante-sept ans.

H. LUTTEROTH.

CHANNING (William Ellery), pasteur et théologien américain, né le 7 avril 1780, à Newport, dans cet Etat du Rhode-Island qu'avait illustré au dix-huitième siècle Roger Williams par l'introduction d'une complète tolérance dans l'Eglise comme dans la société civile, dans les mœurs aussi bien que dans les lois. Ses ancêtres avaient fait partie de cette héroïque émigration puritaine qui avait cherché dans les solitudes du Nouveau-Monde un asile contre les persécutions de Charles II; son père, jurisconsulte estimé, étant mort de bonne heure, le soin de son éducation incomba soit à sa mère, Lucy Ellery, une femme d'un mérite supérieur, soit à son aïeul, M. William Ellery, un ancien soldat de la guerre de l'Indépendance, qui siégea longtemps avec distinction dans les congrès de Washington et du Rhode-Island. Tous deux exercèrent sur le jeune homme une forte et saine influence. Channing, après s'être fait remarquer au collége d'Harward (1797-1798) moins encore par ses précoces et brillantes aptitudes que par l'amabilité et le sérieux de son caractère, son ascendant sur ses condisciples et avoir rempli pendant une année les fonctions de précepteur chez un riche planteur virginien, M. Randolph, se rendit en 1801 à Cambridge, où il suppléa par ses recherches et ses méditations personnelles à la pauvreté, à la routine de l'enseignement universitaire. En 1803 il prononça son premier sermon dans une chapelle unitaire de Boston; en 1804 il fut nommé pasteur de la congrégation de Federal-Street qu'il édifia pendant trente-huit années par ses discours et son exemple. Peu d'événements extérieurs signalèrent cette vie heureuse et paisible qui, sauf un voyage en Europe (Angleterre, France, Suisse, Italie, 1822), entrepris dans un but hygiénique, s'écoula presque tout entière dans l'Athènes américaine. La véritable biographie de Channing consiste dans les idées religieuses qu'il a défendues et propagées, ses luttes contre les esclavagistes, ses efforts pour améliorer la condition matérielle des classes pauvres et pour élever leur niveau moral. Malgré la brièveté de son séjour dans l'Ancien Monde, il n'avait cessé de suivre avec un sympathique intérêt son développement intellectuel et social; on est frappé à cet égard de la sagacité, de la rectitude de ses jugements, lorsqu'on lit sa correspondance avec miss Martineau, MM. de Gérando et de Sismondi. Channing se vit contraint par la faiblesse de sa santé de se démettre peu à peu de ses fonctions pastorales, de se retirer à de fréquentes reprises dans une villa des environs de Newport, de ne faire plus entendre qu'à de rares intervalles dans la chapelle de Federal-

Street sa voix éloquente et vénérée ; mais il se consola de ne plus visiter les pauvres en tenant dans sa maison des réunions de piété hebdomadaires, puisque, selon un mot profond de Coleridge, il avait à la fois l'amour de la science et la science de l'amour. La mort le surprit le 2 octobre 1842, à Bennington, dans l'Etat de Vermont, pendant un voyage qu'il faisait avec la famille Sedgwick dans la vallée de la Susquehannah. Sa foi, sa sérénité habituelles ne l'abandonnèrent pas un seul instant : il continua à s'entretenir avec ses amis du royaume de Dieu, de la vie éternelle et se fit lire peu d'heures avant sa mort les béatitudes qui ouvrent le sermon sur la montagne. Sa mort fut envisagée à Boston comme un deuil public ; des chrétiens de toutes les confessions assistèrent à ses funérailles, afin de rendre un dernier hommage au pasteur qui s'était toujours élevé au-dessus des sectes, des partis et les avait tous embrassés dans son fervent amour. — Instruit dans la foi orthodoxe, Channing avait compté parmi ses maîtres le plus célèbre docteur puritain de son temps, Hopkins ; mais il se sentit de bonne heure repoussé par le dogme des peines éternelles, et dès son séjour à Cambridge il s'achemina graduellement par la réflexion personnelle vers cet unitarisme dont il mérita plus tard d'être nommé l'apôtre par son zèle et son éloquence. Les idées importées à la fin du dix-huitième siècle de la Grande-Bretagne en Amérique par Priestley, professées par Franklin, se dépouillèrent sous son influence de leur sécheresse, de leur prosaïsme primitifs, et revêtirent un caractère plus intime, plus attractif, plus religieux. Channing lui-même répugnait à s'inféoder à aucun parti : si attaché qu'il fût à l'unitarisme, il prétendit ne jamais émettre que ses convictions personnelles et ne contesta point aux autres la liberté qu'il revendiquait pour lui-même avec une jalouse sollicitude (*Les Credos et les Confessions de foi ; Considérations sur le système d'exclusion et de dénonciation en religion*, 1815 ; *Le ministère chrétien*, 1826 ; *La grande fin du christianisme*, 1828 ; *L'Eglise*, 1841). La tolérance de Channing ne se démentit jamais, même à l'égard des opinions qui lui étaient le plus antipathiques. En 1833 un journal de Boston, *l'Examinateur*, avait été condamné par les tribunaux pour avoir ouvertement prêché l'athéisme, la négation de Dieu, constituant d'après le verdict une violation de la loi. Channing n'hésita pas à signer une pétition au gouverneur du Massachussets contre un jugement qui lui paraissait attentatoire aux droits civils et religieux, et soutint que l'autorité du christianisme ne pouvait qu'être affaiblie par l'appui du bras séculier, la condamnation officielle des doctrines adverses. L'année suivante il ne s'éleva pas avec moins de force du haut de la chaire contre une émeute qui avait abouti à la destruction d'un couvent sur le mont Benedict. L'Eglise romaine rencontra toujours en Channing un juge sympathique. L'admiration qu'il professait pour Fénelon, les nobles souvenirs qu'avait laissés Cheverus aux Etats-Unis, l'avantage qu'y possédait le catholicisme d'être, au lieu de la majorité, une secte quelquefois traitée avec une extrême rigueur, ne le disposèrent pas seulement à l'indulgence, mais faussèrent son jugement par l'oubli des leçons de l'histoire. C'est ainsi, pour ne citer qu'un exemple, qu'il salua l'aurore d'un progrès dans le

premier mouvement d'Oxford et les *Traités pour le temps* du docteur Newman. Pour apprécier dans le domaine théologique Channing à sa juste valeur, il convient de voir en lui moins un érudit ou un métaphysicien, un savant familier avec toutes les délicatesses critiques ou l'auteur d'un système original, harmonieux dans toutes ses parties, qu'un pasteur judicieux et cultivé, un réformateur religieux. Les travaux de l'Allemagne contemporaine lui demeurèrent étrangers ; son bon sens un peu froid nuisit à sa pénétration historique et l'empêcha de comprendre dans leur poétique grandeur les dogmes traditionnels. Channing répugnait aux idées maîtresses du calvinisme et rejetait la Trinité, l'expiation vicaire, la corruption radicale de l'homme, les peines éternelles, mais il manquait pour sa christologie d'une base solide et se contentait d'un Jésus dépourvu tout ensemble d'une véritable humanité et d'une complète divinité. Il partageait également, pour l'inspiration de la Bible, l'authenticité et l'infaillibilité des livres saints, les préjugés des unitaires, plus hardis que les orthodoxes sur le terrain du dogme, mais tout aussi ingénieux pour plier au gré de leurs secrets désirs les textes qui ne concordaient pas avec leurs thèses favorites. La prophétie et le miracle restèrent à ses yeux les deux colonnes de la foi, et il se servit avec une entière confiance des arguments employés par Lardner, Paley et les latitudinaires de la Grande-Bretagne contre les déistes du dix-huitième siècle. Il serait cependant injuste de transformer Channing en un irréconciliable adversaire de la théologie moderne, d'établir un absolu divorce entre lui et Théodore Parker, comme l'a essayé M. Emile de Bonnechose (*Revue chrétienne*, 1867). Dans un remarquable passage de son sermon sur le *Ministère chrétien*, il donne aux preuves internes la préférence sur les arguments surnaturels et insiste avec une éloquente perspicacité sur l'accord qui règne entre le christianisme et les plus généreuses aspirations de la conscience humaine. Sous le rapport théologique, les vues de Channing offrent une singulière analogie avec celles de l'ancien libéralisme : il appartient à la même famille spirituelle qu'Arnold, Bunsen, Samuel Vincent. La valeur du christianisme repose moins, à ses yeux, sur tel ou tel dogme particulier que sur son principe générateur : il recherche ce qui unit plutôt que ce qui divise. M. Laboulaye a pu l'appeler à bon droit un rationaliste chrétien, puisqu'en matière de foi la conscience demeure pour lui l'autorité suprême (*Preuves du christianisme ; La liberté spirituelle*, 1830 ; *Le caractère du Christ ; Le christianisme est une religion raisonnable ; Le christianisme unitaire*, 1819). Les plus belles pages de Channing sont moins scientifiques que religieuses, et traitent de la vraie piété, tout opposée, suivant lui, à l'idéal que s'en formaient les puritains ; de la vie future, de l'Eglise universelle. L'optimisme chrétien les illumine de sa douce et chaude lumière ; le pasteur de Boston fut la preuve vivante d'une doctrine qu'il se plaisait à développer dans ses discours : « Le ciel est en nous, les plus sages sont les plus heureux. » « L'existence, écrivait-il dans la dernière année de sa vie terrestre, est vraiment une bénédiction pour nous. Quel monde serait le nôtre si je pouvais voir les autres aussi heureux que nous ! Plus je vis et plus je vois la

lumière qui perce au travers des nuages. Je suis sûr que le ciel est là-haut ! » — Channing, quoiqu'il n'ait jamais pris une part directe aux affaires publiques, les jugeait avec le même franc et solide libéralisme qu'il apportait à l'examen des problèmes religieux. Dès son enfance il s'était nourri au sein de sa famille des exploits de Washington et de La Fayette, des glorieux souvenirs de la révolution américaine. Lorsqu'il quitta le collége d'Harward, il transforma, malgré la défense du recteur, son discours d'adieu en un bouillant panégyrique des déclarations de 1789. Le despotisme de Napoléon rencontra en lui un énergique et persévérant censeur (discours de 1814 ; lecture sur la guerre, 1839). La révolution de 1830 le remplit d'enthousiasme et il se sentit pressé de communiquer du haut de la chaire les espérances dont débordait son cœur. La froideur de la jeunesse l'affecta péniblement, et un jour qu'il rencontrait à Harward un de ses amis, il lui dit avec un ton sarcastique qui ne lui était pas habituel : « Eh bien ! monsieur, êtes-vous aussi trop vieux, trop sage, comme les jeunes gens du collége, pour avoir quelque enthousiasme à témoigner aux héros de l'Ecole polytechnique ? — Monsieur, lui répondit son interlocuteur, vous me semblez être le seul jeune homme que je connaisse. — Toujours jeune pour la liberté, s'écria Channing d'une voix vibrante, en pressant chaleureusement la main de son ami. » Tout changement politique était, dans la pensée de Channing, inséparable d'une transformation religieuse ; une nation n'était réellement affranchie que lorsqu'elle professait un christianisme sérieux, éclairé. « Pas de civilisation sans christianisme, » telle fut la thèse qu'il développa dans ses beaux sermons sur *La liberté spirituelle*, *La religion envisagée comme principe social*. Sans être un orateur dans le sens classique du mot, puisqu'il manque de variété dans les plans de ses discours, d'éclat dans les images, de puissance dans le style, Channing n'en exerça pas moins du haut de la chaire une influence sérieuse, continue, sur ses compatriotes. Le pasteur unitaire fut avant tout redevable de ses succès à la noblesse de son caractère, à la sincérité de ses convictions, au courage avec lequel il combattit les péchés de son peuple. Ce sont les *Œuvres sociales* de Channing (*Education personnelle ou culture de soi-même ; Elévation des classes laborieuses ; Utilité d'un ministère pour les pauvres*) qui l'ont tout d'abord fait connaître au public français. Dès son arrivée à Boston, il s'était efforcé d'opposer une digue pratique aux progrès du paupérisme et s'était associé aux réformes patronnées par Joseph Tuckermann, Charles Follen, Noah Worcester et d'autres philanthropes éminents. Des deux côtés de l'Atlantique les ouvriers ne tardèrent pas à se convaincre de la loyauté de ses mobiles et le vénérèrent comme le meilleur des amis. Aucune distinction ne le toucha plus que la gratitude de ceux auxquels il avait destiné ses lectures. « Un jour, raconte son neveu, qu'il avait reçu une adresse de l'Institut ouvrier de Slaithwaite, dans le Yorkshire, il s'écria, la figure animée et les yeux brillants : « C'est de l'honneur, ceci, c'est de l'honneur. » Il y avait en ce moment sur sa table une lettre écrite par l'ordre d'un des plus grands monarques de l'Europe pour le remercier de son livre, mais la reconnaissance profondément sentie et simplement

exprimée par la main d'un rude mineur le touchait plus que les éloges des grands, les félicitations des sages ou même la chaleur de ses amis. Channing professe au plus haut degré le respect de l'individu et croit fermement à sa grandeur originelle, à sa filiation divine. Le christianisme seul peut améliorer la société actuelle, parce que seul il est capable de transformer ses membres en chassant de leur esprit l'ignorance, de leur cœur les mauvaises passions. « L'élévation du peuple consiste dans l'éducation personnelle, dit-il, dans l'exercice et le développement de nos plus hautes facultés. La grandeur du caractère réside tout entière dans la force de l'âme, de la pensée, du principe moral, de l'amour. » « Je suis un niveleur, écrivait-il en 1831 à miss Johanna Baillie, l'une de ses amies de la Grande-Bretagne, mais je voudrais accomplir ma mission en élevant ceux qui sont au dernier rang, en arrachant les travailleurs à l'indigence qui les dégrade, à l'ignorance qui les abrutit : *Sursum corda!* développez vos intelligences, purifiez vos cœurs, soyez chrétiens non pas des lèvres seulement, mais de l'esprit, et vous serez heureux, parce que vous serez véritablement libres. » Une des premières places est également assurée à Channing dans le livre d'or de l'abolitionnisme. En 1832, après un séjour dans les Antilles, à Santa-Cruz, il avait communiqué à ses paroissiens ses impressions et écrit avec une touchante simplicité les misères qu'entraîne après lui l'esclavage. Les prétentions toujours croissantes du Sud, son arrogance et ses continuelles violations de la loi, le dédaigneux parti pris contre lequel se brisèrent dans le congrès les demandes les plus modérées des abolitionnistes, le firent sortir peu à peu de la réserve qu'il avait affectée au début de son pastorat. Un homme d'Etat influent, qui avait jusqu'alors servi la cause du Nord, M. Henri Clay, ayant soutenu en plein sénat que la constitution donnait aux planteurs un pouvoir illimité sur la personne des nègres, et que tout projet d'émancipation mettait la patrie en danger, Channing, pour réfuter d'aussi étranges maximes, écrivit en 1835 son *Traité de l'esclavage*. Jamais peut-être il n'a été déployé en faveur d'une aussi noble cause une éloquence aussi persuasive, une passion aussi vertueuse. Les intérêts matériels, les considérations de sagesse mondaine, d'utilité, d'opportunité, sont écartés dès le début pour faire place aux principes éternels de la vérité, de la justice : la liberté des nègres est mise sous la protection de Dieu comme la seule garantie efficace. — Enfin Channing a beaucoup écrit dans les revues de Boston, entre autres dans le *Disciple chrétien*, dont il fut un des fondateurs, et s'est acquis comme essayiste une légitime réputation. Ses meilleures productions dans ce domaine sont consacrées à Fénelon, à Milton, chez lequel il admire moins encore le poëte que le républicain, le théologien libéral. La plus profonde caractéristique de Channing a peut-être été donnée par Bunsen : « Homme comme un Grec, citoyen comme un Romain, fervent comme un apôtre. » Les œuvres de Channing deviennent chaque jour plus populaires et répondent toujours davantage aux besoins religieux de notre époque. D'après une statistique de l'Association unitaire, il s'en serait vendu aux Etats-Unis, de

1870 à 1872, deux cent mille exemplaires. L'édition la meilleure et la plus complète a été publiée après sa mort, en 1848, à Boston, par les soins de ses amis (6 vol.) ; une édition populaire a paru à Londres en 1873 (1 vol.). En 1850-1853 elles ont été traduites en allemand par Schulze et Sydow ; de 1854 à 1868, en français par MM. Paul Bataillard et Edouard Laboulaye (*Œuvres sociales*, 1854 ; *Esclavage*, 1855 ; *Liberté spirituelle*, 1857 ; *Christianisme libéral*, 1862 ; *Mélanges littéraires*, 1868). — Sources : W.-H. Channing, *Mémoires de W.-E. Channing*, 2 vol., Boston, 1848 ; Laboulaye, *Essai sur Channing* en tête des *Œuvres sociales*, préfaces spéciales pour chaque volume ; Ernest Renan, *Essais d'Histoire religieuse*, Paris, 1856 ; Mme Hollond, *Channing, sa Vie et ses Œuvres*, avec une préface de M. de Rémusat, Paris, 1859 ; *Mémoires et correspondance de Channing*, Londres, 1870 ; C. Lavollée, *Channing*, Paris, 1876. E. Stœhlin.

CHANOINE (*canonicus*), mot dérivé de κανών, règle, paraît avoir désigné à l'origine tous les clercs qui étaient inscrits dans la matricule de l'Eglise (Muratori, *Dissert. de canonicis*, dans les *Antiq. Ital. med. ævi*, t. V, p. 183) ; à partir du huitième siècle, il fut appliqué de préférence aux clercs qui, sans prononcer de vœu formel, pratiquaient la vie en commun d'après de certaines règles, principalement en vue de l'enseignement ecclésiastique (*vita canonica*). L'évêque de Metz Chrodegang (voy. ce mot) est considéré comme le fondateur de la vie canoniale. Il rédigea en 760 une règle en 32 chapitres qui devait être lue (un chapitre par jour) dans les assemblées quotidiennes des chanoines. Celles-ci prirent, de là, le nom de chapitres (*capitulum regulæ*). La règle de Chrodegang, confirmée par le concile d'Aix de 789, fut portée par le concile de 816 à 86 chapitres. On avait distingué d'abord les chanoines suivant leur rang en *canonici cathedrales* et en *canonici collegiales*. Plus tard nous trouvons des distinctions plus importantes. Tandis que les *canonici regulares* restèrent fidèles à l'institution primitive ou se bornèrent à joindre la règle de Saint-Augustin à celle de Chrodegang, les *canonici seculares*, en bien plus grand nombre, abandonnèrent la vie en commun, se dispensèrent des fonctions ecclésiastiques qu'ils confiaient à des vicaires et se recrutèrent surtout parmi les cadets de famille ayant plusieurs quartiers de noblesse. Les conciles tentèrent vainement de réprimer les abus de la vie canoniale, favorisés par un grand esprit d'indépendance, l'absence de tout contrôle, de riches dotations, une tendance générale à la paresse et aux jouissances de la vie matérielle. Les canonicats étaient devenus de véritables sinécures. Outre les *canonici majores*, pourvus de grandes prébendes, et les *canonici minores*, il y avait les chanoines expectants, qui avaient voix au chapitre, place au chœur, avec l'expectative de la première prébende vacante (*sub expectatione præbendæ*), et les chanoines domiciliaires (*domicellares*), qui n'avaient pas encore l'âge nécessaire pour être revêtus des ordres sacrés. Le concile de Trente les supprima (*sess.* XXIV, *cap.* 9-11, *De reform.*). Le seizième siècle a commencé l'œuvre de sécularisation des canonicats, qui se poursuit et s'achève dans le nôtre. Leurs revenus ont été ou consacrés à des buts scientifiques et charitables ou

simplement absorbés par l'Etat. — A l'exemple des chanoines, il se forma des congrégations de *chanoinesses* (*canonissæ*), soit régulières, c'est-à-dire soumises à la règle de Saint-Augustin, ne prononçant que le vœu de chasteté et menant la vie claustrale, soit séculières, c'est-à-dire possédant des prébendes qui leur étaient affectées par la fondation, chantant l'office au chœur comme les chanoines, mais pouvant se marier, excepté toutefois l'abbesse et la doyenne. Elles se confondirent vers la fin du moyen âge avec les béguines. L'Allemagne possède encore aujourd'hui quelques chapitres de chanoinesses : ce sont des femmes issues de grandes familles. — Voyez G. Pennotus, *Hist. canon. regul.*, Rome, 1624, in-fol. ; Malégarius, *Instituta et progressus clericalis canonicorum ordinis*, Venise, 1648; Chaponel, *Hist. des chanoines*, Paris, 1699.

CHANT D'ÉGLISE. Aux diverses notions de l'Eglise et du clergé correspondent plusieurs sortes de chant ecclésiastique. L'Eglise est-elle conçue comme une réunion de frères égaux, qui n'abdiquent ni leur raison ni leurs droits individuels, ne reconnaissent d'autre autorité que celle de Dieu et de la conscience, et ne délèguent à leur clergé que le pouvoir d'exercer certaines fonctions religieuses ; le clergé est-il le serviteur et non le maître du peuple, le chant d'église sera le chant de l'Eglise, le chant de tout le peuple. Le ministre, s'il chante, ne chantera ni seul, ni autre chose que la communauté, et sa voix se confondra parmi les voix de la multitude. Tel est le chant des Eglises réformées et luthériennes. L'Eglise, au contraire, est-elle envisagée comme un troupeau de mineurs en tutelle, que le prêtre a mission de diriger ; la communauté a-t-elle toléré l'établissement d'une hiérarchie sacerdotale, qui s'attribue une origine divine et des pouvoirs surnaturels, le peuple sera muet dans l'église. Dieu lui parle par la bouche du prêtre, que l'ordination a revêtu d'un caractère sacré ; le peuple n'a qu'à se taire, à écouter, à obéir. Il n'a le droit de rien dire à Dieu dans la maison de Dieu. La communauté ne chante pas, pas même les hymnes expressément composées pour elle, et que les empiétements du cléricalisme lui ont ravies peu à peu. Il en est ainsi dans l'Eglise grecque et en Italie. Mais en France, en Allemagne, en Angleterre, où le chant populaire s'était introduit, avant la Réforme, dans les processions de certaines fêtes, il n'aurait pas été possible de déposséder le peuple de son droit ; aussi les catholiques ont-ils continué à chanter à la messe. La disposition d'un édifice destiné au culte indiquerait à elle seule la nature du chant qui y règne. Voyez-vous à l'extrémité de la nef un espace fermé à la foule, par des murs ou des balustrades derrière lesquels s'accomplissent d'augustes mystères, que l'œil ne voit point et devant lesquels la raison s'incline; le prêtre et ses acolytes chantent seuls, et ce qu'ils chantent c'est du plain-chant, dont la raideur et la monotonie semblent ne pouvoir exprimer que l'inflexibilité d'un âge de fer et sans pitié. S'il n'y a point de chœur, si l'édifice n'est qu'une salle disposée de manière que tous voient et entendent, le chant sera populaire, vivant, ému, non impassible et clérical. Les fidèles qui s'assemblent dans cet auditoire sont sortis du moyen âge et entrés dans le monde moderne, et au lieu de plain-chant, ils pratiquent la musique,

l'art par excellence, qui a su retrouver les accents de la miséricorde et du pardon, et traduire les aspirations infinies de l'âme vers la sainteté. L'Eglise n'est-elle ni absolument autoritaire, ni absolument libérale, mais mixte; a-t-elle, tout en reconnaissant des droits aux fidèles, conservé jusqu'à un certain point la prêtrise et sa hiérarchie, avec le chœur de ses vieilles cathédrales, le chant participera de la double nature de l'Eglise. Au chœur, qui n'est plus guère qu'un souvenir, ne seront réservés que les *amen* chantés de morceaux liturgiques lus; le peuple chantera tout le reste. Mais le chant des psaumes, qui lui aura été rendu, imitera la singulière mélopée que le prêtre faisait entendre autrefois. Dans l'Eglise anglicane, ce chant n'est qu'une litanie sur la prose du Psautier : toutes les syllabes d'un verset sont rapidement attaquées sur le même ton, et découpées en deux ou trois phrases plus ou moins longues par des cadences d'un très-heureux effet. Cette psalmodie tient tout à la fois du plain-chant, par l'absence de rhythme, et de la musique, par les cadences qui sont dans la tonalité moderne. Les chants liturgiques de l'Eglise romaine appartenant au plain-chant (voir ce mot), notre domaine se restreint naturellement au chant en musique exécuté par l'assemblée. De cette définition du chant d'église ressortent les caractères qu'il doit avoir. Puisqu'il est destiné au peuple, il faut qu'il soit écrit non-seulement dans l'idiome du peuple et dans la langue musicale de l'époque, mais encore d'une façon qui en permette l'exécution à une assemblée non composée d'artistes : la simplicité en est donc une condition indispensable. Le motet, l'oratorio, peuvent être à volonté simples ou compliqués, c'est de la musique savante qu'on ne chante qu'après une longue étude; le chant d'église doit rester populaire, et pour se graver plus aisément dans la mémoire, il doit être surtout mélodique. Comme il s'adresse à Dieu, il doit refléter les sentiments de respect, de repentance, d'adoration, de filiale confiance que l'homme éprouve en présence de Dieu. Le chant d'église ne comporte que la prière grave, sérieuse, soumise, résignée, non la peinture des sentiments plus vifs et audacieux, des luttes intérieures de l'âme, de ses doutes, de ses révoltes contre Dieu et de ses déchirements, qui sont la matière de l'oratorio. Tandis que celui-ci a surtout sa raison d'être dans la nécessité d'exprimer les sentiments divers, parfois opposés, des strophes d'un morceau, mis en musique d'un bout à l'autre, le chant d'église, qui répète le même air pour toutes les strophes, ne doit et ne peut exprimer que la pensée fondamentale du psaume ou du cantique choisi par le compositeur. « Le chant religieux, disait saint Bernard, ne doit être ni dur, ni efféminé, mais grave, modeste, doux et gracieux, sans frivolité, agréable à l'oreille et tout ensemble propre à toucher le cœur, à le consoler et à le calmer; et loin de faire perdre de vue le sens des paroles, il ne doit servir qu'à en faire sentir l'énergie;... les sons ne doivent être employés qu'à faire passer dans l'âme les choses mêmes. » Il résulte de là que la musique doit être faite sur les paroles. Adapter des paroles à un air ou à une fraction d'air, est un travail qui reste généralement imparfait, quelque soin qu'on y apporte, et dont l'imperfection se fait plus vivement sentir, si l'on cède à la tentation

de faire chanter des morceaux de musique instrumentale. Nous n'en citerons que deux exemples, pris dans les *Chants chrétiens*. Le cantique : *Dans l'abîme de misère*, ne va point avec le ravissant air varié de Haydn pour instruments à cordes, sur lequel on le chante dans nos églises, non plus que le cantique : *Dieu fort et grand, tu vois toute ma peine*, avec la mélodie qu'on lui a taillée dans le menuet du septuor de Beethowen, et qui manque de la gravité nécessaire. « Pour qu'une mélodie soit grave, dit F. Danjou (*Rev. de musiq. relig.*, avril 1846), il faut d'abord que le rhythme en soit très-simple. Les mesures à six-huit, par exemple, manquent presque toujours de gravité, à moins que le mouvement ne soit très-lent... La simplicité du rhythme est la première condition de la gravité, et la convenance d'une mélodie religieuse; il est en outre nécessaire que les modulations soient peu fréquentes, et les accidents qui les déterminent, peu multipliés. Pour parler d'un exemple connu de tout le monde, nous citerons la *Prière de Moïse* de Rossini. L'ensemble de ce morceau est grave et religieux (?) ; l'harmonie en est très-simple, et comme il convient au sujet ; les voix marchent souvent à l'unisson, le rhythme n'est pas sautillant; et cependant, à notre avis, la gravité est détruite dès la cinquième note par l'emploi de l'*ut dièze : ré, sol, la, si*♭, *ut, ut*♯, *ré*. Cette note appartient au genre chromatique : c'est une indication au moins transitoire de modulation ; l'oreille est affectée d'une manière sensible, et appelle la résolution sur le *ré*. Le sentiment de cette attraction d'*ut*♯ vers *ré* dérive des propriétés de la tonalité moderne ; cet effet musical efface le calme de la mélodie, y jette un reflet de passion et d'expression que la majesté du sentiment religieux repousse ; c'est en un mot du sensualisme... » Deux autres suaves prières d'opéra, celles de la *Muette* et de *Zampa*, peut-être plus belles encore que celle de *Moïse*, n'ont cependant pas le cachet religieux qui nous frappe et nous saisit avec tant de puissance dans les psaumes de Bourgeois et les chorals de Luther, Graun, Schein, Bach et Nicolaï. Elles sont d'un autre style, mondaines et factices. On sent, dès les premières mesures, qu'elles n'ont rien de réel ni de sérieux. L'âme, qui éprouve le besoin de prier, prie tout autrement. Il ne suffit donc pas d'être un musicien de grand talent, même un artiste de génie, pour composer un morceau vraiment religieux ; il faut avant tout posséder le sentiment religieux : *Si vis me flere*... Un chant religieux ne peut naître que d'une âme religieuse. La passion a besoin, pour s'exprimer, de tous les artifices de l'art ; la prière chrétienne n'a besoin que de moyens simples comme elle : un air religieux tourmenté ne sera jamais populaire. Il faut au chant d'église le calme, la largeur, sans aller cependant jusqu'à l'égalité des notes, qui lui ôterait tout mouvement et toute vie. En effaçant de leur recueil de cantiques le rhythme, que la paresse et le manque de goût avaient laissé tomber en désuétude, et en transformant toutes les notes en rondes, quelques Eglises protestantes de Hollande n'ont fait qu'ériger en règle un énorme abus, contre lequel on ne saurait assez protester, et retourner au plain-chant, sans avoir au moins pour compensation le bénéfice de ses modes étranges. Certainement trois sortes de notes, la ronde, la blan-

che et la noire, pourraient suffire au chant d'église; sans en être bannie d'une manière absolue, la croche n'y doit être que d'un rare emploi, et je remarque qu'elle est absente de beaucoup des chorals qui m'émeuvent le plus. Le choral étant le chant de l'Eglise, il faut que toutes les voix, quels que soient leur timbre et leur diapason, puissent s'y joindre; de là l'indispensable nécessité de l'écrire à plusieurs parties : la nature le veut et l'ordonne. L'étendue moyenne des voix de soprano, mezzo-soprano, contralto, ténor, est de onze notes; celle des basses de douze. Laissons de côté, comme une exception, les soprano, qui ne descendent que jusqu'au *mi* de la première ligne de la clef de *sol*. La voix de mezzo-soprano, qui a deux notes de plus par en bas, va de l'*ut* au *fa* aigu, et la voix de basse du *fa* grave à l'*ut* aigu (Barbereau, *Harmonie élément.*, p. 113). Il y a donc huit notes communes aux voix graves et aux voix aiguës. S'il s'agissait d'artistes dont l'exercice a développé l'organe, peut-être y en aurait-il plus de huit; mais comme il s'agit, au contraire, de voix incultes, comme il s'agit surtout de s'édifier, non de faire des tours de force et de se fatiguer, mais de chanter naturellement et sans le moindre effort, comme on parle ou comme on respire, il faut retrancher l'*ut* aigu de la basse, que l'on peut bien donner une fois en passant, mais non à plusieurs reprises. J'en dirais volontiers autant du *si* naturel; mais il n'importe. Pour le chant d'église, il n'y a en réalité que sept notes communes à toutes les voix : *ut*, *ré*, *mi*, *fa*, *sol*, *la*, *si*. En dehors de ces notes l'unisson est impossible, et il n'existe que bien peu de morceaux qui ne dépassent pas cette échelle; c'est évidemment là l'une des causes qui empêchent un grand nombre de gens de chanter dans les églises où l'on ne chante pas en parties. Le cantique : *Grand Dieu, nous te bénissons*, monte à plusieurs reprises jusqu'au *ré*, et a même toute une mesure sur le *mi*; une basse qui ne veut pas se déchirer le larynx se taira. Si elle veut chanter à tout prix, elle chantera à l'octave inférieure, et son bourdonnement étonnera, inquiétera l'assemblée, s'il ne la fait rire. La même voix ne pourra pas chanter davantage le fameux choral de Luther : *C'est un rempart*, où l'*ut* aigu est répété treize fois, ni même le chanter à l'octave, puisqu'il descend jusqu'à l'*ut*. Dira-t-on qu'il faut baisser le ton? Mais alors comment chanteraient les soprano qui ne descendent qu'au *mi*, et les mezzo-soprano qui ne descendent qu'à l'*ut*? Les *Chants chrétiens* de 1845 comptent cent mélodies, dont une voix de basse ne peut commodément chanter que deux : la 73e, qui roule sur cinq notes, la 37e, qui n'en embrasse que six, et à la rigueur une troisième : la 71e, qui n'a qu'un *ut* d'en haut. Il en est de même pour les cent cinquante psaumes de l'édition originale : une basse ne chantera sans effort que le 141, dont l'échelle n'est que de cinq notes, et avec quelque peine que le 25, le 61 et le 134, qui ne montent qu'une fois à l'*ut*; pour tout le reste, l'unisson lui est interdit. Au lieu de forcer les voix de toute espèce à sortir de leur diapason, rendez à chacune son domaine; que les voix de femmes et d'enfants fassent les dessus, et les voix d'hommes les dessous, tout rentre dans l'ordre. Non-seulement la fatigue et le dégoût

disparaissent; mais on obtient un effet magnifique et d'une grande puissance : l'harmonie, qui accroît l'édification, à condition de rester grave et simple comme le choral lui-même. La seule harmonie qui convienne au choral, c'est l'harmonie consonnante, note contre note, dont ni les parties ni les paroles ne s'entrecroisent, qui ne comporte que le premier renversement, et ne se permet de retards et de dissonnances, quand elle y a recours, que pour préparer la fin d'une phrase et amener un repos. Les recueils du seizième et du dix-septième siècle en offrent le meilleur exemple. C'est ainsi que Luther et Bourgeois voulaient que l'Eglise chantât; tandis que Calvin, qui n'était pas musicien, proscrivait l'harmonie avec un rigorisme qui n'a peut-être pas été moins nuisible à la Réforme que le supplice de Servet. « Les chants et mélodies, disait-il, qui sont composés au plaisir des aureilles seulement, comme sont tous les fringots et fredons de la papisterie, et tout ce qu'ils appellent musique rompue et chants à quatre parties, ne conviennent nullement à la majesté de l'Eglise et ne se peut faire qu'ils ne déplaisent grandement à Dieu. » Calvin se trompait gravement en repoussant l'harmonie (aussi bien que les orgues); mais du moins il la condamnait en elle-même et non à cause de sa prétendue difficulté d'exécution. Il ne voulait que l'unisson, il est vrai; mais non l'unisson cahoteux, faux, pitoyable, des Eglises où l'on prétend chanter sans s'être jamais occupé de musique, et moins encore l'unisson maigre et presque scandaleux des huit ou dix voix d'une Eglise de ville, dont la grande majorité des fidèles dédaigne de chanter. Calvin voulait que tous chantassent et chantassent bien, et que pour cela ils apprissent à chanter. Dans les colléges fondés sous son inspiration, tous les élèves consacraient *quatre heures par semaine* à la musique et au chant des psaumes, dont ils chantaient, en outre, un grand nombre de strophes au culte du mercredi matin et à ceux du dimanche (*Bullet. de l'Hist. du prot. fr.*, 2e série, VIII, 271). Aujourd'hui la musique est exclue, comme art d'agrément, du programme obligatoire des établissements d'instruction secondaire, si bien que l'on peut être à la fois docteur ès lettres et docteur en théologie sans posséder la moindre notion musicale. De là l'indifférence (que Calvin eût vertement relevée) de tant de pasteurs à l'égard du chant sacré; de là aussi, sous le même rapport, la supériorité des Eglises rurales sur les Eglises bourgeoises. Dans les bonnes écoles primaires, en effet, le chant est pour ainsi dire la base de l'instruction : les enfants chantent à l'entrée, à la sortie des classes, et parfois dans l'intervalle; quelques-uns savent leurs notes avant de savoir leurs lettres (car il est bien plus facile d'apprendre à chanter que d'apprendre à lire), et là où l'instituteur est musicien, ils chantent à deux voix. Des enfants ainsi élevés chanteront en parties, même de mémoire, avec la plus grande facilité. Quand les facultés de théologie, qui s'occupent à bon droit de grec, de latin, d'hébreu, de philosophie, d'histoire, d'exégèse, de morale, de dogmatique, d'homélitique et de prudence pastorale, prendront souci du chant de l'Eglise, elles ajouteront aux matières de leur enseignement la musique au moins élémentaire. Quand les Eglises où cette partie si importante

du culte public est déplorablement négligée, voudront la relever, elles n'accepteront pour pasteur et pour instituteur que des hommes qui soient musiciens. Et quand un certain nombre de fidèles voudront prendre la peine d'apprendre à chanter convenablement à l'unisson, ils se convaincront bien vite que le chant harmonique, tout aussi aisé, est bien plus rationnel, plus grandiose et plus édifiant. — L'histoire du choral a été écrite, pour l'Allemagne, par Hoffmann (*Geschichte des deutschen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit*, Breslau, 1832, in-8°), par Koch (*Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs*, Stuttgard, 1827, in-8°), par Winterfeld (*Der evangelische Kirchengesang und sein Verhæltniss zur Kunst des Tonsatzes*, Leipzig, 1843-47, 3 vol. in-4° ; *Zur Geschichte heiliger Tonkunst*, Leipzig, 1850, 2 vol. in-8°), par Wackernagel (*Bibliographie des deutschen Kirchenliedes*, Francf., 1854, in-8°) ; pour la Hollande, par Josua van Iperen (*Kerkelyke Historie van het Psalm-gesang der Christenen*, Amsterd., 1777-78, 2 vol. in-8°); pour l'Angleterre, par John Holland (*The psalmists of Great Britain*, London, 1843, 2 vol. in-8°); pour la Suisse allemande, par M. Riggenbach, dont l'ouvrage (*Der Kirchengesang in Basel*, Basel, 1870, in-8°) contient quelques pages relatives à la musique de notre Psautier. Les travaux français analogues ont été plus tardifs ; encore M. F. Bovet (*Hist. du Psautier des Egl. réf.*, Paris, 1872, in-8°) a-t-il omis la partie musicale et ne s'est-il occupé que de la partie littéraire ; et notre propre travail, depuis longtemps sous presse (*Clément Marot et le Psautier huguenot*), qui traite à fond toutes les questions concernant ce Psautier, ne donne qu'une rapide esquisse de l'histoire du cantique, différente, en France seulement, de celle du Psautier. — Bien plus radicaux que Luther, et n'ayant pas, comme lui, conservé une partie de la messe et des chants catholiques, les réformés de France se trouvèrent totalement dépourvus de cantiques, et leur culte ne consista d'abord qu'en lectures de la Bible, en prières et en exhortations. Comme ce culte était proscrit avec la dernière rigueur et que ses adhérents n'eussent guère osé chanter, même s'ils avaient eu des hymnes à leur disposition, ils ne sentirent que peu à peu, et bien moins qu'ils ne l'auraient sentie en pleine liberté, la lacune de la nouvelle liturgie (il n'y a pas trace de chant dans celle que Farel publia en 1533). Cependant quelques rimeurs, entre autres Matthieu Malingre et Saunier, s'étaient déjà mis à l'œuvre et avaient composé des *Chansons extraites de la sainte Ecriture*, paraphrases ou imitations abrégées, destinées à être chantées par les fidèles, quand les circonstances le permettraient. Ce sont évidemment quelques-unes de ces chansons dont la vente fut défendue à Paris en 1531, sous le titre un peu inexact de *Psaumes de David en vers*. A ce moment de la renaissance des lettres et des arts, des influences contraires régnaient à la cour, et se disputaient le versatile monarque, que la violence de ses passions et l'absence de toute conviction morale livraient tantôt aux uns, tantôt aux autres. D'un côté, la Sorbonne, le clergé, les obscurantistes, qui, ayant régné jusque-là sur les esprits à la faveur de l'ignorance et des ténèbres, repoussaient avec colère l'antiquité retrouvée et sa lumière éblouissante, et qui, pour perpétuer leur domination,

ne savaient faire appel qu'aux supplices. De l'autre, les savants, demi-païens et sceptiques, qui aspiraient à renouveler toute chose, mais sans toucher à l'Eglise, dont ils haïssaient et redoutaient l'intolérance. Enfin des hommes plus complets, des esprits plus conséquents et mieux inspirés, des amis de la lumière, qui voulaient la faire pénétrer dans tous les domaines, y compris celui de l'Eglise, et travaillaient à fonder le monde nouveau sur la seule base véritablement solide, à savoir la réforme religieuse. Marguerite de Navarre et le prince des poëtes d'alors étaient au nombre de ces derniers. Cl. Marot ne se bornait pas, comme les humanistes, à poursuivre les moines de ses sarcasmes; il embrassait les doctrines évangéliques et les exprimait en vers dans un grand nombre de pièces, marquées au coin d'une piété saine et de bon aloi. Gagné à la Réforme, dès 1521, par l'influence de Marguerite qu'il allait devancer à son tour; emprisonné comme hérétique, en 1526, et sauvé du bûcher par le retour de sa protectrice; obligé de fuir en 1528, après la mutilation d'une image de la Vierge; remis en jugement durant une grave maladie qu'il fit en 1531, et sauvé cette fois par le roi lui-même, le poëte méditait une nouvelle œuvre qui devait le rendre encore plus odieux aux persécuteurs. Il avait été frappé sans doute de la défectuosité des compositions religieuses au chant desquelles il avait pris part dans quelque réunion clandestine, et songeait à produire quelque chose de moins imparfait. La voie avait été indiquée : c'était dans le Psautier qu'il fallait puiser. De plus, les leçons de Vatable, Canosse, Guidacerius, qui tous trois professaient l'hébreu à Paris en 1532, eurent bientôt démontré l'imperfection de la Vulgate, et fait comprendre que, pour avoir une traduction exacte de l'Ancien Testament, il fallait recourir au texte original. Ne sachant pas l'hébreu et toutefois désireux de traduire en vers le Psautier, Marot réclama l'aide et les conseils de Vatable, qui venait de publier (1542) une édition hébraïque de cinq psaumes, avec une traduction latine et des notes. Peut-être est-ce à l'instigation du poëte que, l'année suivante, il prépara sa version latine annotée des cent cinquante psaumes, qui parut en 1534. Quoi qu'il en soit, le premier psaume versifié par Marot, le 6e, fut imprimé en 1533 à la fin de la première partie du *Miroir de l'âme pécheresse* de Marguerite. A la suite de la seconde partie du même livre se trouve l'*instruction et foi d'un chrétien*, composée de trois traductions et de trois autres pièces religieuses que Marot avait également écrites en vue du chant : le *Pater*, l'*Ave Maria*, le *Credo* coupé en deux, *Bénédiction devant manger*, *Grâces pour un enfant*, le *Dizain d'un chrétien malade à son ami*. Au mois d'octobre 1534, des protestants exaspérés par une cruelle persécution affichèrent dans Paris ainsi que dans plusieurs autres grandes villes, et jusque sur la porte de la chambre du roi alors à Amboise, un violent pamphlet contre la messe, écrit par Marcourt et rapporté de Suisse par Féret; les ennemis du poëte saisirent cette occasion de recommencer les poursuites contre lui, et furent encore une fois sur le point de réussir à le faire périr. Bien que Marot désapprouvât hautement l'équipée de ses coréligionnaires, son nom figure presque en tête des soixante-treize luthériens fugitifs qui furent

sommés de rentrer à Paris « sous trois briefs jours, à peine de bannissement et du feu. » Il était perdu s'il se fût trouvé en ce moment à Paris ou à la cour; heureusement il était à Blois, et put s'enfuir à la cour de Marguerite, ensuite à celle de Renée de France, puis banni aussi de Ferrare, à Venise, d'où il ne revint qu'en novembre 1536. L'année suivante, il se remit à la traduction des psaumes, témoin les quelques vers du 9e qu'on lit dans son épître à Sagon. Il ressort de la réponse du furieux dévot, que l'Eglise romaine commençait à s'inquiéter du *nombre excessif de pures hérésies*, que, suivant elle, Marot écrivait *sous saintes poésies*. Jamais inquiétude ne fut plus fondée; car rien n'a plus favorisé les progrès de la Réforme que la traduction des psaumes, que Marot continuait avec un soin et une exactitude qui en font encore aujourd'hui une œuvre digne d'estime. A mesure qu'ils sortaient du métier, on s'en arrachait les copies; chacun y adaptait l'air qui lui plaisait le plus et les musiciens y mettaient des harmonies savantes. Toute la cour retentissait du chant des psaumes. Quand Charles-Quint vint à Paris, en janvier 1540, il reçut avec grande faveur les trente que Marot lui présenta par ordre du roi, et l'invita à compléter promptement son œuvre. S'ils ne furent pas alors imprimés, c'est que, permis et loués à la cour, ils étaient criminels partout ailleurs, et surtout à deux pas du Louvre, dans la rue des Marais, où les réformés s'assemblaient en secret. Marot savait qu'il risquerait sa vie en les mettant sous presse, et il attendait un moment qui lui parût favorable. Au milieu de l'année 1540, le 1er juin, les obscurantistes arrachèrent au roi l'ordre de poursuivre les hérétiques convaincus d'avoir abusé de la grâce du retour qui leur avait été accordée. Cet ordre visait directement le poëte, qui attendit encore dix-huit mois. Enfin le privilége pour l'impression des *Trente psalmes* (1-15, 19, 22, 24, 32, 37, 38, 51, 103, 104, 113, 114, 115, 130, 137, 143) fut signé le 30 novembre 1541, et l'ouvrage, dédié au roi, parut dans les premiers mois de 1542, en mars très-probablement. Marot ne tarda pas à voir qu'il s'était encore trop pressé; car, le 1er juillet, le parlement de Paris rendit un arrêt contre les livres hérétiques, et le 30 août parut un édit ordonnant aux tribunaux de vaquer, toutes affaires cessantes, à la poursuite des hérétiques « comme séditeux et conspirateurs occultes contre la prospérité de l'Etat, laquelle dépend principalement de l'intégrité de la foi catholique. » Prévenu quelques jours d'avance par un ami, Marot avait de nouveau pris la fuite et se dirigeait vers Cahors, où il pensait pouvoir attendre la fin de ce nouvel orage. Mais il reçut en chemin la nouvelle, vraie ou fausse, que le parlement avait lancé contre lui un mandat d'arrêt, et il gagna la Savoie, puis Genève, pour aller mourir à Turin, en 1544, peut-être empoisonné par les ennemis qui l'avaient banni de partout, ne pouvant le brûler. Les trente psaumes qui lui attirèrent tant de malheurs eurent eux-mêmes une singulière et rare destinée. Corrigés et mis en musique à son insu, ils furent imprimés et chantés, toujours à son insu, par quelques Eglises réformées, trois ans avant qu'il les imprimât lui-même; c'est ce qui explique pourquoi la Sorbonne lui en voulait si cruellement

de les avoir traduits, et pourquoi, de Noël 1542 au mois de mars de l'année suivante, elle en put mettre cinq éditions différentes à l'*index*. Un moine carmélite qui inclinait fortement vers la Réforme, Pierre Alexandre, prédicateur de la reine de Hongrie, sœur de Charles-Quint et gouvernante des Pays-Bas, s'était procuré, dès 1539 ou antérieurement, douze des psaumes qui faisaient l'admiration de tous les lettrés (1, 2, 3, 15, 19, 32, 51, 103, 114, 130, 137 et 143), et les avait remaniés et gâtés à sa fantaisie. Ces psaumes tombèrent, nous ne savons comment, aux mains de Calvin, alors pasteur de l'Eglise française de Strasbourg, et cherchant de tous côtés des hymnes pour les introduire dans le culte. Il les prit tels quels, sans savoir qu'ils étaient de Marot, et les fit mettre en musique, ainsi que les cinq (25, 36, 46, 91, 138) qu'il avait traduits lui-même, le 113 en prose mesurée, le *Credo* en prose, le cantique de Siméon et le Décalogue qu'il avait aussi versifiés, et fit imprimer le tout sous ce titre : *Aulcuns Pseaulmes et Cantiques mys en chant* (à Strasbourg, 1539). Cet opuscule absolument anonyme, dont les vingt-et-un morceaux ont chacun sa mélodie au premier verset, et qui ne renferme ni préface, ni liturgie, ni appendices, ni nom de traducteur ou de musicien, fut le premier Psautier des Eglises réformées. La découverte en est toute récente. Apprenant que Charles-Quint, arrivé à Bruxelles, y avait apporté le manuscrit des trente psaumes, Pierre Alexandre sollicita et obtint une copie des dix-huit qui lui manquaient, et leur fit subir le même remaniement qu'aux douze autres. Les trente une fois défigurés, il y joignit quinze traductions de quatorze autres psaumes, et l'indication des avis sur lesquels dix d'entre eux pouvaient se chanter, et les publia à Anvers en 1541. Sans doute persécuté à la suite de cette publication, il s'enfuit à Strasbourg, et y fut nommé pasteur à la place de Calvin, rappelé par les Genevois (1541). Il eut bientôt à s'occuper d'une nouvelle édition du Psautier, qui sortit, le 15 février 1542, des presses de Jehan Knobloch, lequel, pour se donner le plaisir de mystifier la papauté et sans doute aussi pour favoriser le débit des exemplaires, mit l'inscription suivante à la fin du volume : *Imprimé à Rome par le commandement du pape, par Théodore Brüsz, allemant, son imprimeur ordinaire.* Ce Psautier pseudo-romain contient, outre le Psautier primitif, suivi de la liturgie complète et du catéchisme que Calvin avait joints à une seconde ou une troisième édition (ce catéchisme manque aux *Opera Calvini* en cours de publication), les dix-huit nouveaux psaumes de Marot et son *Pater*, tous mis en musique, plus les 43, 120, 130 et 142 du recueil d'Anvers, dont un seul, le 43, avec mélodie. De retour à Genève, Calvin y fit d'abord exécuter les mélodies du Psautier primitif par les enfants des écoles, en défendant aux adultes de chanter avec eux tant qu'ils n'en seraient pas capables. En mars ou avril 1542, il reçut avec joie le Psautier pseudo-romain moins incomplet que les précédents, et en donna, vers le milieu de l'année, une nouvelle édition, qui ne contient que ses cinq psaumes, son cantique de Siméon et son Décalogue, joints aux trente psaumes de Marot, et au *Pater* et au *Credo* du même. Le texte en est, à quelques différences d'orthographe

près, celui d'Anvers, d'où il est permis de supposer que Calvin ne connaissait sans doute pas encore l'édition originale de Marot, parue depuis quelques mois. Livré à lui-même, le réformateur eût réimprimé de confiance la musique strasbourgeoise; mais il se trouva qu'un chantre qu'il avait fait venir de Paris l'année précédente, était un homme de génie, le Palissy de la musique, comme l'a nommé M. Félix Bovet. Il examina ces mélodies, en reproduisit trois presque sans changement (36, 103, 137), en modifia plus ou moins un certain nombre et en substitua de nouvelles à celles qui lui parurent tout à fait insuffisantes, de sorte que le vrai Psautier, celui dont la supériorité, reconnue des Allemands eux-mêmes, excita bientôt la jalousie des luthériens étroits, fut celui de Genève et non celui de Strasbourg. « Lorsque nos Français échappés aux flammes arrivaient à Genève, ce qui les frappait le plus ce n'était ni la splendeur du lac, ni la majesté gracieuse du géant des Alpes, ni la physionomie du réformateur, ni l'austérité des mœurs, ni la tyrannie des lois, c'était le chant des psaumes, la grande nouveauté de l'époque. Si Th. de Bèze en reçut, en 1548, une impression telle qu'il nous en a conservé le souvenir, l'émotion de Marot dut être plus grande encore lorsque ses vers, chantés avec recueillement par une assemblée nombreuse et sur un rhythme grave, frappèrent son oreille sous les voûtes de l'église Saint-Pierre. Toutefois cette émotion dut être mêlée d'un vif déplaisir; car ce que l'on chantait à Genève aussi bien qu'à Strasbourg, c'était sa traduction contrefaite par Pierre Alexandre (il a fait aux 388 vers des huit premiers psaumes 179 changements). Aussi pensons-nous qu'avant de céder aux sollicitations de Malingre, de ses amis, pasteurs à Genève, et de Calvin lui-même, qui l'invitaient à compléter son œuvre, il reçut l'assurance que les corrections malencontreuses de Pierre Alexandre disparaîtraient de la prochaine édition. » Malgré le trouble passager que cette résolution devait nécessairement jeter dans l'Eglise, qui savait déjà les psaumes par cœur sous la forme anversoise, Calvin n'hésita pas à préférer le texte original et à sacrifier même ses propres compositions. Marot se remit donc à l'œuvre, retoucha les trente psaumes, en traduisit dix-neuf autres (18, 23, 25, 33, 36, 43, 45, 46, 50, 72, 79, 86, 91, 101, 107, 110, 118, 128, 138, plus le cantique de Siméon, qui compte pour le vingtième), et les publia sans musique en 1543, après le 1er août, sous le titre de *Cinquante Pseaumes*, avec plusieurs appendices : les Commandements de Dieu, les Articles de la foi, l'Oraison dominicale, la Salutation angélique, et deux prières, l'une pour avant, l'autre pour après le repas. A la fin de l'année, fatigué du despotisme de Calvin et de sa discipline excessive, qui faisait un crime d'une partie de trictrac, il quitta Genève, et l'achèvement du Psautier fut ajourné pour près de vingt ans. Théodore de Bèze, dont la traduction est loin de valoir celle de Marot, ne publia qu'en 1551 ses trente-quatre premiers psaumes (16, 17, 20, 21, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 34, 35, 39, 40, 41, 42, 44, 47, 73, 90, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 131, 132, 133, 134), et n'en traduisit que sept (52, 57, 63, 64, 65, 91 et 67) de 1551 à 1554. Les Eglises réformées n'eurent leur Psautier complet

que dans l'année 1562, qui en vit paraître plus de vingt-cinq éditions. Quel est l'auteur des mélodies de ce Psautier? A cette question, Crespin, de Thou, Florimond de Rémond, les de Tournes, Varillas, Jean Rou, Bayle, Baulacre, Fétis, etc., etc., répondent par quatre noms différents : Claude Goudimel, Claudin le jeune, Louis Bourgeois, Guillaume Franc. La réponse de M. le professeur Riggenbach est plus compliquée. Il n'ose se prononcer à l'égard de Franc; mais il attribue douze mélodies à Bourgeois, et croit vraisemblable que le reste a été écrit par Goudimel. Or celui-ci dit lui-même n'avoir fait qu'ajouter des harmonies au chant commun. D'après M. Bovet, bien plus près du vrai, les mélodies des psaumes de Marot seraient l'œuvre de Bourgeois, et celles des psaumes de Bèze, l'œuvre de Franc. En réalité, Franc est resté absolument étranger à la composition de nos mélodies, et celles des quarante-neuf psaumes de Marot et des trente-neuf premiers de Bèze appartiennent à Bourgeois. Il aurait certainement mis en musique les soixante-deux derniers, s'il était resté à Genève jusqu'en 1562; mais il avait quitté cette ville en 1557, rebuté par l'aversion de Calvin pour le chant à plusieurs parties. L'auteur des dernières mélodies est évidemment quelque chantre de Genève; mais son nom demeuré inconnu ne mérite guère d'être tiré de l'oubli. Autant en effet Bourgeois, qui avait le goût exquis et visait à la perfection, s'efforçait constamment d'améliorer son œuvre, au risque de se faire jeter en prison « pour avoir changé le chant sans licence », autant ses mélodies nombreuses et variées sont, pour la plupart, en merveilleux accord avec les paroles, autant son continuateur a fait preuve de banale médiocrité et de peu de fécondité. Pour soixante-deux psaumes il n'a su trouver que quarante mélodies, tandis que Bourgeois en avait composé quatre-vingt-trois pour quatre-vingt-huit psaumes. Nos airs les plus originaux et les plus harmonieux (1, 2, 8, 12, 23, 24, 25, 27, 32, 33, 36, 42, 47, 51, 65, 77, 90, 101, 103, 110, 118, 119, 129, 130, 131, 134, 138) sont de Bourgeois. Six seulement de ceux de son continuateur (61, 74, 84, 88, 89, 92) ont une valeur inégale mais incontestable; le reste est ou sans rapport avec le texte, ou trivial (surtout le 48), ou dépourvu de rhythme et presque inchantable. Si donc le Psautier huguenot, traduit en vingt-trois langues, a fait le tour du monde; si des harmonistes comme Jean Louis, Thomas Champion, Philibert Jambe-de-Fer, Goudimel, Servin, Sureau, Pierre Santerre, Michel Ferrier, Roland de Lattre (il n'en a harmonisé qu'un), Florès, de Maletty, Pevernage, Claudin le jeune, Samuel Mareschall, Sweelinck, Eccard, Stobée, Jean Crüger, etc., s'en sont emparés pour le travailler sous toutes les formes; s'il a été chanté plus d'un siècle par une grande partie de l'Europe, et jusqu'au fond de l'Allemagne, si fière pourtant de ses admirables chorals; si quelques-unes de ses mélodies sont devenues le thème de pièces funèbres ou nuptiales que les organistes d'outre-Rhin jouent encore aujourd'hui; si, en un mot, le succès de ce Psautier a été le plus grand succès qu'un livre ait jamais eu, c'est à Marot et à Bourgeois qu'en revient l'honneur, bien plus qu'à Bèze et au déplorable continuateur de Bourgeois. Au point de vue musical, les causes

de ce succès sont : 1° le contraste du rhythme avec l'uniformité du plain-chant ; 2° le contraste de la tonalité populaire avec la tonalité grégorienne ; 3° le contraste de la piété et du sérieux huguenot avec les messes scandaleuses de l'époque, et 4° enfin la supériorité personnelle de Bourgeois. Bien qu'uniquement composés de blanches et de rondes, ses airs fortement rhythmés et souvent syncopés, exécutés dans un mouvement à deux temps assez vif, avaient de l'entrain et de la vie, attrait doublé encore par la tonalité populaire, c'est-à-dire par la tendance à substituer deux modes uniques, le majeur et le mineur, aux huit modes grégoriens. La tonalité antique ne domine pas dans le Psautier, puisque cinquante-deux mélodies seulement (sur cent vingt-trois) lui appartiennent, tandis que trente-six sont dans le mode majeur, et trente-cinq dans le mode mineur en formation, c'est-à-dire dans le mineur privé de note sensible. En introduisant dans l'Eglise le rhythme et la tonalité populaire, la Réforme leur a donné la consécration qui leur manquait, et a puissamment contribué à l'avénement de la musique moderne. N'eût-elle rendu à l'art que ce service, elle aurait mérité un témoignage de reconnaissance que nous n'avons nulle part rencontré. Enfin ces chants respiraient une piété communicative, totalement absente des messes où deux et quelquefois trois chansons grivoises servaient d'accompagnement au plain-chant sacramentel. Un grand nombre de catholiques se firent protestants pour les chanter ; aussi le clergé romain leur prodigua-t-il les accusations de tout genre : mélodies sans gravité, molles, efféminées, dansantes et sautillantes, véritables chansons et airs de cabaret. Les luthériens ne s'emportaient guère moins contre « la syrène du calvinisme », jusqu'à ce qu'ils l'eussent bravement luthéranisée. L'invention de la mélodie n'était point considérée au seizième siècle comme une partie intégrante et indispensable de la composition musicale. Les contrepointistes se bornaient à harmoniser des morceaux de plain-chant ou des chansons, et abandonnaient la composition des airs aux poëtes et aux chantres vulgaires. Ce fut une chose extraordinaire que de voir un savant musicien, comme Bourgeois, employer son talent à arranger des mélodies, à les corriger, à les remplacer jusqu'à ce qu'il eût trouvé celle qui convenait absolument. La convenance de la musique et des paroles, le rapport intime qui doit exister entre elles, ce principe fondamental de la musique moderne, étaient tellement ignorés que Josquin des Prés composa une messe sur les généalogies de l'Evangile selon saint Matthieu. La découverte de ce rapport, c'est-à-dire l'expression, est une des conquêtes de la Réforme, et particulièrement de Bourgeois. Aussi longtemps que la musique était indépendante des paroles, il était naturel que des airs profanes fussent joints à des paroles religieuses, comme on le voit dans une foule de motets antérieurs au seizième siècle, dans le Psautier français d'Anvers (1541), et dans le Psautier flamand de l'année précédente, dont toutes les mélodies, sauf trois empruntées à des hymnes latines, sont des airs populaires flamands et français nullement modifiés. Persuadé que « les airs sont indifférents d'eux-mêmes », ainsi que l'écrivait l'abbé Pellegrin,

ou se laissant glisser sur la pente jésuitique de la « dévotion aisée » le catholicisme n'a jamais compris que le chant de romances et de morceaux d'opéra dans ses temples constitue une véritable profanation. Ou si quelques-uns l'ont compris et s'en sont plaints amèrement, comme le P. Bridaine, leurs plaintes n'ont point eu d'écho, parce que Rome a toujours eu plus peur d'une réforme que d'un abus. Il suffit de citer les *Noëls* de Jean Daniel *sur le chant de plusieurs belles chansons* (vers 1524) ; *la Philomèle séraphique... sur les airs les plus nouveaux choisis des principaux auteurs de ce temps* (1632), recueil janséniste cependant ; les *Noëls* de Colletet (1670) ; les *Psaumes* de Pellegrin (1705), dont le 106 a pour timbre : *Il est vrai, Philis, que je vous aime;* les *Cantiques spirituels* de 1728 ; ceux de l'abbé de l'Attaignant (1762) ; les *Concerts spirituels* de 1835, messes, requiems, proses, sur des morceaux d'opéra de Gluck, Mozart, Weber, Rossini ; les cantiques de Saint-Sulpice (1841) où l'on trouve : *Partant pour la Syrie; Femme sensible; Il pleut, il pleut, bergère ; Tout est charmant chez Aspasie*, etc. Calvin, au contraire, voulait « qu'il y eût grande différence entre la musique qu'on fait pour réjouir les hommes à table et en leur maison, et entre les psaumes qui se chantent en l'église, en la présence de Dieu et de ses anges ; » il exigeait que la mélodie de ceux-ci fût « modérée, pour emporter poids et majesté convenable au sujet. » Aussi Bourgeois ne laissa-t-il entrer dans le Psautier aucune mélodie profane sans lui faire subir une transformation plus ou moins complète, qui la mît en harmonie avec le texte et lui donnât un caractère religieux bien marqué. Luther n'a inventé, à proprement parler, qu'un petit nombre de mélodies ; la plupart de ses cantiques sont chantés sur d'anciens airs qu'il a modifiés en vue de leur destination nouvelle. Il a dû en être de même pour Bourgeois ; car des cinquante-et-une mélodies du Psautier dont nous connaissons l'origine, treize ont été empruntées au Psautier français de Strasbourg, une à un cantique allemand, deux à des psaumes antérieurs, trente-cinq à des chansons. Trois airs de chanson qui n'ont été que peu modifiés sont au nombre de nos plus beaux airs de psaume. Le 138 se chante sur la mélodie que Marot avait mise à sa chanson première : *Une pastourelle gentille*, et c'est évidemment lui qui, pendant son séjour à Genève, a fait observer à Bourgeois que cette mélodie pouvait fort bien s'adapter au psaume. L'air du psaume 65 se retrouve dans les phrases principales de la ravissante chanson : *Petite camusette, à la mort m'avez mis*. La mélodie du 25 n'est que l'air flamand : *Het was my wel*, débarrassé de sa luxuriante et lourde végétation. L'air du psaume 48, si vulgaire, renferme quelques phrases de *la Bataille* de Clément Jannequin. Aux trente-et-une autres mélodies Bourgeois n'a emprunté que leur début, d'après un procédé qui se rapproche de celui dont usaient les poëtes d'alors pour transformer une chanson profane en chanson religieuse. Tandis que Luther n'avait fait entrer dans son *Choralbuch*, à côté d'hymnes ou de cantiques modernes, qu'un certain nombre de psaumes admirablement choisis, Calvin ne mit dans son recueil que des psaumes, et les y mit tous indistinctement ; il régla même l'ordre et le temps

dans lequel on devait les chanter. Mais une réaction se fit à la longue; on cessa d'abord de chanter ceux qui sont remplis de malédictions. Puis, le dix-huitième siècle et la critique aidant, bien des plaintes s'élevèrent non-seulement contre les vers de Marot et de Bèze, rajeunis par Conrart et vieillis de nouveau, mais encore contre les mélodies de Bourgeois et l'harmonie de Goudimel. Cependant les Eglises de France restèrent fidèles au Psautier, et les douze cantiques pour les fêtes religieuses que Pictet y avait ajoutés, répondirent longtemps à tous les besoins. Mais au début de notre siècle, le *Réveil*, qui avait pour but de faire revivre dans toute leur sévérité les anciennes doctrines oubliées ou adoucies, notamment celle de l'inspiration littérale ou plénière des saintes Ecritures, rompit violemment avec la tradition huguenote et délaissa le Psautier, sans s'apercevoir de la choquante contradiction qu'il y avait entre sa conduite et ses principes. Les Eglises du *Réveil* ne chantèrent que les *Chants de Sion* de Malan, dont trois ou quatre ont seuls survécu. Ce recueil fut remplacé par un autre bien supérieur, les *Chants chrétiens*, dans lequel se retrouvent quelques psaumes, qui sont peut-être encore ce qu'il renferme de mieux. Le mauvais goût, bourgeois et plat, du règne de Louis-Philippe, réservait au Psautier quelque chose de plus triste que l'abandon, savoir la caricature. Sous prétexte que ses splendides mélodies n'étaient pas rhythmées (il semble que c'est dans le consistoire de Paris qu'on avait fait cette incroyable découverte), des musiciens, peut-être plus à plaindre qu'à blâmer, se mirent à en changer la valeur des notes, et, enchérissant les uns sur les autres, transformèrent les rondes et les blanches en croches pointées et en doubles croches, et la mesure à deux temps en mesures à 3|4 et à 6|8, sans parler de la tonalité changée ni des modifications des finales. Cette indécence poussée jusqu'au ridicule contribua à ramener les esprits dans une voie plus artistique et plus sensée. Des musiciens sérieux reconnurent que nos psaumes étaient très-beaux, et qu'il n'y avait qu'à les exécuter tels qu'ils ont été écrits pour obtenir un chant noble et vraiment religieux. Aussi tous les recueils contemporains, dans lesquels un choix de psaumes se trouve joint à des cantiques, se rapprochent-ils des éditions originales. Il reste cependant encore un pas à faire : on ne semble pas avoir généralement compris que les harmonies modernes placées sous ces anciennes mélodies sont un véritable contre-sens; qu'il est impossible de faire accorder deux arts essentiellement différents, celui du seizième siècle et celui du dix-neuvième; que la véritable harmonie du Psautier est celle qui est née en même temps que lui et que lui a donnée le plus grand maître de l'époque, Goudimel. C'est pour lutter contre ce dernier préjugé que nous avons entrepris notre travail, à la fin duquel on trouvera tous les psaumes qui peuvent être chantés aujourd'hui, avec leur mélodie authentique et l'harmonie de Goudimel, sans aucune autre modification que l'addition indispensable de la note sensible. O. Douen.

CHANTAL (Jeanne-Françoise Frémyot de), née à Dijon, le 23 janvier 1572, d'une vieille famille de robe, épousa à vingt ans Christophe

de Bussy-Rabutin, baron de Chantal, dont elle eut six enfants. Veuve à vingt-huit ans, elle fit vœu de ne pas se remarier, pour se consacrer tout entière aux bonnes œuvres et à l'éducation de ses enfants. François de Sales étant venu prêcher à Dijon en 1604, elle se mit sous sa direction absolue. Après avoir marié son fils à Marie de Coulange, union dont madame de Sévigné fut l'unique fruit, et une fille au baron de Thorens, neveu de François de Sales, elle se retira à Annecy auprès de son guide spirituel. L'évêque ne tarda pas à lui communiquer le projet qu'il avait conçu d'établir, sous le nom de Visitation, une « simple congrégation de filles, où la seule charité et crainte de l'Espoux serviroit de closture. » « Nous ne prétendons, écrivait-il à un ami, qu'à dresser une petite ruche médiocre, pour loger nos pauvres abeilles, qui ne se mettent en peine que de cueillir le miel sur les sacrées et célestes collines, et non de la grandeur ou embellissement de leur ruche. » La « mère abeille » de l'essaim fut naturellement madame de Chantal. Le 6 juin 1610, jour de la Trinité, elle entra en retraite avec Charlotte de Brescard, Jacqueline Favre et une servante bien disposée, et un an après jour pour jour, elles prononcèrent leurs vœux. Ce fut d'abord, dit le bon évêque, « une petite assemblée ou congrégation de femmes et de filles vivant ensemble par manière d'essay, sur de petites constitutions pieuses » qu'il avait lui-même rédigées. Le succès de ces débuts l'obligea bientôt à constituer plus solidement sa communauté. Il était loin de désirer que la nouvelle congrégation fût assujettie à une règle invariable. Mais il fut obligé d'en venir là pour la soustraire aux attaques jalouses dont sa prospérité naissante fut bientôt l'objet. Il obtint en conséquence de Rome la permission de « l'ériger en titre de religion, avec tous les priviléges, prééminences, immunités et grâces qu'ont toutes les autres religions ; et ce, sous la règle de Saint-Augustin » (1618). Il lutta néanmoins avec un succès persévérant pour affranchir les visitandines de toute autre ingérence que celle de l'évêque du diocèse où elles s'établiraient, ainsi que des pratiques les plus rigoureuses des autres ordres, telles que les jeûnes excessifs et les offices nocturnes. La volumineuse correspondance de François de Sales témoigne de la sollicitude paternelle qu'il déploya incessamment en faveur de « ses filles ». Urbain VIII sanctionna ses vues en 1626. A la prière de madame de Chantal, il rédigea les instructions qu'il avait données à la communauté d'Annecy, et il en résulta le traité *De l'amour de Dieu*, si remarquable par sa dévotion toute féminine. Tant que vécut le prélat, madame de Chantal ne fut que la supérieure nominale de la Visitation. Du reste cet ordre a conservé constamment son premier caractère, qui était d'être une sorte de fédération de communautés indépendantes, sans chef unique et sous la seule surveillance de l'ordinaire. Après la mort de François de Sales (1622), madame de Chantal gouverna la Visitation dix-neuf ans selon le même esprit. Elle mourut à Moulins, le 13 décembre 1641, au retour d'un voyage à Saint-Germain-en-Laye, où elle s'était rendue à la demande de la reine régente. Le nombre des maisons de la Visitation était alors de 87. A la fin du dix-septième siècle, il s'élevait déjà à 150, avec

plus de 6,000 religieuses. Benoît XIV béatifia madame de Chantal en 1751, et Clément XIII la canonisa en 1767. Le meilleur de ses nombreux biographes est l'abbé Marsollier, auteur de la *Vie de saint François de Sales* et qui écrivit celle de sa coopératrice (Paris, 1779 et 1819, 2 vol. in-12). On a publié ses *Lettres* en 1660, in-8°, puis en 1823, 2 vol. in-8°, avec des lettres inédites. L'édition la plus complète est celle de Lecoffre, sous ce titre : *Lettres de la sainte mère Jeanne - Françoise Frémyot, baronne de Rabutin - Chantal, dame de Bourbilly, fondatrice de l'ordre de la Visitation*, publiées et annotées par Edouard de Barthélemy (Paris, 1860, in-8°) ; *Lettres inédites de la même, d'après les textes originaux*, annotées et précédées d'une introduction, par le même éditeur. P. Rouffet.

CHAOS, mot dérivé du grec et qui signifie gouffre, vide, abîme. Plusieurs cosmogonies, celles des Babyloniens (Bérose, dans Eusèbe, *Chronic. armen.*, I, p. 22, et le Syncelle, I, p. 25), des Phéniciens (fr. de Sanchoniaton, dans Eusèbe, *Præpar. ev.*, I, p. 10), des Grecs (Hésiode, *Theog.*, 116 ; Aristophane, *Oiseaux*, 694), peut-être des Indiens (lois de Manou, I, 5) et des Egyptiens (Diodor. Sic., I, 7), placent à l'origine de toutes choses une vaste confusion, un mélange informe et plus ou moins turbulent des principes de la nature. La Genèse (I, 2) semble attester un état analogue, du moins en ce qui concerne la terre et comme effet d'un acte créateur. La théologie chrétienne adopta ce mot pour désigner la condition primitive du monde (saint Augustin, *De Genesi adv. Manich.*, I, 6 : « *Primo materia facta est confusa et informis, quod credo a Græcis chaos appellari* »). On fut ainsi amené à distinguer entre la création première, immédiate, qui eut pour effet l'existence des substances simples (Gen. I, 1 et 2), et la création seconde, par laquelle ces éléments furent coordonnés. Quenstedt (*Theol. didact.*, p. I, p. 435) fait allusion à l'exorde des *Métamorphoses* d'Ovide : « *Condita primo die fuit rudis et indigesta moles, seu confusum illud chaos immediate ex nihilo.* » Si par le mot *chaos* on entendait le germe confus, qui devait se déployer en un système, cette expression pourrait être maintenue dans le langage scientifique ; mais elle a reçu, dans la langue usuelle, un autre sens, synonyme de tohu-bohu, et à ce titre elle n'a point de place dans une doctrine réfléchie. Car on ne comprend pas comment Dieu se serait plu à créer d'abord une incohérence déréglée, pour en tirer l'ordre, et M. Janet dit très-bien : « Tout porte à croire que si la nature avait commencé par le désordre, elle n'en serait jamais sortie » (*Caus. fin.*, p. 289). Seuls, les théosophes expliquent cette anomalie, en faisant succéder à la création pure et bonne de Gen. I, 1, une perturbation amenée par la révolte des anges et décrite au verset deuxième (Kurtz, *Bibel u. Astronomie*, 2e éd., p. 93). — Voyez l'article *Création*. A. Matter.

CHAPE (*capa* ou *cappa*, *sacra trabea*, *vestis pluvialis*), ornement d'église que portent l'évêque, le prêtre, le chantre dans les fêtes solennelles. Les chapes viennent du manteau des anciens appelé *penula* ; elles avaient autrefois un capuce qui couvrait la tête, d'où est venu le mot de *capa* (*caput*), ou, selon Isidore de Séville, de *capere*, parce

qu'elles enferment l'homme tout entier. On appliquait aussi ce mot au manteau de drap ou de serge porté au chœur par les chanoines pendant l'hiver. Le droit de chape consistait à exiger du chanoine nouvellement installé un présent en argent pour chacun des autres chanoines.

CHAPELET, nom donné à plusieurs grains enfilés qui servent à compter le nombre des *Pater* et des *Ave Maria* que l'on veut dire en l'honneur de Dieu et de la Vierge. Si le nombre dépasse quinze, le chapelet se nomme *rosaire* (voy. cet article).

CHAPELLE (*capella*) désigne un oratoire ou une petite église ne contenant ni fonts baptismaux ni cimetière. On peut les diviser en : 1° *Chapelles saintes*, élevées quelquefois sur l'emplacement témoin du martyre d'un saint. 2° *Chapelles palatines*, qui parfois sont doubles en hauteur ; la chapelle basse était destinée aux familiers du palais et au public, la partie supérieure au contraire était réservée pour le prince qui s'y rendait de niveau depuis ses appartements. Telles sont la chapelle de Charlemagne à Aix-la-Chapelle (aujourd'hui formant partie de la cathédrale), la Sainte-Chapelle (Chapelle palatine) de Paris, etc. Dans les châteaux féodaux, dans les palais épiscopaux on imita souvent cette disposition. 3° *Chapelles des morts*, qu'on élevait au moyen âge au milieu ou à proximité des cimetières ; dans ce dernier cas, quelques fenêtres tournées du côté du charnier projetaient sur celui-ci la lumière de la lampe qui, suspendue au centre, brûlait toute la nuit. 4° *Chapelles annexes des grandes églises*. Avant le treizième siècle, les églises, et même les cathédrales, ne possédaient qu'un petit nombre de chapelles ; vers cette époque les offices se multiplièrent, les corps privilégiés, les familles nobles voulant avoir leurs chapelles particulières, on en éleva de plus ou moins vastes autour des absides ou même dans le voisinage de l'église, mais en communication avec elles. 5° *Chapelles comprises dans le plan de l'église*, s'ouvrant sur le pourtour du sanctuaire ; celle du milieu, souvent plus développée que les autres, était généralement *dédiée à la Vierge*. Plus tard le nombre de ces chapelles ne suffisant plus, on en forma une ligne de rectangulaires des deux côtés des nefs, en reculant les murs des bas-côtés vers l'extrémité des contreforts (voy. Viollet-le-Duc, *Dict. rais. de l'architect. franç.*). En Italie, une chapelle donnait quelquefois son nom à toute une partie de l'église ; ainsi, au seizième siècle, on désignait sous le nom de *Capella del Re di Francia* tout le transept sud de Saint-Pierre de Rome. 6° *Chapelle papale* désigne une cérémonie religieuse dans laquelle intervinrent dans une forme voulue le pape et une partie de sa cour (voy. p. ex. *Diaire* de Jules II, Bibl. nat., fond lat., 12550, p. 8).

CHAPELLE (Armand Boisbeleau de La), connu, comme pasteur et théologien, sous le nom d'Armand de La Chapelle, né à Ozillac en Saintonge, en 1676, mort à La Haye le 6 août 1746. Après avoir fait ses premières études à Bordeaux, il fut, après la révocation de l'édit de Nantes, conduit par sa mère en Angleterre, auprès du pasteur Du Bourdieu, son aïeul. Ayant fait de rapides progrès dans la théologie, il fut, dès l'âge de dix-huit ans, jugé digne de remplir les fonctions

pastorales et envoyé comme prédicateur en Irlande, où il passa deux ans; il desservit ensuite la paroisse de Wandsworth, près de Londres, et, en 1711, fut appelé à l'église de Londres, dite de l'Artillerie. Nommé, en 1725, pasteur de l'église wallonne de La Haye, il y mourut dans sa soixante-dixième année. Critique habile, traducteur fidèle, bon théologien, c'était en outre un homme de commerce agréable, quoiqu'on lui reprochât d'être un peu satirique. On lui doit les 10 derniers volumes de la *Bibliothèque anglaise* (Amsterdam, 1717-27, 15 vol.) et les articles de théologie des 38 premiers volumes de la *Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savants* (Amsterdam, 1728-55, 52 vol.). Il a traduit divers écrits de Ditton, de Steele, de Bentley, et entrepris, en 1738, la *Nouvelle Bibliothèque*, dont il a paru 19 volumes. Mais il s'est surtout recommandé par son livre intitulé : *La nécessité du culte public parmi les Chrétiens, établie et défendue contre la lettre de M. D. L. F. E. M. sur les assemblées des Religionnaires en Languedoc, écrite à un gentilhomme protestant de cette province et imprimée en France sous le faux titre de Rotterdam*, 1745 (La Haye, 1746, in-8°). Le ministre Allamand, depuis professeur de grec à Lausanne, avait soutenu, dans une brochure anonyme, que le culte public n'était pas de précepte divin; que par conséquent les protestants n'étaient pas obligés de tenir les assemblées du Désert qui inquiétaient alors le gouvernement du roi de France et que l'on accusait la république de Genève d'encourager. Le roi voulait que messieurs de Genève rendissent leur désaveu public, par leur chargé d'affaires, M. Saladin d'Onex, qui remplaçait M. Thélusson. On voit tout ce que cette question avait de délicat et d'irritant. Une note inédite du pasteur Elie Bertrand, de Berne, nous apprend que la lettre d'Allamand avait été écrite par lui à M. de Comte, qui l'avait consulté, et que cette lettre, communiquée à M. de Saint-Florentin, fut imprimée par ses soins, avec la fausse rubrique de *Rotterdam*. « On avait fait sonder M. de La Chapelle à La Haye, au milieu de l'année 1745, pour savoir s'il ne voudrait pas se prêter à écrire aux protestants de France pour les détourner de ces assemblées sur lesquelles le gouvernement avait les yeux ouverts. Non-seulement il le refusa, mais il s'affermit dans le dessein qu'il avait formé d'écrire en faveur de ces assemblées. » Son traité, divisé en quatre parties, démontre la nécessité du culte public par les preuves tirées : 1° de la religion des patriarches; 2° de la législation mosaïque; 3° de la religion de Jésus-Christ; et 4° il établit la légitimité et l'innocence des assemblées du Désert. CH. READ.

CHAPITRE, portion de la règle lue dans les assemblées que tiennent les chanoines et les religieux pour délibérer de leurs affaires et exercer leur discipline. Ce nom a été appliqué, dans la suite, au lieu où se tenaient ces assemblées, ainsi qu'aux corps eux-mêmes qui y siégeaient. Les chapitres des cathédrales sont l'ancien conseil de l'évêque qui formait son *presbyterium*, sans l'avis duquel il ne faisait rien de considérable dans le gouvernement de son Eglise. Chacune des principales églises du diocèse avait son chapitre collégial. Chez les religieux on distingue trois sortes de chapitres : le chapitre général, où se traitaient les

affaires de l'ordre entier, le chapitre provincial et le chapitre conventuel. Le quatrième concile œcuménique de Latran établit que toutes les congrégations régulières doivent tenir les chapitres généraux ou provinciaux tous les trois ans (voy., pour les détails, l'article *Eglise catholique*).

CHAPPUIS (Jean-Samuel) est né le 16 juillet 1809, à Rivaz (Vaud). Après avoir fait ses premières études au collége de Vevey, il entra en 1824 à l'académie de Lausanne, où il se prépara pour le ministère évangélique. Il se fit remarquer à l'auditoire par le sérieux de sa piété, par la solidité de son esprit et par une étonnante facilité de conception et de langage. Consacré en 1833, il fut successivement appelé comme suffragant à Montreux, puis à Bâle. Dans cette dernière ville, il entra en relation avec Vinet, pour lequel il ressentait déjà une affinité secrète ; et suivit pendant un hiver les cours de de Wette et de Hagenbach. Sa vocation au professorat se décida sous l'influence de ces hommes éminents, et il partit pour Berlin afin de s'y préparer à l'enseignement théologique. Après des examens brillants, Chappuis fut nommé en 1838 professeur de théologie systématique à l'académie de Lausanne. Il devint promptement évident que l'Eglise du canton de Vaud avait acquis en lui un homme distingué qui augmenterait l'éclat de l'académie réorganisée. L'influence de Chappuis s'exerça aussi sur les corps dirigeants de l'Eglise. Ses idées neuves et hardies sur son organisation purent effrayer quelques esprits timides; mais elles devaient triompher dans la constitution de l'Eglise libre dont il fut l'un des fondateurs. En 1845, en effet, après la révolution vaudoise, il donna sa démission de ministre dans l'Eglise officielle et déposa ses fonctions de professeur. Pressé par ses anciens étudiants, il continua avec Vinet, Herzog, etc., un enseignement libre jusqu'au jour où fut créée la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud, dont il devint l'ornement. En même temps le synode de la nouvelle Eglise le revêtait des charges les plus importantes. En 1866 il succéda à L. Bridel dans la direction du *Chrétien Evangélique*. Il prit une part active à la lutte engagée par M. Buisson contre l'autorité des Ecritures, et prononça à cette occasion deux conférences qui, pour un temps, enrayèrent le mouvement libéral à Lausanne. — Chappuis a peu écrit, quoiqu'il fût très-capable de le faire. Sa thèse sur l'*Ancien Testament considéré dans ses rapports avec le christianisme* (Lausanne, 1838) « est un véritable chef-d'œuvre, soit comme travail d'érudition, comme étude approfondie et complète, soit aussi comme exposition théologique. » Ses autres écrits sont disséminés dans des revues (voy. *Chrét. Ev.*, 1870, p. 569-570). C'est par ses cours de dogmatique, de morale, de théologie biblique, d'exégèse, etc., cours qui demeureront inédits, mais qui dénotent un théologien indépendant et croyant, qu'il a exercé sur les Eglises de langue française une durable influence. De la famille des Neander et des Vinet, il unissait à une foi vivante, à un respect profond pour les Ecritures, une liberté d'exposition qui lui a été parfois reprochée. Elle était le résultat de son amour sans réserve pour la vérité. Chappuis est mort le 3 avril 1870 (voy.

Souvenir de S. Chappuis, sa vie et sa théologie, par MM. Monastier et Rambert, Lausanne, 1871, in-12). L. Ruffet.

CHARDIN (Jean), célèbre voyageur, né à Paris en 1643, était fils d'un bijoutier protestant. Il fut envoyé jeune en Perse pour y faire le commerce des diamants. Il profita de son séjour dans ce pays, peu connu alors, pour l'étudier avec soin et le faire connaître à ses compatriotes. Voyant à son retour que les protestants étaient persécutés en France, il se rendit en Angleterre en 1631, il y fut fort bien accueilli par Charles II, qui le nomma son plénipotentiaire en Hollande. Chardin a publié un *Voyage en Perse* (Londres, 1686 et 1711), fort estimé. M. Langlès en a donné une édition plus complète (Paris, 1811, 10 vol. in-8°).

CHARENTON (Charenton-Saint-Maurice), village situé au confluent de la Marne et de la Seine, à une demi-lieue de Paris. Il est célèbre dans l'histoire du protestantisme français par l'exercice que les réformés de la capitale furent autorisés à y établir en 1606, et qu'ils y continuèrent jusqu'à la révocation de l'Edit de Nantes. On a vu, à l'article *Ablon*, les inconvénients et les dangers que présentait ce premier lieu de culte, surtout pour le baptême des enfants, à cause des cinq lieues qu'il fallait faire deux fois en un jour pour s'y rendre. Les trop justes plaintes que motivait cet état de choses n'eussent pourtant pas reçu satisfaction, si le chancelier de Navarre, Calignon, n'eût entremis ses bons offices, si des seigneurs protestants n'avaient allégué l'impossibilité où ils se trouvaient « de rendre leurs devoirs à Dieu et au Roi en un même jour, » si enfin l'Assemblée politique de Châtellerault, au mois d'août 1605, n'avait un peu forcé la main à Sully pour qu'il se chargeât de l'affaire. Son crédit était grand et, dès la Noël qui suivit, la translation était accordée en principe. Mais quel endroit désigner ? Les conseillers de Chasteauneuf et Jeannin furent chargés de visiter les villages d'Ivry et de Charenton-Saint-Maurice, indiqués par ceux de la Religion, : des lettres patentes du 1er août 1606 assignèrent Charenton. Grand émoi du curé du lieu, et d'un certain Le Bossu, seigneur de Charenton, qui avait, dès le 22 juillet, pétitionné contre l'entreprise, et qui, dès le lendemain 2 août, proteste, appelle à la rescousse le prévôt des marchands et les échevins de la capitale. Nonobstant, le 23 août, le conseiller de Meaupeou faisait acquisition, moyennant la somme de 7,000 livres, d'une maison sise à Charenton, dit l'Hôtel de la Rivière, déclarant que cette acquisition était faite par lui au nom et au profit des habitants de Paris professant la R. P. R., qui lui avaient baillé, à cet effet, ladite somme de 7,000 livres. Et, trois jours après le 26 août, les commissaires royaux installaient deux mandataires des Réformés, MM. de la Noue et Bigot, dans la jouissance de leur fief de la Rivière, non sans avoir mandé le sieur Le Bossu et lui avoir signifié les intentions et volontés du Roi : ce qui ne l'empêcha pas de réitérer, le 29 août, ses protestations par devant notaires. Mais L'Estoile nous apprend que, dès le dimanche 27, on avait commencé à prêcher à Saint-Maurice, en présence d'environ 3,000 fidèles; des archers et un exempt y avaient été envoyés pour que l'ordre ne fût pas troublé. Il le fut, le mois suivant, par un conflit d'attribution entre le

lieutenant civil et le lieutenant criminel, au sujet d'une potence à élever à la porte Saint-Antoine pour le châtiment des séditieux : le chevalier du guet les départagea en décidant qu'il y en aurait une pour chacun des deux. Un bon mot était alors, dans la bouche du monarque, un moyen souverain d'administration et de gouvernement. Comme on se plaignit au Roi de l'infraction faite par lui à son édit qui avait défendu aux protestants de s'établir à moins de cinq lieues de la capitale : « Eh! bien, dit-il aux récalcitrants, on comptera désormais cinq lieues de Paris à Charenton ! » Il n'en fallut pas moins de nouveaux ordres formels pour que le seigneur Le Bossu se résignât à recevoir, et sous réserves encore, le 4 octobre, les foi, hommage et redevance de ceux de la R. P. R., représentés par les anciens et diacres, ayant à leur tête les ministres de Lauberan et Pierre Du Moulin. *Malgré le rapprochement et les difficultés qu'il suscitait*, l'exercice du culte n'était guère plus facile pour les fidèles à Charenton qu'à Ablon. On voit par les Éphémérides de Casaubon que les accidents de coche d'eau (août 1608), les empêchements opposés au zèle de la piété par l'intempérie des saisons et l'état des chemins, étaient à peu près les mêmes. Le ministre Daniel Chamier ayant fait la cène le 23 déc. 1607, et revenant à pied, par un temps de neige, de glace et de vent terrible, se blesse dans une chute et est recueilli dans le carrosse de madame de Chastillon. Le pieux Casaubon est maintes fois privé de la satisfaction de se rendre au temple, et se borne à assister au culte anglican, dans la chapelle de l'ambassadeur d'Angleterre. Il faut lire dans le Journal de l'Estoile la petite chronique et les nouvelles du temps, le train des controverses et conversions, les titres des livrets qui se vendaient à la porte du temple ou dans Paris. C'était une petite guerre incessante et inévitable, mais il y avait diminution des animosités populaires, et la politique du Béarnais portait ses fruits d'apaisement, qui ne seraient peut-être que trop tôt arrachés de l'arbre. Tout marchait trop bien, au gré des fauteurs de nos éternelles guerres civiles , il tardait aux vieux ligueurs de reprendre le dessus, et leur levain subsistait, surtout depuis le rappel des jésuites. Les impatients de la Cour n'eurent pas besoin de leur venir en aide : le poignard d'un misérable isolé, qu'avait fanatisé la doctrine jésuitique, suffit à priver la France d'un prince qui, malgré bien des fautes, avait été pour elle un réel sauveur, qui l'avait refaite grande et glorieuse, et cherchait à la préserver des maux de l'avenir. Mais avoir fait l'édit de Nantes, avoir souffert et voulu qu'on souffrît « en son royaume deux religions, » était un crime permanent auquel il fallait mettre ordre. Le Père Cotton, en apprenant la catastrophe, tenta aussitôt de prendre et de donner le change : O le méchant assassin ! s'écria-t-il. Est-ce pas un Huguenot ? — Non, lui répondit-on, c'est un catholique romain. — Ah ! quelle pitié ! fit-il en se signant par trois fois. On remarqua que les travaux de construction de la maison de la rue Saint-Antoine, ralentis depuis quelque temps, reprenaient, dès le lendemain de la mort du roi, une singulière activité. Tout était mauvais augure et appréhension. Toutefois, comme il arrive, après les premiers moments de stupeur et de crainte, les choses eurent un cours assez ordinaire. On put se

rendre sans trouble au prêche de Charenton, où la mort du bon Roi fut pleurée par Du Moulin, qui exhorta son auditoire à la pénitence et à la paix. Il en fut fait autant aux prônes de Paris. La régente sentit qu'il fallait rassurer ceux de la R. P. R., leurs députés généraux l'ayant expressément demandé, et, le 22 mai, un édit royal confirmait l'édit de Nantes, « encore qu'il fût *perpétuel* et *irrévocable*, et n'eût pas besoin d'être confirmé, » et un autre maintint l'exercice à Charenton : ce qui n'empêchait pas les d'Epernon et autres affidés de Loyola de dire que « c'était là une simple tolérance pour un temps, et qu'il fallait rechasser ceux de la Religion à Ablon ! » — « Heureusement que cela n'est pas si aisé ! » avaient répliqué le duc de Bouillon et ses amis. Un mois après la mort du roi « les bruits couraient partout d'une Saint-Barthélemy prochaine, » écrit l'Estoile, et le 18 juillet, le P. Gautier en chaire excitait ses auditeurs au meurtre des huguenots et leur reprochait leur léthargie ! Pour l'avoir fait encore le 17 avril 1611, il fut tancé par le Premier Président. Le 3 juin, il y eut une collision, au sujet de l'enterrement d'un enfant de la Religion au cimetière de la Trinité. La justice intervint et fit de son mieux. Une grosse querelle s'éleva bientôt entre la Sorbonne et les jésuites qui, au moyen de leur P. Cotton, s'étaient fait octroyer, dès le 20 août 1610, l'entier exercice de l'enseignement public en leur collége de Clermont de la rue Saint-Jacques. Ils perdirent le procès, et en furent quittes pour se contenter des quarante-deux colléges dont ils étaient déjà maîtres. Les réformés, en voulant établir un collége qui leur était indispensable à Charenton, rencontrèrent toutes sortes d'obstacles. — La situation alla s'aggravant pendant la régence orageuse de Marie de Médicis, et elle se compliqua encore par l'annexion, en 1617, des principautés du Béarn à la France. La population qui était aux trois quarts réformée fut mise en demeure de restituer les biens ecclésiastiques affectés depuis 1569 au service des temples, écoles, hôpitaux, etc. Toutes les Eglises se sentirent atteintes du même coup, et lorsque le roi eut mis en marche son armée, lorsque commencèrent les persécutions, ce fut partout une grande émotion et un soulèvement général pour la cause des Béarnais, qui était la cause de tous. L'assemblée politique de La Rochelle où allait éclater cette protestation commune, en décembre 1620, reçut défense de se réunir. Elle maintint son droit et l'excéda même, en organisant huit *cercles* pour la résistance et en acceptant la guerre. Charenton en eut bientôt le contrecoup. Au siége de Montauban, le 17 septembre 1621, fut tué d'une arquebusade le duc de Mayenne, le fameux ligueur, resté cher à la populace parisienne. Quand la nouvelle de cette mort fut publiée le 21, il y eut une grande rumeur et on ne manqua pas de l'exploiter ; l'animosité s'accrut les jours suivants, et enfin, le dimanche 26, une sédition éclata à la porte Saint-Antoine et à Charenton ; tout fut mis au pillage et finalement le temple fut incendié. Il fallait que la paix et un peu de confiance fussent rétablis avant de songer à rebâtir. Le traité se fit en octobre 1622. C'est seulement en 1623 qu'on voit dans un cahier de plaintes présenté au roi un article par lequel il lui est demandé de venir en aide aux suppliants pour la réfection

de leur temple. A quoi Sa Majesté répondit le 4 mars qu'elle remettait la chose à leur soin et diligence. C'était un refus pur et simple. Le synode national, convoqué pour la première fois à Charenton, s'y tint pourtant cette même année 1623, du 1er septembre au 1er octobre, dans quelque local provisoire. Quand et comment les réformés se mirent-ils à l'œuvre pour la reconstruction laissée à leur charge? On l'ignore, mais ils purent, dès 1625, inaugurer le second et célèbre édifice, élevé par le célèbre architecte Salomon de Brosse, leur coreligionnaire, celui-là même qui avait bâti le palais du Luxembourg, le portail de Saint-Gervais, etc. C'était une sorte de basilique que le *Mercure* a décrit ainsi : un carré long, percé de trois portes, éclairé par 81 croisées, en trois étages, sur 27 pieds, jusqu'à l'entablement, long de 104 pieds, large de 66. Au pourtour de la nef étaient vingt colonnes d'ordre dorique de 21 pieds de haut, formant trois étages de galeries où l'on accédait par quatre escaliers placés aux quatre angles. La charpenterie du comble était d'un fort bel assemblage, et il y avait un clocher, avec une cloche de 3 pieds de diamètre. La lanterne de ce clocher était revêtue de plomb ; le reste de la couverture était en tuiles. Il y avait deux maisons consistoriales à côté, et deux cimetières, dont un pour les gens de qualité, l'autre pour le peuple. La capacité de ce temple a été grandement exagérée, lorsqu'on a dit qu'il pouvait contenir 14,000 ou même 11,000 personnes. Sa superficie équivalant à peu près à un cinquième de celle de Notre-Dame, il devait contenir environ 4,000 fidèles. Il était dans un enclos où l'on pénétrait par cinq portes, et où se trouvaient aussi une imprimerie et des boutiques de libraires. Un plan dressé en 1679, et conservé aux Archives Nationales, montre la distribution des places ; les notables de l'Eglise, les gentilshommes et dames de marque, les princes et ambassadeurs étrangers, avaient leurs siéges réservés. Tallemant des Réaux nous apprend que bien des gens y envoyaient garder leurs places dès le matin, et que même plus de deux cents catholiques pauvres faisaient ce métier. Il dit aussi que les grandes dames y allaient masquées. On s'y rendait par les coches d'eau, et les accidents ne furent pas sans exemple (témoin le naufrage, en 1654, d'une quarantaine de fidèles, dont les deux fils du marquis de Mirabeau-Pardaillan), ou par la route de terre, en voitures louées ou en carrosses à deux, même à quatre et à six chevaux, par étalage d'un luxe déplacé. Beaucoup chantaient les psaumes durant le trajet, mais seulement après qu'on avait dépassé les faubourgs. On comprend quel mouvement, quelle animation s'emparaient, chaque dimanche, de ce petit village de Saint-Maurice ; cela allait jusqu'à l'encombrement, tant il arrivait de maîtres, de laquais, de véhicules. Des auberges s'y étaient établies en conséquence, il fallait héberger tout ce monde et le nourrir entre les services. Quand le prédicateur était en renom, cela s'appelait un « dimanche à deux broches ; » quand ils étaient deux, c'était un « dimanche à trois broches. » Les provisions s'y épuisaient. « Vous scaurez, écrivait Scarron (20 août 1660), qu'à Charenton, le lendemain des dimanches et fêtes, on ne trouve rien à manger, moins de pain frais que de toute autre chose. » Le culte du matin était

de 9 h. à 11 h. Pour aller en bateau, il fallait être prêt à 7 h. On n'allait guère plus vite par terre, à cause du mauvais état des chemins. Le second service était de 1 h. à 3 h. Quelques-uns, louant des chambres, arrivaient la veille, pour les catéchismes, la préparation à la cène, et restaient jusqu'au lundi ou mardi, car les lundis de fêtes il y avait encore service. Les jours de jeûne, on passait toute la journée au temple. — « Richelieu devient ministre : toutes les libertés meurent à la fois, a dit Châteaubriand : la liberté politique, dans les Etats congédiés ; la liberté religieuse, par la prise de la Rochelle, car la force huguenote demeura anéantie. » Ce mot si vrai donne à comprendre ce que fut la chronique du temple de Charenton entre le traité de paix de 1622 et l'édit de grâce de 1629 : une suite d'inquiétudes, de contestations, de tracasseries, qui se personnifiaient dans l'ex-jésuite Véron, autorisé, par lettres patentes du 19 mars 1622 à aller disputant sans cesse et partout, même ès places publiques : clabaudeur infatigable, comme l'appelle Guy-Patin, et digne continuateur du P. Garasse, de bouffonne mémoire. Il répandait autour de lui une fièvre de controverse qui gagnait même les gens de métier : des cordonniers, des merciers, des couteliers, se mêlaient de faire les missionnaires et montaient sur les tréteaux dans les carrefours. « Véron, exploitant partout le royaume de France, » comme le désigne une brochure de 1628, exploitait surtout Charenton ; on s'étonne qu'il en soit devenu curé seulement en 1644 : il n'avait plus que trois ans à vivre. A peine délivré de ses incessantes agressions, le temple se trouva exposé à toutes sortes de périls par les troubles de la Fronde. Le bourg fut emporté d'assaut et livré aux flammes ; l'édifice fut pourtant préservé, et le 3 avril 1649, le culte put y être célébré de nouveau. Malgré le témoignage rendu par Mazarin au petit troupeau qui « ne s'était pas écarté » de la soumission et malgré les services signalés rendus à la royauté par beaucoup de réformés, l'esprit d'hostilité contre eux s'accentuait de plus en plus et l'édit de Nantes n'était plus guère que l'édit de *niante*, comme affectait de prononcer le même cardinal. Les chicanes se multiplièrent et s'aggravèrent. En 1666, on disait tout haut et l'on imprimait qu'il fallait renvoyer l'exercice bien au delà de Charenton et ne plus souffrir que les ministres demeurassent à Paris. Le seigneur Le Bossu intenta une nouvelle action devant le Parlement, et il fallut en 1670 un arrêt du conseil pour interdire l'instance, arrêt auquel ledit seigneur ne se résigna pas sans protester encore. En juin 1671, à l'occasion d'une procession du Saint Sacrement, dans la rue du Faubourg Saint-Antoine, et de la rencontre d'un carrosse, un soulèvement éclata ; on alla mettre le feu aux boutiques des libraires qui étaient dans l'enclos du temple, et l'on avait déjà commencé à incendier le temple même ; mais l'alarme ayant été donnée, des secours arrivèrent à temps pour empêcher le désastre. Ce n'était que partie remise, car les événements se précipitaient, les réformés se voyant partout traqués et poussés à bout de telle sorte que leur longanimité, leur endurance, sous le coup de tant de persécutions, avait fait naître un proverbe : « patience de huguenot. » Le jour de la catastrophe finale approchait, il s'annonça par la signifi-

cation d'un « Avertissement pastoral de l'Assemblée du clergé à ceux de la R. P. R., pour les porter à se convertir, » qui fut faite au consistoire par ordre du Roi, le dimanche 20 septembre 1682. La manière dont on en usait avec les malheureux réformés leur montrait bien que ce n'était plus qu'un répit, et, déjà privés presque partout de leurs lieux de culte, ils affluaient à Paris, des bouts du royaume pour assister librement encore à Charenton aux exercices de leur culte et y faire bénir des mariages, devenus impossibles ailleurs. Enfin le grand coup fut frappé. Le 22 octobre 1685, le trop fameux édit qui révoquait l'*irrévocable* édit de Nantes fut porté au Parlement pour y être vérifié. C'était un lundi ; dès le soir même, trois commissaires délégués par le lieutenant de police La Reynie se rendaient à Charenton, accompagnés de cinquante compagnons menuisiers et faisaient commencer la démolition du temple, qui fut achevée en cinq jours, tant on y travailla avec ardeur, en présence de la foule des curieux accourus de la capitale. La métropole de l'Hérésie était détruite, le Roi triomphait, « *la France* était *toute catholique sous le règne de Louis le Grand*, » comme le proclama, au titre même d'un de ses livres, le célèbre pasteur Claude qui venait d'en être expulsé. Quels seront les beaux fruits de cette nouvelle victoire de l'unité catholique? Elle va, selon un mot de Châteaubriand, « donner aux idées philosophiques un avantage qu'elles ne perdront plus sur les idées religieuses, » et elle aura contribué pour sa bonne part à la grande révolution qui, au siècle suivant, vint en marquer le centenaire. CHARLES READ.

CHARISME (χάρισμα). Ce mot, qui marque un effet de la grâce divine, χάρις, est propre à l'apôtre Paul et ne se rencontre que dans ses lettres et dans un passage de la première épître de Pierre (IV, 10). Il appelle ainsi le don spécial que chacun a reçu de Dieu et qu'il doit faire valoir au service de l'Eglise. Le passage classique où l'apôtre expose avec une parfaite clarté sa théorie des charismes est 1 Cor. XII, 4-11. Il ne s'agit pas toujours de pouvoirs surnaturels. Chaque croyant apporte dans l'Eglise ses facultés particulières inhérentes à sa nature, qui, pénétrées et exaltées par l'esprit de Dieu, sont transformées et deviennent des charismes. Aussi tous les charismes sont-ils ramenés à l'esprit de Dieu comme à leur principe générateur (Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα), de sorte que l'unité du corps de l'Eglise est maintenue dans la diversité des dons et des ministères. Ces charismes, qui prennent leur point de départ dans des facultés naturelles, peuvent, suivant l'intensité de l'action divine, arriver jusqu'à des effets extraordinaires, sans qu'une ligne de démarcation précise puisse jamais être tracée entre le naturel et le surnaturel. Parmi ces charismes qui firent la force de la primitive Eglise et qui n'ont jamais entièrement cessé, l'apôtre Paul compte : la parole de sagesse et de connaissance, λόγος σοφίας, γνώσεως ; la foi, le don de guérison, la prophétie, le discernement des esprits, le don des langues, et celui de les interpréter. Mais il est évident que la liste n'est pas complète, et qu'on peut en compter autant qu'il y a de genres d'activité dans l'Eglise chrétienne ; car le chrétien n'est ce qu'il est et ne fait ce qu'il fait que par un

charisme spécial, c'est-à-dire par un effet de la grâce même de Dieu.

CHARITÉ (*charitas*), une des trois vertus théologales. Les docteurs catholiques la divisent en actuelle et en habituelle, en parfaite et en imparfaite. La charité actuelle est un acte surnaturel par lequel nous aimons Dieu pour lui-même et le prochain pour Dieu ; la charité habituelle est un don de Dieu reçu dans l'âme comme une qualité permanente qui la rend propre à former des œuvres de charité. Elle est parfaite ou imparfaite, selon le degré de ferveur qui l'accompagne. Dans notre langage religieux, le mot de charité est employé comme synonyme tantôt d'amour (voy. cet article) et tantôt de bienfaisance (voy. *Paupérisme*). — Les *Frères de la Charité* sont un ordre institué en 1540, par saint Jean de Dieu, Portugais, et consacré au soin des malades. Etabli d'abord à Grenade, il se répandit bientôt en Italie, ainsi qu'en France, où il pénétra en 1601. Les Frères de la Charité desservaient l'hôpital de la Charité, à Paris, et celui de Charenton. — Les *Filles ou Sœurs de la Charité* font partie d'une congrégation instituée par saint Vincent de Paul et par madame Legras, à Paris. Leur principal emploi est de servir les pauvres dans les paroisses où elles ont été reçues, mais elles assistent aussi les malades dans les hôpitaux et dans les maisons particulières, visitent les prisonnières, élèvent les enfants trouvés et tiennent les écoles pour les pauvres filles. Elles font des vœux pour une année seulement, et elles les renouvellent le 25 mars avec la permission de leur supérieur, qui est le supérieur général de la Mission. De Paris, la congrégation s'est répandue dans la province et même à l'étranger, notamment en Pologne. — On donne le nom de *Dames de la Charité* aux associations privées de bienfaisance établies dans les paroisses, sous l'approbation de l'évêque, pour connaître et soulager les besoins des pauvres.

CHARLEMAGNE, le plus célèbre des rois francs, dont la seconde dynastie est dénommée d'après lui, et l'un des héros les plus illustres de l'histoire universelle, comme en témoigne suffisamment l'épithète de *grand* attachée à son nom d'une façon indélébile, naquit, d'après l'opinion la plus probable, le 2 avril 742, soit à Aix-la-Chapelle, soit dans une *villa* royale du Laonnais ou du Parisis, du mariage de Pépin le Bref et de Berthe (au grand pied). A la mort de son père (768), il partagea le royaume franc avec son frère cadet Carloman, en resta bientôt le seul maître par le décès prématuré de celui-ci (771), l'agrandit par de nombreuses conquêtes, qui lui valurent entre autres la couronne de fer des rois lombards (774), et joignit à son titre de roi des Francs et des Lombards celui d'empereur romain (800). Il mourut à Aix-la-Chapelle, sa résidence de prédilection, le 28 janvier 814, et fut en 1165 canonisé par l'antipape Pascal III. — Homme d'un génie politique et militaire supérieur, aussi grand organisateur qu'infatigable capitaine, Charlemagne domine de sa puissante personnalité toute l'histoire du moyen âge ; il se rattache aux temps anciens par sa tentative de reconstruire un empire d'Occident, où il entendait faire revivre, lui né germain et barbare, la tradition politique et la tradition civilisatrice de Rome ; il a préparé les temps modernes, en déjouant à l'avance,

par la conversion au christianisme de la totalité des nations germaniques, un nouveau triomphe de la barbarie païenne, et en imprimant à la société chrétienne, par l'alliance intime de l'Eglise et de l'Etat, la direction qu'elle a suivie pendant de longs siècles. Les discordes de ses successeurs, les différences de races entre les peuples réunis sous son sceptre, et surtout la répugnance instinctive des hommes du neuvième siècle pour une organisation centralisée ont promptement conduit son empire unitaire à une dissolution complète ; mais le monde occidental a continué à vivre d'après les errements qu'il y avait introduits, et c'est des cadres de son administration qu'est sorti le régime féodal. L'histoire proprement dite d'un règne d'une importance si capitale ne saurait se raconter en quelques pages, à moins d'en faire le plus aride des abrégés chronologiques ; nous renvoyons donc à cet égard à une bonne histoire quelconque de France ou d'Allemagne, et préférons analyser ici, aussi nettement que possible, les principaux aspects sous lesquels la prodigieuse activité du grand empereur se présente au jugement et à l'admiration de la postérité. — Pour parler des *guerres de Charlemagne* d'abord, lesquelles ne font défaut pour ainsi dire à aucune des années d'un règne de quarante-six ans, elles se rangent naturellement en deux catégories : les guerres de conquête, qui ont eu pour but et pour résultat de réduire et d'incorporer à l'empire franc de nouvelles provinces, de même nationalité que les anciennes, et les expéditions purement militaires dirigées contre les peuples voisins, en majeure partie de race étrangère. Parmi les premières, la campagne d'Aquitaine (769) ne fut qu'un épilogue aux longues guerres de Pépin le Bref dans le sud-ouest de la Gaule, et quoique abandonné par son frère Carloman, Charles délogea sans peine du pays le duc Hunald ; la soumission de la Bavière, où la dynastie des Agilolfingiens était restée à peu près souveraine, malgré des liens de vassalité contractés depuis longtemps, ne fut guère plus difficile, et le duc Tassilon se laissa cloîtrer, sans avoir osé combattre (788) ; même la conquête du royaume des Lombards, l'unique nation germanique importante établie sur le sol de l'ancien empire d'Occident qui se fût jusque-là tenue en dehors du système politique franc, fut le prix d'une seule année de guerre (773-774), que termina la claustration du roi Didier, et les tentatives postérieures du fils de celui-ci, Adalgise, ne firent que mieux asseoir la domination de Charles sur l'Italie septentrionale et centrale ; mais autant l'absorption ou l'annexion de ces Etats déjà chrétiens fut relativement aisée, autant fut longue et acharnée la lutte à la fois nationale et religieuse contre la grande nation germanique sédentaire, encore païenne, des Saxons, qui couvrait toute la basse Allemagne depuis le voisinage du Rhin jusqu'au cours de l'Unstrut et de l'Eider, et qui avait victorieusement résisté à toutes les attaques des rois francs antérieurs. La croisade contre eux, signalée par des dévastations terribles, des massacres, des exécutions et des transplantations en masse, et où, à côté de nombreuses victoires, il y eut quelques grands désastres, commença dès 772 et se continua, presque sans interruption, jusqu'au baptême de leur principal chef, Wittikind (785) ; des prises d'armes partielles et la résistance pro-

longée de leur tribu la plus septentrionale, les Nordalbingiens, ont même permis à Eginhard (*Vita Karoli*, c. 8) d'assigner à la guerre saxonne une durée de trente-trois ans, ce qui ne la ferait finir qu'en 804. Par contre le résultat fut proportionné à la peine : les dispositions draconiennes du capitulaire *De partibus Saxoniæ* (785?), qui prononçait la peine de mort aussi bien pour le refus du baptême ou le mépris du carême que pour la conspiration et la révolte, eurent raison du paganisme ; les huit évêchés successivement créés à Paderborn, à Minden, à Osnabruck, à Munster, à Verden, à Brême, à Hildesheim et à Halberstadt, furent autant de citadelles d'un nouvel ordre de choses religieux et politique ; et les Saxons, bientôt sincèrement gagnés à la foi chrétienne, opposèrent par la suite une barrière infranchissable à de nouveaux débordements des barbares païens. Beaucoup moins importantes pour l'histoire générale, malgré la gravité de certaines campagnes, sont les nombreuses guerres faites par Charlemagne lui-même, par ses fils, par ses lieutenants, sur les différentes frontières de l'empire, pour en assurer la sécurité ; elles aboutirent à faire payer un tribut plus ou moins régulier aux populations slaves de la basse et de la moyenne Elbe, ainsi qu'à celles de la région du moyen Danube, délivrée de la domination avare par les victoires de 791 et de 796 ; mais les Danois de l'Eider, les Lombards bénéventins de l'Italie méridionale et les Celtes de la Bretagne ne furent guère plus entamés que l'empire grec d'Orient, voisin des Francs du côté de l'Adriatique ; sur la ligne des Pyrénées seulement il y eut établissement durable, non par suite de la célèbre campagne de 778, qui, après avoir mené Charlemagne à Pampelune et à Saragosse, se termina par le désastre de Roncevaux, mais grâce à une série d'expéditions subséquentes contre les Arabes et les Basques, dont le prix le plus considérable fut l'occupation de Barcelone (801). — L'*étendue de l'empire* proprement dit *de Charlemagne*, du *regnum Francorum et Longobardorum* gouverné directement par lui, peut par conséquent être circonscrite par l'océan Atlantique, la Vilaine, la mer du Nord, la basse Elbe, les monts de Bohême, les sources de la Drave et de la Save, le fond de l'Adriatique, la Pescara et le Liris, la Méditerranée, les bouches de l'Ebre et les Pyrénées ; en y rattachant les peuples qui, sans être incorporés à sa domination, y étaient reliés par des liens d'obédience plus ou moins rigoureux, il faudra reporter la limite de la monarchie carlovingienne à l'Eider, à l'Oder (Eginhard dit même la Vistule, *Vita Karoli*, c. 15), aux Karpathes, à la Theiss, à la Narenta, au golfe de Tarente et au cours de l'Ebre. L'Austrasie (avec la Thuringe, l'Allemannie, la Bavière, la Saxe et la Frise), la Neustrie (avec la Bourgogne, l'Aquitaine et la Septimanie), et la Lombardie (avec l'Italie pontificale), qu'on peut opposer les unes aux autres sous les noms de France germanique ou orientale, de France gallo-romaine ou occidentale et de France italienne ou méridionale, y représentaient déjà les trois grandes nationalités, Allemagne, France et Italie, qui en sont sorties. Entre ces masses fondamentales de l'empire et la ceinture de peuples tributaires (Nordalbingiens, Slaves du Nord, Avares et Slaves du Sud, Bénéventins, Arabes, Basques, Bretons) qui les entou-

rait, une série de districts militaires, qui se continuaient à peu près sans interruption le long des frontières continentales, étaient destinés à surveiller à la fois les clients et les ennemis de l'empire, à repousser leurs incursions, à recevoir leurs messages et à protéger parmi eux les progrès de la mission chrétienne. Ce sont là les fameuses *marches* (*marcæ*, *limites*) carlovingiennes, qui ont plus tard sinon arrêté, du moins amorti le choc des nouvelles incursions barbares, et à quelques-unes desquelles était réservé un grand avenir historique. L'empire de Charlemagne n'était pas par conséquent beaucoup moins étendu que l'ancien empire d'Occident, qui, il est vrai, avait compris en plus l'Espagne, l'Afrique et la Grande-Bretagne, mais qui d'autre part n'avait jamais possédé la Germanie ; de plus il s'appuyait sur les mêmes principes politiques et religieux que la domination des césars chrétiens : le *couronnement impérial de Charles* par le pape Léon III, dans la nuit de Noël de l'année 800, ne fit donc qu'ajouter le droit au fait, et fut comme la conclusion logique du règne entier. Si néanmoins Eginhard, qui dans ses annales (*Annales ad* 801) se contente de raconter la scène de l'imposition du diadème impérial et de relater les acclamations enthousiastes du peuple de Rome, promettant « vie et victoire à Charles-Auguste, couronné par Dieu, grand et pacifique empereur des Romains, » parle ailleurs (*Vita Karoli*, c. 28) de la surprise et même de la mauvaise humeur de son héros, la chose ne peut s'expliquer que par le mécontentement que lui causa l'intervention arbitraire du souverain pontife dans un acte de cette importance. L'alliance déjà ancienne du saint-siége et de la dynastie issue de saint Arnulfe était sous le règne de Charles, malgré des froissements passagers, devenue de plus en plus intime, par l'identité des intérêts, par l'aversion commune contre les Lombards et les Grecs, par le besoin du pape de trouver dans le roi des Francs un protecteur puissant, par le désir du roi de s'appuyer sur la haute autorité morale du pape ; mais chacun des deux pouvoirs n'en gardait pas moins ses visées propres, et ce n'est pas trop présumer de la clairvoyance politique de Charlemagne que de supposer qu'il ait entrevu, dans l'habileté de Léon à le prévenir, la pensée qui plus tard s'est fait jour dans la théorie romaine proclamant que la translation de l'empire des Grecs aux Francs s'était faite par le pape, agissant en vertu de son autorité divine. Quoi qu'il en soit, le renouvellement de l'empire d'Occident, même en faisant abstraction de ses conséquences lointaines sur toute l'histoire du moyen âge, fut un événement tout à fait capital dans l'histoire du règne de Charles : s'il n'augmenta en rien sa puissance matérielle, il accrut prodigieusement sa puissance morale, au dedans comme au dehors des limites de sa domination. Il resserra en effet les liens d'obédience qui attachaient ses sujets à sa personne, lui assura une espèce de suzeraineté sur les petits rois des Asturies et de l'Angleterre qui seuls subsistaient à côté de lui dans l'Occident chrétien, et fit de lui le représentant officiel de tout le monde latin dans l'Orient tant chrétien que musulman, à Bagdad, d'où Haroun-al-Raschid lui envoyait des ambassades, comme à Constantinople, dont les empereurs, malgré une jalousie qui dégénéra plus d'une fois en

hostilités ouvertes, n'osèrent plus mettre en doute la complète indépendance de leur puissant voisin. — Si maintenant nous passons aux *institutions politiques et administratives de Charlemagne*, nous constaterons pour commencer la diversité des appréciations dont a été l'objet la nature de son gouvernement. Tandis que certains savants ont fait de l'empire carlovingien une république aristocratique, dont l'empereur n'avait que la présidence et qui se gouvernait librement par des diètes ou *placites*, d'autres ont assigné à cette prétendue représentation nationale un rôle complétement passif en présence d'un despotisme éclairé mais absolu ; puis, comme de juste, on a établi une foule de combinaisons intermédiaires entre ces deux théories extrêmes. Pour nous, il nous semble qu'il faut avant tout distinguer soigneusement entre le gouvernement central et le gouvernement provincial de Charlemagne. Le premier, la vraie création originale de Charles, était foncièrement monarchique, comme le prouve plus que suffisamment, pour qui sait ne pas se payer de mots, la curieuse lettre *pro institutione Carolomanni regis* (Bouquet, IX, p. 263), que l'archevêque de Reims Hincmar adressait en 882 aux grands du royaume des Francs occidentaux, en reproduisant le *De ordine palatii* de l'abbé de Corbie Adalhard, cousin germain et ministre de Charlemagne, mort en 826. Il y est longuement question des placites, régulièrement convoqués deux fois l'an, en automne et au printemps (le petit placite d'automne, composé des *leudes* les plus considérables et des conseillers intimes du monarque, préparant les travaux législatifs, adoptés et promulgués ensuite dans le placite général du printemps, où se réunissaient tous les grands fonctionnaires et les principaux bénéficiers de l'empire) ; mais il y est expressément dit aussi, ce que leur composition tout officielle (grands officiers, officiers du palais, évêques, comtes et scabins) impliquait à elle seule, que leur rôle était purement consultatif : « Les sénateurs, y lit-on, recevaient communication des projets élaborés par le roi sous forme de *capitula*, ils en délibéraient et lui présentaient le résultat de leurs discussions, puis le roi décidait dans sa sagesse, et tout le monde obéissait. » Les diètes de Charlemagne étaient donc des instruments de gouvernement et non des institutions représentatives qui fissent intervenir la nation d'une façon indépendante dans la législation et dans l'administration ; l'empereur, de qui émanaient la proposition des *capitulaires* et aussi la résolution définitive à prendre à leur égard, se servait du placite pour se maintenir en relations régulières avec ses représentants, les interroger, leur expliquer ses projets et ses volontés ; on y venait pour répondre, rendre compte, écouter, approuver, non pour faire des remontrances et de l'opposition ; et dès lors aussi s'explique sans difficulté le fait, en apparence étrange, que le même nom de capitulaires s'appliquait indistinctement aux lois solennellement proclamées en assemblée nationale et aux actes émanés du seul souverain. Dans le gouvernement provincial de Charlemagne, dont les *comtes* étaient les principaux organes, nous retrouvons les mêmes tendances monarchiques, car l'empereur avait la nomination et la libre disposition des fonctionnaires, il les dirigeait

par ses capitulaires, il les surveillait à l'œuvre par ses *missi dominici* ou *legati*, espèce d'inspecteurs généraux de l'administration, envoyés d'habitude deux par deux (un évêque et un conseiller laïque) dans une province déterminée, pour y réunir les placites particuliers, recevoir les plaintes, y faire droit ou en référer à la cour; mais l'éloignement de l'empereur, la nécessité où il se trouvait de déléguer à ses représentants ordinaires la plénitude presque complète de ses droits, laissaient forcément libre jeu à leurs envahissements et à leurs usurpations. Les comtes, qui commandaient le *hériban* ou levée de leurs districts, qui dans les placites locaux avaient pour assesseurs des *scabins* choisis par eux-mêmes, s'enrichissaient par les amendes militaires et judiciaires, et surtout contraignaient de mille manières les petits propriétaires à se *recommander* à eux, c'est-à-dire à devenir leurs hommes. Contre ces abus, la surveillance des *missi*, la convocation au placite des simples *hérimans*, le serment de fidélité immédiate exigé de tous les sujets n'étaient que des palliatifs de peu de valeur. Nous concluons donc en disant que la machine administrative créée par Charlemagne et dont il était l'unique moteur, a pu de son vivant maintenir un ordre monarchique au moins relatif, parce qu'il était toujours agissant, toujours présent, toujours gouvernant, par lui-même ou par ses légats; mais que, lui mort, ses institutions se sont dénaturées de plus en plus dans le sens aristocratique, pour aboutir finalement au triomphe du système féodal. — Une question particulièrement intéressante touchant le gouvernement de Charlemagne, est celle des *rapports de l'Etat et de l'Eglise*. Déjà les empereurs romains chrétiens et les rois germaniques de l'époque barbare avaient donné maint et maint exemple de l'union ou plutôt du mélange du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel; on peut dire cependant que la confusion des deux principes, qui est restée le caractère par excellence de la civilisation européenne jusqu'à la Réforme, est principalement du fait de Charlemagne. Cette confusion a amené plus tard la théocratie du moyen âge féodal; de son temps elle s'est opérée plutôt au profit du pouvoir temporel, Charles ayant su se réserver la haute main dans l'Eglise comme dans l'Etat. Il a été le champion armé du christianisme et a versé des flots de sang pour l'imposer à la Saxe; il a fait de l'accomplissement des devoirs religieux une obligation stricte à tous ses sujets; il a protégé et enrichi le clergé à tous les degrés de la hiérarchie, fait des donations énormes aux évêchés et aux monastères, généralisé la dîme, étendu la juridiction ecclésiastique; il a accordé aux évêques et aux abbés une influence politique prépondérante, les a appelés aux diètes (où ils siégeaient tantôt en commun avec les membres laïques, tantôt dans une chambre séparée), a invoqué continuellement leur concours pour l'administration et la surveillance des provinces; mais d'autre part il est sans cesse intervenu, directement, en son nom royal ou impérial, dans le gouvernement ecclésiastique et dans la vie propre de l'Eglise. Sans abroger les anciennes règles canoniques pour l'élection des évêques et des abbés, que reconnut au contraire formellement un capitulaire de 803, il les nommait à son gré, et le Moine de Saint-Gall

a quelques anecdotes piquantes à ce sujet ; une fois nommés, il les regardait comme des fonctionnaires au même titre que les comtes, sauf que cette autre milice impériale était chargée de combattre par l'excommunication et non par l'épée ; ses commissaires les surveillaient et les admonestaient comme leurs collègues laïques, et étaient à l'occasion chargés, comme le porte un capitulaire de 811, de leur demander « si celui-là a quitté le monde, qui est sans cesse occupé d'augmenter ses possessions par toutes sortes d'artifices, en parlant aux pauvres gens des félicités du paradis ou en les menaçant des peines éternelles de l'enfer ; » lui-même leur a rappelé, dans de nombreux capitulaires, leurs devoirs professionnels, leur défendant d'aller à la guerre ou à la chasse, leur interdisant les chiens, les faucons, les fous, leur enjoignant de renoncer à l'avarice et à l'avidité, à l'ivrognerie et à la luxure. Voilà pour les membres du clergé ; l'intervention impériale n'est pas moins manifeste pour ce qui est de la discipline de l'Eglise. Non-seulement Charles admettait qu'on en appelât auprès de lui des sentences épiscopales, mais ses capitulaires ecclésiastiques, que les évêques et abbés ne délibéraient que sous sa présidence et que lui seul promulguait (quand ils n'émanaient pas directement du cabinet impérial), réglaient souverainement l'ordre intérieur des églises et des monastères, tout comme ils apportaient des améliorations au bréviaire ou au missel. Il y a plus : imitant d'ailleurs en cela les empereurs d'Orient, il a, par l'intermédiaire de ses évêques, réunis par son ordre en synodes ou conciles, exercé une influence personnelle incontestable sur la fixation du dogme. C'est ainsi qu'il a fait condamner par le synode de Francfort (794), outre l'hérésie adoptienne de Félix d'Urgel, le culte des images admis par le second concile de Nicée, qu'il avait au préalable fait battre en brèche par les *libri carolini*, et fait introduire par celui d'Aix-la-Chapelle (809) dans le symbole apostolique, à l'article de la procession du Saint-Esprit, le *filioque* des Eglises espagnoles. Dans les deux cas il se trouvait en contradiction avec le saint-siége, mais cela ne l'a pas arrêté ; pas plus qu'à son clergé, il ne reconnaissait au pape le droit de lui imposer des décisions qu'il eût désapprouvées, et s'il y a eu échange de remontrances entre les deux pouvoirs, ce n'est guère que le chef de l'Etat qui les ait adressées au chef de l'Eglise. C'est là un point fort important à noter : Charles a de son mieux, par esprit d'ordre et de hiérarchie, développé les rapports intimes du clergé franc avec Rome, jadis créés par saint Boniface ; non content d'étendre sur les papes sa protection matérielle, il en a fait des amis, des conseillers respectés, avec lesquels il était, comme le prouvent de nombreuses lettres pontificales et royales, en échange fréquent d'idées ; il n'en a pas moins maintenu toujours, comme roi déjà, plus encore comme empereur, son indépendance absolue, ou, pour mieux dire, sa supériorité. Dès 795 il écrivait à Léon III : « Mon devoir est de défendre en tout lieu, avec l'aide divine, l'Eglise du Christ contre les attaques extérieures des païens et des infidèles, et de faire triompher dans son sein la foi catholique ; le tien est de lever les mains au Seigneur comme Moïse, pour qu'il me pro-

tége dans mes efforts, afin que par ton intercession le peuple chrétien triomphe partout des ennemis de son saint nom, » et les évêques réunis en concile à Mayence en 813 n'ont fait que rendre hommage à la vérité en le traitant de *veræ religionis rector*. — Le rôle de *Charlemagne comme protecteur des sciences et des lettres* n'est pas un des moins beaux fleurons de sa gloire. Son éducation avait été négligée ; il ne la commença que tard, en prenant à trente-deux ans des leçons de grammaire et de latin avec Pierre de Pise, des leçons de rhétorique, de dialectique et d'astronomie avec Alcuin, et en collaborant aux travaux de son académie palatine, où il figurait sous le pseudonyme de David ; mais il se montra d'autant plus ardent à faciliter aux autres des études qui lui avaient fait défaut à lui-même, et il déploya pour les écoles royales, épiscopales et monastiques de son empire un zèle assez ardent, pour que l'université de Paris en ait fait son fondateur ou du moins son patron. Pour romaniser ses Germains, il avait appelé à sa cour l'Anglo-Saxon Alcuin, les Italiens Pierre de Pise, Paul Warnefried, Théodulfe et Leidrade ; sous leur direction intelligente, le mouvement de décadence intellectuelle, qui s'accentuait de plus en plus en Gaule depuis l'époque de Grégoire de Tours et qui menaçait d'y faire disparaître jusqu'aux derniers vestiges de la civilisation antique, se trouva arrêté et fit place à une renaissance quelque peu artificielle, mais qui a eu le double avantage de produire des écrivains de mérite comme Angilbert, Eginhard, Agobard, Ermoldus Nigellus, Raban Maur, Nithard, Pascase Radbert, Jean Scot Erigène, Hincmar, Loup de Ferrières, et surtout de raviver suffisamment les germes classiques, pour leur permettre d'affronter de nouveaux siècles de barbarie. — Quelques mots encore sur le *Charlemagne légendaire*. Non contente de la grandeur historique de Charles, la tradition s'est plu à le grandir encore, et rattachant des inventions de plus en plus extraordinaires à quelques faits réels défigurés, elle en a fait le prototype et le modèle du croisé, en lui faisant passer sa vie à combattre les Sarrasins, adorateurs de l'idole Mahomet, à Babylone et en Afrique tout comme en Espagne, en Saxe et en Danemark. Les guerres contre les Saxons et les Danois appartiennent à l'histoire, et il n'y a à redire que sur le point de leur religion ; même les expéditions d'Espagne et d'Afrique ont du moins un point de départ historique dans la défaite de Roncevaux, infligée, il est vrai, à l'arrière-garde de Charles par les Basques et non par les Arabes ; mais le pèlerinage d'Orient, à Jérusalem et à Constantinople, est une pure fiction, à moins qu'on ne veuille le mettre en rapport avec les ambassades envoyées au kalife Haroun-al-Raschid et aux empereurs grecs, ou encore avec le regret que le Moine de Saint-Gall prête à l'empereur, d'être séparé des lieux saints par la largeur de la mer. De toutes ces fables, célébrées par nos chansons de gestes et nos romans de chevalerie, celle qui se confondit le plus intimement avec l'histoire fut le cycle des guerres espagnoles, grâce à sa rédaction en latin dans la *Vita Caroli Magni et Rolandi*, écrite, probablement vers l'an 1100, sous le nom de l'archevêque de Reims Turpin, et religieusement copiée ou traduite par tous nos chroniqueurs jusqu'au seizième siècle.

Une déformation non moins curieuse, mais en un sens tout contraire, a été infligée à la mémoire de Charles par les mêmes poëmes carlovingiens; rédigés en pleine époque féodale, ils ont porté dans les siècles antérieurs les idées politiques de leur temps, et fait jouer au tout-puissant empereur le rôle piteux du triste suzerain d'héroïques paladins. — Les *sources* originales de l'histoire de Charlemagne se trouvent réunies dans le *Recueil des historiens des Gaules et de la France* de Bouquet, au t. V (*Règnes de Pépin et de Charlemagne*, 1744), et, en textes plus corrects, dans les *Monumenta Germaniæ historica* de Pertz (*Scriptores*, t. I et II, 1826, 1829, et *Leges*, t. I, 1835) et dans la *Bibliotheca rerum germanicarum* de Jaffe (t. IV, *Monumenta carolina*, 1867). Migne a réimprimé (*Patrologiæ cursus completus*, t. XCVII, XCVIII, 1851), sous le titre de *B. Caroli Magni imperatoris opera omnia*, les capitulaires, la correspondance (*codex carolinus*, etc.) et les livres carolins. Parmi ces différentes sources, la *Vita Karoli* d'Einhard ou Eginhard, qui fut le ministre, mais non le gendre de Charlemagne, tient incontestablement le premier rang, malgré sa brièveté et son caractère bien accusé d'éloge historique, parce qu'elle le fait admirablement connaître comme souverain et comme homme, et que, tout en le faisant aimer, elle ne cache pas ses défauts. Le *De gestis Karoli Magni* du Moine de Saint-Gall, bien qu'il n'ait été écrit que soixante-dix ans après la mort du héros, sur des autorités exclusivement traditionnelles, n'en a pas moins un intérêt majeur pour l'histoire intime du règne. Les annales contemporaines, dont les plus importantes sont les *Annales laurissenses majores*, les *Annales Einhardi*, le *Chronicon moissiacense* et le *Poëta Saxo*, relatent plus ou moins sèchement les faits par ordre chronologique. Les capitulaires et les lettres fournissent une ample moisson pour l'histoire du gouvernement carlovingien. Quant aux ouvrages modernes qui ont traité de Charlemagne, leur nombre est légion. Tous les écrivains qui ont approfondi l'histoire et les institutions du moyen âge, tous les auteurs qui ont écrit des histoires détaillées de France, d'Allemagne ou d'Italie, tous les historiens de l'Eglise et des lettres ont eu à parler longuement d'un homme et d'un règne qui, entre l'antiquité et les temps modernes, posent pour l'histoire de l'humanité un jalon de première importance. Nous ne citerons qu'un certain nombre de monographies, tout en avertissant que beaucoup d'entre elles sont fort inférieures en valeur à bien des ouvrages dont le titre ne porte pas le nom de Charlemagne. En France est venue s'ajouter récemment aux histoires de Charlemagne de Gaillard et de Capefigue, celle de M. Vétault, précédée d'une introduction de M. Gautier (1876); en Allemagne ont paru depuis la fin du dernier siècle des histoires ou biographies de Charlemagne de Hegewisch (1791), Jenisch (1802), Dippold (1810), Bredow (1814), Lorentz (dans le *Historische Taschenbuch* de Raumer, 1832), Ideler (1839), Gagern (1845), Sporschil (1846), Schrœder (1850), Thijm (1868); les *Jahrbucher des frænkischen Reichs unter Karl dem Grossen* d'Abel (1866) en sont malheureusement restés au premier volume, qui s'arrête en 788. Charlemagne législateur a été étudié en Allemagne par Wyss (1869), en France par Monnier (1872); Charle-

magne protecteur des lettres vient de trouver, après Lorentz (1828), Bæhr (1855) et Phillips (dans l'*Almanach der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, 1856), un historien en M. Bass Mullinger (*The schools of Charles the great and the restoration of education in the ninth century*, 1877). L'*Historia canonisationis Caroli Magni* de Walch (1750) a un intérêt de curiosité; l'*Histoire poétique de Charlemagne* de M. Gaston Paris (1865) est une œuvre d'érudition et de critique fort remarquable.

AUGUSTE HIMLY.

CHARLES-QUINT, l'héritier des maisons de Habsbourg, de Bourgogne, d'Aragon et de Castille, succéda en 1516 à son grand-père maternel Ferdinand d'Aragon, en 1519 à son grand-père paternel Maximilien d'Autriche et fut élu empereur en 1519, à l'âge de dix-neuf ans. De tous les souverains du seizième siècle, c'est Charles-Quint qui a exercé sur les affaires contemporaines et sur les destinées futures de l'Europe l'influence la plus grande, dont l'ambition fut la plus haute et le plus près de réaliser tous ses rêves. Dès son avénement, Charles-Quint rencontre des difficultés dans ses Etats, sans compter les inimitiés de ses voisins et de ses rivaux; on sait comment il en a eu raison dans les premiers temps et par quelle série de succès militaires et diplomatiques il a réussi soit à écraser ses ennemis, soit à dissoudre les coalitions, soit à maintenir les droits de l'empire contre le pape et l'autorité de l'Eglise, sauf en Allemagne, contre la Réforme; on sait également ce qu'il en a coûté à l'Espagne et aux Pays-Bas pour suffire aux dépenses de guerres sans trêve; il ne peut donc entrer dans notre plan ni de faire l'histoire politique et militaire du règne de Charles-Quint, ni d'en exposer les conséquences économiques. Ce qu'il importe d'indiquer ici, c'est l'attitude de Charles-Quint en face des protestants d'Allemagne et la conduite qu'il a tenue à l'égard des papes et de l'Eglise catholique. — Au moment où Charles-Quint est élu à l'empire contre François Ier, la doctrine de Luther avait déjà gagné de nombreuses adhésions en Allemagne; le jeune empereur, quoique décidé à combattre l'hérésie, ne peut pas suivre les conseils énergiques de son précepteur Adrien d'Utrecht, qui demande une répression sévère ou qu'on livre « ce mauvais et pestilent homme » à l'Eglise; les erreurs de Luther sont, il est vrai, condamnées par l'édit de Worms, mais le sauf-conduit accordé au moine augustin est respecté : les mesures prises par l'autorité civile ne sont pas plus efficaces que les bulles pontificales, et la Réforme se répand rapidement dans l'empire. Charles-Quint, occupé d'autres soins, ne donne qu'une attention distraite au schisme qui menaçait d'éclater en Allemagne. Lorsque Adrien VI fut monté au saint-siége (1521), l'accord des deux chefs de la chrétienté, les promesses de réformes faites par le nouveau pontife à la diète de Nuremberg semblaient propres à ramener la paix dans l'Eglise : l'accord ne dura pas, les réformes, malgré toute la bonne volonté d'Adrien, ne furent même pas tentées et les luthériens eurent toute liberté de poursuivre leurs innovations et de se constituer en parti politique et religieux tandis que Charles-Quint était tout à sa guerre contre François Ier; les victoires aussi bien que les insuccès de

Charles-Quint servirent leurs projets. Après la paix de Madrid, l'empereur, irrité contre Clément VII qui s'est fait l'allié de la France, lui rappelle les *gravamina* des princes allemands et le menace de convoquer un concile (septembre 1526) ; à la diète de Spire on s'en remet à la conscience des princes luthériens pour faire les changements dont ils pourront répondre devant Dieu et devant l'empereur. Ce dernier, que la Sainte-Ligue expose à de sérieux dangers, recommande la douceur et l'indulgence (Charles-Quint à Ferdinand, 27 juillet 1526) et parle d'atténuer l'édit de Worms. Les dispositions de Charles-Quint changent selon les événements, et la paix n'est pas plus tôt conclue avec Clément VII et François Ier que les commissaires impériaux tentent de revenir, à la diète de Spire (1529), sur les concessions faites aux luthériens trois ans auparavant et de restreindre la liberté de conscience. Charles-Quint un peu plus tard écrit à son frère (11 janvier 1530) qu'après avoir réglé les affaires d'Italie et d'Espagne, il est résolu à mettre un terme aux troubles religieux, à faire élire Ferdinand roi des Romains et à entreprendre la guerre sainte ; à Bologne, où Charles-Quint reçoit des mains du pape la couronne impériale, les deux chefs de la chrétienté tombent d'accord que le concile seul pourrait avoir raison de l'hérésie et qu'il conviendrait de le réunir dès que les circonstances le permettraient. Ce n'était pas chose facile d'arriver à cette convocation, qui en somme n'était vivement désirée que par Charles-Quint. Les luthériens, à la diète d'Augsbourg, parlent, il est vrai, d'un concile libre et chrétien ; mais en même temps ils formulent leurs doctrines et leurs griefs dans la confession d'Augsbourg et déclarent ainsi que la réforme des mœurs et quelques concessions insignifiantes imaginées par Charles-Quint et ses conseillers ne suffiraient plus à les ramener dans le giron de l'Eglise. Charles-Quint essaie d'intimider l'électeur de Saxe, de gagner le landgrave de Hesse, pendant que Campeggio entame une controverse théologique avec Mélanchthon, le plus modéré des réformateurs : rien n'y fait ; les protestants, qui se sentent soutenus par l'opinion publique en Allemagne et qui vont pouvoir compter sur l'appui des étrangers, ne veulent pas se soumettre à l'Eglise, en attendant le concile. Charles-Quint se dispose à employer la force contre les princes qui venaient de se confédérer à Smalkalde ; la guerre allait éclater, mais le danger que couraient les frontières orientales attaquées par les Turcs, les défiances qu'inspirait François Ier, toujours prêt à profiter des embarras ou des fautes de son rival, firent hésiter Charles-Quint. Granvelle et Marguerite, dans la lettre qu'elle écrivit la veille de sa mort (30 novembre 1530), avaient conseillé à l'empereur de gagner la France à tout prix, pour être libre de s'engager du côté de l'Allemagne et pour pouvoir mettre toutes ses forces en ligne contre les luthériens : le conseil était bon, Charles-Quint ne demandait qu'à le suivre, mais il comprit dès le mois d'avril 1531 que, malgré les avances qu'il avait faites, la France ne serait jamais une alliée sûre, et renonça pour le moment à la guerre projetée. Il se contente du maintien du *statu quo* (Charles-Quint à Ferdinand), il revient à l'idée d'ouvrir des conférences avec les luthériens et leur

accorde par la paix de religion de Nuremberg plus qu'ils n'avaient jamais obtenu. La situation de Charles-Quint était bien diminuée : les protestants ne lui savaient pas gré de sa tolérance momentanée et forcée, les catholiques auxquels il avait promis d'agir avec vigueur lui reprochaient sa faiblesse et tous se plaignaient de la mauvaise administration de l'empire; le pape, qui s'était rapproché de la France, était plus réservé sur la question du concile; François Ier s'était mis en rapport avec la Ligue de Smalkalde, en attendant qu'il se fît l'allié de Soliman. Charles-Quint, occupé de la guerre contre les Turcs, prévoyant les hostilités de la France qu'il s'efforce en vain de conjurer, voudrait s'assurer l'appui des princes luthériens; il sait bien à quel prix il l'obtiendra, mais il ne peut se résigner encore à faire ce que sa conscience réprouve (dép. de Charles-Quint du 18 juin 1534); son frère a moins de scrupules ou comprend mieux le danger auquel sa maison est exposée : il laisse la Ligue de Smalkalde grandir et s'affermir, il proteste à toute occasion de ses dispositions conciliantes, si bien que la Saxe consent à le reconnaître comme roi des Romains. — Cependant Charles-Quint et François Ier reprennent la lutte (1536); à partir de ce moment il n'est plus question que de bonne entente en Allemagne : Charles-Quint déclare qu'il ne remédiera au schisme que par des moyens pacifiques (lettre de Charles-Quint, juillet 1536), il invite les luthériens à prendre part au concile que le nouveau pape Paul III s'engageait à réunir, et promet qu'on leur accordera tout ce qui ne sera pas absolument contraire au dogme catholique (inst. donnée à Held). On en était arrivé là dans la voie de la conciliation, lorsque les progrès des Turcs imposèrent la paix à l'Europe chrétienne. Charles-Quint et François Ier, sur les instances de Paul III, signèrent la trêve de Nice (1538), et l'empereur pouvait espérer que cette fois du moins il aurait le loisir de ramener les dissidents par la persuasion ou par la force. Les conférences de Worms (1540), où les commissaires impériaux Navès et Granvelle apportent de bonnes paroles, celles de Ratisbonne (1541), où le légat Contarini entreprend de rédiger une formule de conciliation qui enlèverait tout prétexte de schisme aux princes allemands, restent sans résultat; quant à employer la force, Charles-Quint ne demanderait pas mieux (on le voit bien par les promesses qu'il a faites à la Bavière), mais qui lui répond de la neutralité de la France, qui l'aidera contre les Turcs s'il rompt définitivement avec les princes protestants? C'est toujours le même jeu qui recommence : François Ier et les Turcs n'ont pas plus tôt repris les hostilités que Charles-Quint, pour obtenir des subsides et des troupes de l'Allemagne à la diète de Spire (1544), s'engage à faire réunir un concile universel, libre et chrétien, et à défaut du concile, à laisser à une diète le soin de régler le différend religieux en Allemagne. Naguère c'étaient les catholiques allemands qui s'étaient plaints de la faiblesse de l'empereur : ce fut cette fois le tour du pape qui reprocha à Charles-Quint de promettre et d'accorder ce qui n'appartenait qu'à l'Eglise. A vrai dire, Charles-Quint était moins coupable qu'il ne paraissait; il ne faisait « qu'user du temps, comme disait sa sœur Marie, jusqu'à ce qu'il eût

moyen et opportunité d'en faire autrement. » L'opportunité ne tarda pas à se présenter et Charles-Quint n'y avait pas nui : il conclut aussitôt qu'il était possible la paix de Crespy avec François Ier (1544) ; peu après le concile, ajourné une première fois à cause de la guerre, se réunit à Trente (1545), et l'année suivante (février 1546), à la diète de Ratisbonne, les luthériens sont sommés, au nom de la paix et de l'ordre, de reconnaître l'autorité du concile. Il était un peu tard pour demander aux protestants de se soumettre par avance aux décisions de l'Eglise, et l'on pouvait croire que d'un commun accord ils repousseraient l'injonction qui leur était faite. Mais Charles-Quint avait bien pris ses mesures ; au lieu de s'attaquer à tous les princes luthériens, il ne mit au ban de l'empire que la Saxe et la Hesse, en ayant soin de gagner ou de rassurer les autres : il ne s'agissait pas, à l'entendre, d'une guerre de religion, bien que le pape eût promis à Charles-Quint des troupes et des subsides, mais de mettre à la raison des membres récalcitrants de l'empire. La victoire de Muhlberg combla de joie l'empereur : « C'est Dieu lui-même qui a vaincu, » s'écria-t-il ; il se croyait arrivé au but qu'il poursuivait depuis des années et comptait s'établir arbitre suprême entre tous les partis, ramener les luthériens, diriger les travaux du concile, faire des concessions à tous et demander à tous de sacrifier leurs convictions au profit d'une paix illusoire. Son erreur était grande : il ne tarda pas à s'en apercevoir. Le nouvel électeur de Saxe, Maurice, oppose à l'*Intérim* d'Augsbourg l'*Intérim* de Leipzig rédigé par Mélanchthon ; Paul III, peu satisfait de la modération de Charles-Quint, s'unit à Henri II de France et transfère le concile à Bologne ; le protestantisme, un moment abattu, se relève sous la conduite de Maurice, et Charles-Quint fugitif, trompé dans toutes ses espérances, laisse à Ferdinand le soin de signer la transaction de Passau qui abolit l'*Intérim* et accorde la liberté de conscience jusqu'à la prochaine diète (1552) ; cette transaction, rendue définitive par la diète d'Augsbourg, reconnaît l'autorité des princes territoriaux en matière de foi (*cujus regio, ejus religio*) et tente de sauver les biens de l'Eglise par le réservat ecclésiastique (1555). — Charles-Quint, qui disait « que le tout c'est de la fin », ne se doutait certes pas que tel serait le résultat de ses habiletés, de ses patientes manœuvres, et qu'en s'y reprenant cinq ou six fois sa politique aboutirait au triomphe des luthériens en Allemagne : c'est qu'il ne se rendait pas compte de la puissance du sentiment religieux et se persuadait trop aisément que, le moment venu, il écraserait la Réforme comme ses ministres avaient écrasé les communeros de Castille ; c'est que, froid calculateur et diplomate avisé, il ne comprenait ni ne partageait les passions de son époque qui lui ont suscité des obstacles insurmontables. Sa chimère c'était la restauration du saint-empire, la monarchie universelle : pour la réaliser, rien ne lui a coûté. Il a ruiné l'Espagne, épuisé les Pays-Bas, dévasté l'Italie, indisposé l'Eglise en lui imposant de continuels sacrifices d'argent. Les papes, qui étaient ses alliés naturels, n'ont guère pu s'entendre avec lui, et le plus souvent ils souhaitaient moins son succès qu'ils ne l'appréhendaient : Léon X combattit la candidature à l'empire ; Adrien VI,

qui ne voulait pas être sur le trône pontifical le chapelain de l'empereur, défendit énergiquement ses droits et son indépendance contre les prétentions de son ancien élève ; Clément VII, plus soucieux de la grandeur de sa maison que des intérêts du saint-siége et de la chrétienté, fut en lutte constante avec Charles-Quint ; Paul III, après avoir consenti à la réunion du concile, après avoir signé un traité d'alliance avec Charles-Quint, mis sur pied une armée et fourni des subsides pour combattre les luthériens, s'effraya de la prépondérance de l'empereur et s'unit étroitement à Henri II, qui était devenu le protecteur des protestants d'Allemagne. — Charles-Quint était bon catholique et rien ne lui tenait plus à cœur que le triomphe de son Eglise, mais ce triomphe devait servir avant tout son ambition et assurer la domination des Habsbourgs ; il n'admettait pas que les dogmes essentiels du catholicisme fussent mis en discussion, particulièrement le dogme de la transsubstantiation, ce qui ne l'empêchait pas, si les circonstances l'exigeaient, de transiger avec les hérétiques, de faire des distinctions selon les pays qu'ils habitaient : c'est ainsi qu'il donna aux luthériens d'Allemagne des assurances formelles au sujet de la liberté de conscience, s'ils veulent « demeurer fermes contre les zwingliens et les rebaptisés et s'employer à l'extirpacion desdites maudites et damnables erreurs » (Charles-Quint à Nassau, 1531) ; c'est ainsi qu'il recommande à sa sœur de ne pas emmener aux Pays-Bas des serviteurs soupçonnés d'hérésie, « pour ce que, ce que en Allemagne se souffre on se tient pour léger, ès Pays-Bas ne se convient en façon du monde souffrir » (Charles-Quint à Marie, 1531). Il cède sur bien des points de doctrine, il se résigne même à céder plus encore, « à la dernière extrémité », comme il le dit lui-même, parfois, il est vrai, de l'aveu du pape et toujours avec des restrictions mentales, mais enfin il montre en toute circonstance qu'il a encore plus d'ambition que de religion. On lui ferait tort en lui prêtant les sentiments d'un Castillan fanatique, tel que son fils Philippe II ; on se tromperait également si on ne voulait voir dans le grand et glorieux Charles-Quint que le *moine* désabusé et presque mystique de San-Yuste. Charles-Quint, après avoir successivement abandonné les Pays-Bas et l'Espagne à son fils, les Etats autrichiens à son frère, abdiqua la couronne impériale en 1556 et se retira au couvent de San-Yuste en Estremadure, où il mourut le 21 septembre 1558. — Consulter, outre les histoires générales de la Réformation en Allemagne (principalement Ranke) et du règne de Charles-Quint : Hœfler, *Der deutsche Kaiser und der letzte deutsche Papst ;* Maurenbrecher, *Carl V und die teutschen Protestanten*, Düsseldorf, 1865 ; les papiers d'Etat de Granvelle ; Lanz, *Correspondenz des Kaisers K. V*, 3 vol., Leipz., 1841-46 ; id., *Actenstücke u. Briefe zur Geschichte C's V*, Wien, 1853 ; Læmmer, *Analecta vaticana* (1521-1546), Frib., 1863 ; Gachard, *Correspond. de Ch. V et d'Adrien VI*, Brux., 1859, et autres publications de la commission d'histoire de l'Académie de Belgique ; de Lettenhove, *Commentaires de Ch. V.*, Brux., 1862. G. Leser.

CHARLES IX. Le rôle que joua ce roi pendant les guerres de religion fut à peu de chose près celui que joua sa mère, l'ambitieuse Catherine

de Médicis. Charles IX était né avec le plus heureux naturel. Il avait un amour passionné pour les lettres, les arts et les sciences et y réussissait à merveille, mais la reine-mère, qui voulait régner sans partage, chercha à l'annihiler en épuisant de bonne heure ses facultés physiques et morales par la débauche et les exercices violents; et, au sortir des mains de son précepteur, le vertueux et savant Amyot, elle le confia aux soins de l'aventurier italien Gondi, qu'elle avait fait maréchal de Retz. Cet homme bas et dépravé corrompit le cœur de son élève et en fit un esclave entre les mains de sa mère, à qui le jeune prince promit, le jour même où il fût déclaré majeur, qu'elle gouvernerait autant et plus que jamais (17 août 1563). Catherine n'eut garde de se dessaisir d'une part qu'on lui faisait si belle, et elle tint plus que jamais les rênes du pouvoir sous le nom de son fils. Le jeune roi ne fut initié à aucun secret d'Etat. Il ignora en particulier cette fameuse conférence de Bayonne, où Catherine et Elisabeth, reine d'Espagne, poussées par Gondi, Birague et le duc d'Albe, convinrent de massacrer les protestants de leurs Etats. C'est que le jeune roi était susceptible de bons mouvements et qu'il penchait plutôt vers les princes de Condé et de Bourbon, ses cousins, que vers les Guises, dont l'insolence révoltait sa fierté. Conseillé par le chancelier L'Hôpital, Jean de Montluc, évêque de Valence, et Amyot, tous personnages modérés, il désirait établir une bonne paix avec les huguenots ; mais Catherine, trouvant mieux son compte à la guerre, qui lui permettait de détruire ses rivaux les uns par les autres, découvrait toujours quelque bon prétexte pour rompre la paix. Quand ces sages conseillers se retirèrent de la cour (1570), Charles IX, désormais sans guide, se livra à toute la fougue de ses passions. Son ardeur pour la chasse le rendit sauvage et cruel, et on le voyait prendre plaisir à abattre d'un revers de son couteau de chasse le cou des ânes et des mulets qu'il rencontrait sur sa route. Toute générosité cependant n'avait pas disparu de son cœur, et, après la paix de La Charité (8 août 1570), on le vit entourer de confiance et de respect l'amiral Coligny, qu'il appelait son père. Deux ans après, il donnait l'ordre du massacre de la Saint-Barthélemy, mais il ne fut que l'exécuteur attardé d'un complot tramé par le duc d'Anjou, son frère, et Catherine de Médicis. Au moment de sa mort, il manda près de lui Henri de Navarre, le chef du parti huguenot, lui dit qu'il l'avait toujours aimé et lui avoua que s'il eût cru ses conseillers il l'aurait fait périr. Prince infortuné, venu au monde avec des qualités remarquables d'esprit et de cœur, mais sans force contre ses passions et rendu cruel par une éducation corrompue ! Il nous parait de la sorte plus digne de pitié que de mépris, à l'inverse de sa mère, qui ne mérite que la réprobation de la postérité. E. Arnaud.

CHARPENTIER (Jacques) (1524-1574). Il est surtout connu par l'animosité avec laquelle il s'attaqua aux doctrines et, qui plus est, à la personne de Ramus. Médecin, mathématicien, mais surtout philosophe et péripatéticien acharné, il se voua à la défense d'Aristote avec un zèle proportionné aux dangers que courait la prééminence du maître, et à l'ardeur que son rival mettait à l'attaquer. Une occasion fortuite mit en

relief le conflit. Le professeur de mathématiques du Collége royal ayant résigné sa chaire au profit de Charpentier, Ramus, qui s'occupait de sciences exactes autant que de philosophie, s'opposa à la nomination du légataire, prétendant qu'elle ne pouvait avoir lieu sans un examen préalable. Charpentier publia alors, *pro domo sua*, ses *Orationes contra Ramum* (1566, in-8°) et, battu au parlement, obtint gain de cause au conseil d'Etat. On l'a accusé d'avoir désigné Ramus aux assassins dans la journée de la Saint-Barthélemy. Il est certain que son caractère rend l'accusation vraisemblable. Il avait suscité à son rival mille persécutions, et fait chasser de l'université, en qualité de doyen, tous ceux dont les opinions lui étaient suspectes. Quant à sa bonne foi, ce seul fait en donne la mesure : il publia comme une traduction de l'arabe, dont il ne connaissait pas même les éléments, un exposé de la doctrine d'Aristote qu'il n'avait fait que mettre en un meilleur latin: *Libri XV, qui Aristotelis esse dicuntur, de secretiore parte divinæ sapientiæ secundum Ægyptios, ex arabico sermone*, etc. (Paris, 1571, in-4°). Nommé médecin de Charles IX, il mourut la même année que ce prince. P. Rouffet.

CHARRON (Pierre) [1541-1603], ami et disciple de Montaigne, fut avec l'auteur des *Essais* et après lui, à la fin du seizième siècle, l'un des plus connus et des plus estimés parmi les écrivains qui éveillèrent en France, avant Descartes et la philosophie cartésienne, l'esprit de critique et de libre examen. Montaigne disait : « Que sçais-je? » et Charron plus hardi : « Je ne sçais. » Ce qui frappe, quand on l'étudie, c'est une évidente opposition entre sa vie et ses ouvrages, et c'est bien à lui qu'on est tenté d'appliquer ce qu'il dit du double rôle qu'un homme joue le plus souvent : « Sortant de la maison pour aller en public, il va jouer une farce ; ne vous arrestez par là : ce n'est pas luy, c'est tout un autre ; vous ne le cognoistriez pas. » Sa vie est celle d'un catholique très-convaincu, très-orthodoxe. Après être resté six ans à Bourges comme avocat, il embrasse l'état ecclésiastique, fait à la suite de l'évêque de Bazas, Arnaud de Pontac, plusieurs missions dans la Gascogne et le Languedoc, devient chanoine théologal à Bordeaux, Cahors, Condom, veut tantôt se faire chartreux et tantôt entrer dans la Ligue, et finit, en zélé défenseur des intérêts de l'Eglise, par être envoyé comme député de la province ecclésiastique de Cahors à l'assemblée du clergé de 1595. Il ne lui suffit pas d'être dans ses prédications l'infatigable adversaire des huguenots, il prétend réfuter leurs meilleurs ouvrages. Son livre des *Trois vérités*, au moyen duquel il se propose d'établir qu'il n'y a qu'un Dieu, que, de toutes les religions, la chrétienne est la seule vraie, et qu'entre les diverses communions dites chrétiennes la catholique est la seule véritable, est écrit en 1594 au moment de l'abjuration d'Henri IV, en réponse au *Traité de l'Eglise* de Duplessis-Mornay, et son recueil de *Discours chrétiens* sur l'erreur des hérétiques, la divinité, la création, la rédemption, l'eucharistie, en 1600. Mais en 1601, deux ans avant sa mort, son *Traité de la Sagesse* venant d'être publié, l'homme se trouve changé subitement, le théologal et chantre de Condom n'est qu'un disciple de Montaigne, et il est

question, non de le canoniser, mais de condamner et brûler son grand ouvrage. Le *Traité de la Sagesse*, en effet, malgré les précautions de l'auteur, est le livre d'un pyrrhonien. Il est divisé en trois livres qui ont pour but, le premier de nous initier à la connaissance de nous-mêmes, le deuxième de poser des règles générales de conduite, le troisième d'établir différents préceptes à l'usage des princes, des magistrats, des époux, des parents et de tous les hommes dans certaines circonstances de leur vie. Ce qu'il démontre avec le plus d'éloquence, c'est la faiblesse et l'impuissance de notre esprit. Il dit de l'immortalité : « C'est la chose la plus universellement retenue par tout le monde. J'entends d'une externe et publique profession. Car d'une sérieuse, interne et vraye non pas tant, tesmoins tant d'épicuriens, libertins et moqueurs ; » et des religions : « Elles sont, quoy qu'on dise, tenues par mains et moyens humains. » La sagesse se résume en deux mots : d'abord se défendre de rien affirmer ; puis se tenir libre de toute affection et attachement un peu vifs. Attaqué à la fois par l'université, le parlement et les jésuites, le livre allait être condamné ; mais défendu contre le P. Garasse par l'abbé de Saint-Cyran qui releva ce que les attaques avaient d'outré, et corrigé par le président Jeannin, il put, malgré tout, être réimprimé en 1604, et plus tard être de nouveau donné au public selon le texte original, sans corrections. En trouvant ainsi deux hommes en Charron, tantôt le prédicateur, l'orthodoxe théologal, et tantôt le disciple de Sénèque et de Montaigne, on peut être surpris ; mais il faut accepter cette dualité qu'il reconnaissait lui-même et qui le troublait si peu. Les écrivains de la même école, Montaigne, La Mothe-le-Vayer, Gassendi, Bayle, qu'ils aient pour la religion chrétienne un respect vrai ou affecté, ne la discutent pas habituellement, c'était trop dangereux alors et trop difficile, et c'est en cela surtout qu'ils diffèrent des sceptiques du dix-huitième siècle, qui l'attaquent sans cesse. Charron, qui met son esprit au service tantôt de la religion, tantôt de la philosophie, est habile, mais froid partout. Pascal, devant les mêmes problèmes, n'a pas ce double rôle ; c'est son cœur qui est intéressé, il se livre tout entier, corps et âme, et il est partout éloquent. — Voyez : *Toutes les œuvres de Pierre Charron, parisien*, avec une vie de l'auteur par Michel de La Roche-Maillet, Paris, 1635, in-4° ; Chanet, *Considérations sur la Sagesse de Charron*, La Rochelle, 1643 ; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 1704, 4 vol. in-fol ; Brucker, *Historia philosophiæ*, t. IV, p. 512 ; Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. XI. J. ARBOUX.

CHARTRES (*Carnutes*, *Autricum*, *Carnotum*). La légende veut que cette ville ait été chrétienne avant la naissance du Christ. Les druides, dit-on, avaient consacré le lieu où s'élève la cathédrale *virgini parituræ*. On estime communément que le pays chartrain reçut la lumière de l'Evangile des saints Potentien, Savinien et Altin, et qu'il fut converti par saint Chéron (voy. ce nom) ; mais on veut faire remonter ces saints au premier siècle, ainsi que saint Adventus, qui est donné comme le premier évêque de Chartres ; l'histoire, au contraire, fait descendre saint Chéron jusqu'au cinquième siècle et elle soupçonne que le nom

de saint Adventin, qui était évêque en 511, a donné naissance à la légende d'Adventus. On cite encore saint Souleine (*Solennis*, Solein), qui fut évêque de Chartres en 490. Nous ne ferons que nommer ici Fulbert († 1029) et Ives de Chartres († 1115), ainsi que Jean Petit, dit de Salisbury († 1180). La cathédrale de Notre-Dame fut commencée sous Fulbert, mais les cryptes seules datent du onzième siècle, un incendie l'ayant détruite en 1194; elle fut dédiée en 1260. Nous n'avons pas à en décrire, après Lassus, les trésors artistiques (On y conservait la sainte chemise de la Vierge, donnée par Charlemagne à l'église de Chartres), mais nous devons une mention à la célèbre abbaye de Saint-Père-en-Vallée (*S. Petrus Carnotensis*, ordre de Saint-Benoît), fondée au huitième siècle, et qui reçut la réforme de Saint-Maur. Le chœur de l'église date de 1165. Saint-Jean-du-Val, érigé en abbaye par Ives de Chartres, en 1099, fut donné à des chanoines réguliers et dévasté en 1568. L'évêché de Chartres était le premier suffragant de l'archevêché de Sens; il passa en 1622 avec le même rang dans la province de Paris. Le diocèse, qui s'étendait jusqu'aux portes de Paris, comprenait, avant d'être diminué de celui de Blois, les archidiaconés de Chartres, de Dunois, de Pinserais (Poissy), de Dreux, de Blois et de Vendôme. Supprimé en 1801, l'évêché fut rétabli en 1821. — Voyez : Rouillard, *Parthénie, ou Hist. de l'Egl. de Ch.*, Paris, 1609, in-8°; Souchet († 1654), *Hist. du dioc. de Ch.*, 1866-69, 3 vol. in-8°; Ozeray, *Hist. du pays chartrain*, 1834-37, 2 vol. in-8°; suppl., Sedan, 1841; *Gallia*, VIII. S. Berger.

CHARTREUX. Bruno, le fondateur de la chartreuse, près de Grenoble, n'avait pas songé à établir un ordre nouveau; lui et ses quelques compagnons ne s'étaient retirés dans la solitude que pour satisfaire à leurs besoins personnels de piété; ils avaient craint, en restant dans le monde, de compromettre le salut de leur âme. Cependant il trouva des imitateurs; en 1137, trente-six ans après sa mort, il existait en France trois chartreuses, outre celle du Dauphiné. D'autres se formèrent un peu plus tard, elles s'associèrent et dès 1141 les religieux purent tenir un chapitre général. En 1170 leur institution fut confirmée comme ordre monastique par Alexandre III. Les premières *consuetudines Cartusiæ* furent recueillies en 1130; dans la suite elles furent plusieurs fois augmentées. Elles constituent la plus sévère des règles du moyen âge; elles tendent à isoler, non-seulement le monastère qui doit être une colonie séparée du monde et se suffisant à elle-même, mais aussi chaque religieux individuellement. Défense absolue de l'usage de la parole, pas d'autre nourriture que du pain, des légumes et de l'eau, des jeûnes fréquents, pas de métal précieux pour les vases et les ornements du culte, règlements minutieux sur l'emploi de chaque heure, sur les génuflexions, la tenue de la tête et des mains pendant les prières, mais obligation du travail, surtout de la copie de livres : tels sont les principaux points. Cette règle, qui ne faisait des chartreux que des ermites réunis sous un même toit, empêcha l'ordre d'exercer aucune influence au dehors; d'autre part elle fut observée plus rigoureusement que celles de la plupart des autres congrégations

monastiques; on ne se départit que peu à peu de la trop grande sévérité à l'égard des entretiens entre les frères. Au moyen âge les chartreux ont eu quelques savants, entre autres Ludolphe le Saxon, auteur de *Commentaires sur les Psaumes* et d'une *Vie de Jésus-Christ* très-répandue et traduite aussi en français. Au commencement du seizième siècle l'ordre passait pour être un des plus respectables; dans les chartreuses de Bâle et de Strasbourg, par exemple, qui avaient de riches bibliothèques, on cultivait les sciences; celle de Strasbourg établit même dans ses bâtiments une imprimerie. En 1508 Jules II éleva le prieur de la Grande-Chartreuse (c'est ainsi qu'on appelait celle du Dauphiné) au rang de général de l'ordre et voulut que le chapitre général se réunît chaque année dans ce monastère, qui, d'abord très-petit, était devenu un des plus vastes. Supprimés en France lors de la Révolution, les chartreux reprirent possession de leur maison-métropole dès 1819. CH. SCHMIDT.

CHASIDIM (Ἀσιδαῖοι, Χασιδαῖοι, c'est-à-dire les *pieux*), nom que se donnèrent, en Palestine, les partisans les plus déclarés des traditions religieuses paternelles contre les tentatives de grécisation entreprises par les Séleucides, en particulier Antiochus Epiphane. Ils s'appelaient aussi les opprimés (aniim) et les pauvres (ébiônim). Cette désignation devint, par la suite naturelle des événements, le nom d'un parti politique, que les persécutions du gouvernement n'eurent pour effet que d'exaspérer et d'amener à une résistance armée (voy. *Asmonéens*). La présence de ces différentes dénominations dans un certain nombre de psaumes a été invoquée à l'appui de l'opinion qui place la composition d'une partie de ces hymnes religieux au temps des Machabées.

CHASLUIM. Voyez *Casluim*.

CHASSAGNION (Jean), natif de Monistrol en Velay, appelé aussi *Chassagnon* et *Chassinon*, mais plus connu sous le nom de *Lachasse*, un des plus actifs propagateurs de la Réforme en France. Il organisa en 1556 l'Eglise de Meaux, et, forcé de la quitter, il alla poursuivre son œuvre dans le midi, à Montpellier. Il dut bientôt se réfugier à Genève, d'où il ne tarda pas à être rappelé. On le trouve à Metz en 1576. Il a étendu son action aux pays étrangers. Ses ouvrages ont été publiés en Suisse et en Allemagne. A Bâle parut, en 1580, in-8°, son traité *De gigantibus eorumque reliquiis atque iis quæ ante annos aliquot nostra ætate in Gallia reperta sunt;* à Morges, en 1581, in-8° : *Histoire mémorable des grands et merveilleux jugements et punitions de Dieu;* à Anvers (Genève), en 1595, in-8° : *Histoire des Albigeois*, réduite en quatre livres. Il a encore produit un traité *De monstris*, des *Loci aliquot communes, de quibus in christiani nominis orbe controversia est, et in quibus nonnulla Bellarmini sophismata perstringuntur* (Genève, 1598, in-8°), et un *Excellent traité de la marchandise des prestres* (Hanau, 1603, in-12). CH. READ.

CHÂSSE (*sacrarum reliquiarum theca, capsa*), coffret où sont enfermées les reliques des saints. Voyez *Reliques*.

CHASSE. Les Hébreux nomades, obligés de garder leurs troupeaux contre les bêtes féroces, se sont de bonne heure livrés à l'exercice de la chasse (Gen. XXV, 28; XXVII, 3 ss.; Lévit. XVII, 13; Prov. XII, 27),

qui n'était interdit que l'année sabbatique (Exode XXIII, 11 ; Lévit. XXV, 7). Ils se servaient de l'arc, de la lance, du javelot, de filets, même pour prendre des gazelles (Es. LI, 20) et des lions (Ezéch. XIX, 8), de lacets (Ecclés. IX, 12 ; Ps. XCI, 3), et de fosses (Ezéch. XIX, 4 ; 2 Sam. XXIII, 20). Ces manières de prendre les animaux ont fourni aux écrivains sacrés une foule d'images qui leur ont servi à exprimer des piéges, des embûches, un danger grave et imminent, une perte et une ruine inévitables. Ils ont représenté la mort elle-même comme un chasseur armé de son dard et de ses filets pour prendre et faire périr les hommes. Les Hébreux ne paraissent point avoir connu l'usage des chiens et des faucons, dressés à la chasse chez les autres peuples de l'antiquité. La Bible cite l'exemple d'hommes doués d'une force prodigieuse qui ont tué des bêtes féroces même sans le secours d'aucune arme (Juges XIV, 6 ; 1 Sam. XVII, 35). — Les canons interdisent la chasse aux ecclésiastiques et aux religieux ; mais les docteurs disent que ces défenses ne doivent s'entendre que de la chasse bruyante, et non de celle qui se fait tranquillement.

CHASTETÉ (ἁγνότης, *castitas*). On peut définir la chasteté, la pureté dans les rapports sexuels. Saint Paul la recommande à tous les chrétiens (Phil. IV, 8), mais en particulier aux ministres de Jésus-Christ (2 Cor. VI, 3 ; 1 Tim. IV, 12 ; V, 22 ; Tite I, 8). Elle a sa source dans la pureté du cœur (Jacq. IV, 8 ; 1 Pierre I, 22), dans l'engagement de l'âme chrétienne au service du Christ, son époux (2 Cor. XI, 2), et doit s'étendre à notre conduite tout entière (1 Pierre III, 2). Elle exclut toute satisfaction de l'instinct sexuel qui serait contre nature (Rom. I, 26, 27 ; 1 Cor. VI, 10) ou contre l'ordre établi par Dieu ; elle condamne l'adultère, comme simple désir ou comme acte (Matth. V, 28) ; le concubinage, la fornication, sous quelque forme que ce soit, par les regards impurs, les paroles déshonnêtes, les gestes indécents, par la souillure volontaire de l'imagination (1 Cor. VI, 15 ss.). On ne peut conserver la chasteté dans le mariage qu'en subordonnant la satisfaction de l'instinct sexuel au but élevé pour lequel Dieu l'a mis en nous (1 Cor. X, 31 ; Col. III, 17). L'Eglise catholique a éludé et non résolu le problème, en élevant, par une suppression préméditée de l'instinct sexuel, la chasteté au rang des vertus qu'elle réclame de ceux qui veulent réaliser sur la terre la vie angélique et la perfection surnaturelle.

CHASUBLE (*casula*, *planeta*), ornement d'église que le prêtre met sur l'aube pour dire la messe ; autrefois elle était ronde et fermée de tous côtés, excepté à l'endroit où l'officiant passait la tête. Chez les Grecs, la chasuble de l'évêque est parsemée de croix, tandis que celle des prêtres n'a qu'une seule croix. Les chasubles doivent être en soie, ainsi que l'a déclaré la congrégation des rites le 23 septembre 1847.

CHÂTEAUBRIAND (François-René, vicomte de) [1768-1848]. Nous n'avons à considérer ici ni le littérateur ni l'homme politique, mais l'apologiste brillant et applaudi du christianisme au commencement de ce siècle. Or, nous ne savons si un défenseur de la religion chrétienne oserait aujourd'hui emprunter un seul des arguments lancés

jadis d'une façon si triomphante par M. de Châteaubriand aux incrédules, aux *sophistes* du dernier siècle, comme il se plait à les appeler. On exige aujourd'hui en matière si grave une science plus sûre, une dialectique plus serrée, des preuves plus convaincantes. Il ne serait peut-être pas téméraire d'avancer que le véritable christianisme commence là où finit celui de M. de Châteaubriand. Mais si cet illustre écrivain ne doit pas être compté parmi les docteurs autorisés de la foi, l'influence réelle qu'il a eue à un moment donné et les éclatantes qualités de son style le protégeront à jamais contre l'oubli. — Vers 1797, dans son premier ouvrage, *Essai sur les révolutions*, il déclarait que « la religion s'était enfin évanouie avec la monarchie dans le gouffre de la révolution, » et dans un des derniers chapitres il se demandait « quelle serait la religion qui remplacerait le christianisme. » Le *Génie du christianisme*, qui parut peu de temps après, fut la réponse qu'il se fit à lui-même. Non-seulement le christianisme ne s'était pas évanoui, mais, grâce à l'incomparable talent du nouvel apologiste, il reparaissait avec une magnificence éblouissante. Le succès du livre fut prodigieux. La supériorité de l'auteur sur tous les littérateurs d'alors était évidente, mais l'ouvrage eût eu beaucoup moins de retentissement si l'homme qui se préparait à rétablir le culte catholique et à signer le concordat ne se fût hautement déclaré en sa faveur. Bonaparte, qui disait : « Je ne suis rien. J'étais mahométan en Egypte, je serai catholique ici pour le bien du peuple, » ne vit aucun inconvénient pour ses desseins à adopter, à louer un ouvrage qui sans doute ne lui parut pas de nature à affranchir les esprits ou à retremper les âmes. Il ne renferme rien en effet dont le despotisme le plus ombrageux puisse être effarouché. Châteaubriand terminait son premier ouvrage, *Essai sur les révolutions*, en énumérant toutes les objections dirigées contre le christianisme par les philosophes du siècle dernier : ces objections lui semblaient alors fondées et même décisives, puisqu'il déclarait que la religion chrétienne s'était *évanouie*. En 1801, il reprit ces mêmes objections et il les réfuta, de sorte que la conclusion de son premier ouvrage fut comme le programme du second. Les objections atteignaient le dogme, la discipline, le culte, l'influence, l'action et même la morale du christianisme que certains philosophes considéraient comme antisociale, parce qu'elle enfermait, disaient-ils, l'homme dans la préoccupation égoïste du salut personnel. Il avait omis dans l'énumération des objections le reproche fait au christianisme de n'avoir produit ou inspiré aucune œuvre d'art. On sait que dans le *Génie du christianisme* il s'attacha particulièrement à faire ressortir tout ce que les arts et même les sciences doivent à la religion chrétienne. Là fut, à vrai dire, la principale originalité de l'ouvrage, et, malgré de nombreuses erreurs de critique, cette partie subsiste : elle est neuve, éclatante et vraie. Voici en quels termes il annonçait son dessein et le plan de son livre : « Chercher à prouver que de toutes les religions qui ont jamais existé la religion chrétienne est la plus poétique, la plus humaine, la plus favorable à la liberté, aux arts et aux lettres ; que le monde moderne lui doit tout, depuis l'agriculture jusqu'aux sciences

abstraites, depuis les hospices pour les malheureux jusqu'aux temples bâtis par Michel-Ange et décorés par Raphaël. On devait montrer qu'il n'y a rien de plus divin que sa morale, rien de plus aimable et de plus pompeux que ses dogmes, sa doctrine et son culte ; on devait dire qu'elle favorise le génie, épure le goût, développe les passions vertueuses, donne de la vigueur à la pensée, offre des formes nobles à l'écrivain et des moules parfaits à l'artiste ; qu'il n'y a point de honte à croire avec Newton et Bossuet, Pascal et Racine ; enfin il fallait appeler tous les enchantements de l'imagination et tous les intérêts du cœur au secours de cette même religion contre laquelle on les avait armés. » Rien de plus nouveau assurément que ce genre d'apologie. On est tout d'abord transporté bien loin de l'Evangile, dans une région charmante où les enchantements sont prodigués. Que disait donc le vieux Boileau, fort suspect de jansénisme d'ailleurs?

> L'Evangile à l'esprit n'offre de tous côtés
> Que pénitence à faire et tourments mérités.
> Et de vos fictions le mélange coupable
> Même à ses vérités donne l'air de la fable.

Les chrétiens de 1801 n'étaient pas si rigoureux. Ils avaient été dégoûtés de la religion parce qu'on la leur avait représentée comme une superstition ridicule, grossière, faite pour le bas peuple où elle avait pris naissance ; en conséquence il avait été de bon ton de ne plus être chrétien. Le nouveau docteur apportait un christianisme aimable, pompeux, touchant, fait pour les gens du monde, les lettrés, les artistes, les femmes surtout. Elles furent en effet gagnées les premières, grâce aux deux épisodes habilement lancés, comme ballons d'essai, pour préparer le public à goûter les charmes nouveaux que l'auteur avait découverts au christianisme. Les deux épisodes étaient deux romans d'amour, *Atala*, *René*, suivis plus tard du *Dernier des Abencerrages*. Le lien qui rattachait à la doctrine de l'Evangile ces fictions passionnées n'est pas très-facile à saisir ; mais il fallait que tout, même les abandons, même les aberrations de la sensibilité et de l'imagination, reçût comme l'estampille de la foi et du culte que l'on restaurait. Cette société qui sortait à peine, si elle en sortait, des orgies du Directoire, ne pouvait passer brusquement aux austérités de la vie chrétienne. Pour la tirer de l'abîme de l'incrédulité et des mauvaises mœurs, il fallait d'abord compatir à sa faiblesse et ne pas exiger d'elle des vertus impossibles et des sacrifices au dessus de ses forces. La raison superbe des sophistes du dix-huitième siècle avait rejeté sans examen les mystères et tout surnaturel. Châteaubriand réconcilia avec les mystères tous les esprits délicats, toutes les âmes sensibles qui s'étaient nourries de Bernardin de Saint-Pierre. Tout en ayant l'air de se faire théologien pour les besoins de la cause, il éclaira par les plus gracieuses analogies, je dirais presque les harmonies les plus ingénieuses, ces redoutables obscurités de la foi. On accepta avec reconnaissance une démonstration faite dans les termes suivants : « Il n'y a rien de beau, de doux, de grand dans la vie que les choses mystérieuses. Les sentiments les plus

merveilleux sont ceux qui nous agitent un peu confusément : la pudeur, l'amour céleste, l'amitié vertueuse sont pleins de secret. On dirait que les cœurs qui s'aiment s'entendent à demi-mot, et qu'ils ne sont que comme entr'ouverts. L'innocence, à son tour, qui n'est qu'une sainte ignorance, n'est-elle pas le plus ineffable des mystères? » Voilà, certes, une théologie nouvelle et délicieuse. Les philosophes du dix-huitième siècle encore vivants, les Joseph Chénier, Morellet et autres, se permirent de plaisanter l'apologiste, mais il eut pour lui cette société nouvelle composée d'émigrés ou d'ennemis de la révolution et par conséquent des doctrines impies qui avaient amené la révolution. Les femmes apprirent avec joie qu'il fallait être chrétienne, *ne fût-ce que pour plaire*, et elles obéirent à ce conseil donné par un ami. Il avait trouvé de si agréables couleurs pour peindre la sainte Vierge Marie « *interposant la beauté* entre notre néant et la majesté divine! » Il avait si éloquemment démontré qu'un Dieu expirant pour les hommes devait « ravir notre cœur et enflammer nos pensées »! Le rôle du serpent dans l'Eden lui avait inspiré de si ingénieux rapprochements! « Tout est mystérieux, disait-il, caché, étonnant dans cet incompréhensible reptile. » — Mais n'insistons pas sur cette partie légèrement ridicule de l'œuvre : il fallait la rappeler, car elle explique le succès mondain ; elle explique aussi l'indifférence générale aujourd'hui pour un livre où les lecteurs ne vont plus chercher que de belles descriptions. Bossuet, dans l'*Oraison funèbre du P. Bourgoing*, s'élève contre ces « faibles discoureurs » qui se flattent d'enlever avec de belles paroles ces remparts secrets que la volonté corrompue du pécheur oppose à la vérité : « Détruirez-vous ces remparts en jetant des fleurs? » s'écrie-t-il. N'attribuons pas à Châteaubriand une si haute ambition. Il a collaboré à sa façon à l'œuvre de Bonaparte, en qui il saluait « l'homme puissant qui nous a retirés de l'abime ». Il a apporté des décors magnifiques au replâtrage accompli par le despote; mais on peut croire qu'il a moins étayé que badigeonné l'édifice. Jamais homme ne fut moins disposé de nature à comprendre et à goûter le christianisme. C'était avant tout un artiste, amoureux des formes et de la couleur. L'essence propre du christianisme lui échappa toujours, et toujours il confondit les pompes extérieures et les magnificences du culte catholique avec l'esprit de l'Evangile. Il y a sur ce point une différence bien sensible entre lui et madame de Staël. Celle-ci, disciple de Rousseau et amie des *sophistes* du dix-huitième siècle, s'éleva peu à peu à l'intelligence sympathique et émue des hautes vérités morales, et ouvrit un cœur purifié aux plus nobles aspirations du sentiment religieux. L'auteur du *Génie du christianisme*, bien que converti après avoir pleuré, bien qu'associé d'une manière si éclatante à la restauration des autels, resta au fond plus païen que chrétien. Ni dans les *Martyrs*, ni dans l'*Itinéraire*, ni dans les *Etudes historiques*, ni dans la *Vie de Rancé*, on ne sent résonner la note vraie et sincère. Polémiste, il affecte toujours de confondre les athées avec les non chrétiens; il ose dire que le culte ancien « ne faisait du genre humain qu'un troupeau d'insensés, d'impudiques et de bêtes féroces. » Il a une aversion profonde

pour la Réformation, et il n'est pas éloigné de croire que Luther, Calvin, Mélanchthon n'étaient pas des chrétiens. Partout il prétend confondre le catholicisme avec le christianisme. Un culte sévère, austère, qui ne dit rien à son imagination, ne dit rien non plus à son cœur. Pour lui, le christianisme a surtout des *beautés*. C'est le mot de Clorinde à Tancrède ; elle promet au héros qu'il verra un jour au ciel les *beautés* de Dieu et les siennes. Rien de plus caractéristique, à ce point de vue, que le dernier ouvrage de l'auteur, cette *Vie de Rancé*, travail que son confesseur lui imposa pour pénitence. Ce n'est qu'un long gémissement sur les trahisons de l'âge, sur les joies et les illusions perdues. Ce qui l'intéresse par-dessus tout, ce sont les égarements passionnés du futur fondateur de la Trappe, les regrets, les souvenirs qu'il dut emporter avec lui dans la solitude. Et lui-même, à cette heure solennelle où plus rien au monde ne devrait troubler le vieillard, il se retourne encore et envoie un adieu désolé à Atala, à Blanca, à Cymodocé, « chimères qui ont été chercher ailleurs la jeunesse. » En résumé le christianisme, tel que l'a dépeint et glorifié Châteaubriand, n'est pas le vrai ; mais il est plus agréable et surtout plus commode que le vrai. Il convenait fort bien à une société dévoyée, incertaine et qui cherchait à se rattacher à une croyance quelconque. Charmée par l'auteur, elle adopta un culte ; il ne lui restait plus qu'à trouver une foi. On sait quels développements le catholicisme a reçus dans ces derniers temps. Peut-être Châteaubriand n'eût-il pas approuvé toutes les modifications introduites dans le dogme ; mais il eût été mal venu à blâmer le reste. — Sources : Vinet, *Tableau de la littérat. franç. au dix-neuvième siècle*, I ; Sainte-Beuve, *Portraits contemp.*, I ; *Causeries*, I ; *Nouv. lundis*, III ; *Châteaubr. et son groupe littér. sous l'Empire*, 1860, 2 vol. ; Scherer, *Etud. critiq. sur la littér. contemp.*, I, III ; Tzschirner, *Lettres sur la relig. et la polit.*, 1829 ; *Revue chrétienne*, V, p. 680 ss. ; IX, p. 82 ss., etc., etc.

PAUL ALBERT.

CHÂTEAU-THIERRY. Ce fut vers 1560 que la Réforme s'établit dans cette ville, qui faisait partie de la Brie champenoise. Le voisinage de Meaux, berceau de la Réforme en France, et celui de La Ferté-sous-Jouarre, fief du prince de Condé, contribuèrent beaucoup à son développement. L'édit de pacification du 19 mars 1563 ne permettant l'exercice de la religion réformée que hors des villes, les protestants de Château-Thierry s'assemblèrent à Nogentel, situé à quelques kilomètres de là. Il y avait encore des protestants à Bezu-les-Fèves et à Monneaux, petit village de la commune d'Essommes. Ils furent tous épargnés à la Saint-Barthélemy. En vertu de l'édit de Nantes, il leur fut permis de garder leur temple de Nogentel. L'Eglise ressortissait au colloque de l'Ile-de-France et à la province synodale de l'Ile-de-France, Champagne, Picardie et Brie. A la révocation de l'édit de Nantes, les protestants de Château-Thierry et de Nogentel se retirèrent au village de Monneaux, situé dans une gorge de montagne, très-propre à les dérober aux regards. Ils y vécurent en paix pendant la période du Désert. Après la loi de germinal an X, Monneaux devint le chef-lieu

d'un consistoire qui comprenait les Eglises disséminées de l'Aisne et de la Seine-et-Marne, mais plus tard Meaux lui fut préféré comme plus important. Monneaux comptait 460 protestants en 1870. — Voyez : *Bullet. de la Soc. de l'Hist. du prot. franç.*, 1860, p. 273; Douen, *La Réforme en Picardie.* E. ARNAUD.

CHÂTEL (abbé Ferdinand-Toussaint-François), prêtre schismatique, fondateur d'une Eglise dite *catholique française*, né le 9 janvier 1795, dans une famille pauvre, à Gannat, dans le département de l'Allier, reçut son instruction au séminaire de Clermont-Ferrand, fut admis en 1818 dans les ordres et remplit successivement les fonctions de vicaire à Moulins, de curé à Monetay, dans le département de la Loire, et depuis 1823 d'aumônier à Paris dans divers régiments. L'ardeur de son libéralisme politique et religieux, plus encore que ses talents pour la prédication, ne tarda pas à le mettre en évidence, à en faire le chef naturel de tous ceux que mécontentait la domination ultramontaine; peu avant la révolution de 1830, il développa son programme dans le journal *Le Réformateur* ou *L'Echo de la Religion et du Siècle.* Depuis l'avénement de Louis-Philippe, la netteté de ses déclarations en faveur des maximes gallicanes et des droits du pouvoir civil forma un avantageux contraste avec le mauvais vouloir que l'épiscopat, dans sa grande majorité, témoignait au nouveau régime. Plusieurs prêtres, en rupture de ban avec leurs supérieurs, se joignirent à lui et inaugurèrent à Paris dans la rue Saint-Martin une Eglise très-fréquentée lors de ses débuts, qui prit tour à tour les noms d'Eglise *catholique française* et d'*unitaire française.* Il s'en forma des filiales dans une trentaine de départements ; quelques journaux politiques influents, entre autres le *Constitutionnel*, crurent un instant à son avenir, à sa durée. Malheureusement pour elle, le chef qu'elle avait choisi ne possédait ni la hauteur de vues, ni la piété, ni la persévérance qui distinguent les véritables réformateurs. Au contraire, l'abbé Châtel offre avec Ronge (voy. II, 718) une fâcheuse ressemblance par le manque d'une solide culture comme par la frivolité morale. Ses innovations se réduisirent, sous le rapport du rite, à la suppression du célibat des prêtres, de la confession auriculaire, de la messe en langue latine, des jeûnes obligatoires; sous le rapport du dogme, à de creuses déclamations contre l'intolérance romaine et à l'adoption des principales maximes du rationalisme vulgaire. Plus augmentèrent les difficultés de son entreprise et plus avant l'abbé Châtel s'engagea avec une malsaine précipitation dans les voies de la négation irréligieuse. Pour ressaisir la popularité qui lui échappait aucun moyen ne lui parut méprisable. Tantôt il offrit de remplacer pour les mariages et les ensevelissements des libres penseurs ceux des prêtres catholiques qui refusaient leur concours, tantôt il exploita le chauvinisme de ses auditeurs et célébra en Napoléon le messie du dix-neuvième siècle ; tantôt il noua détroites relations avec la franc-maçonnerie, de même qu'il avait emprunté les fêtes des quatre saisons aux théophilanthropes. Le chef mystérieux de l'ordre des Templiers consacra en 1831 l'abbé Châtel primat des Gaules, après avoir approuvé sa profession de foi, sa

liturgie. Les dissensions intestines furent tout aussi peu épargnées à la nouvelle Eglise qu'aux associations analogues en Allemagne et en Suisse. L'abbé Auzou, qui s'était montré à l'origine un de ses plus actifs organisateurs, mais qui se formait de la religion un idéal plus élevé et aspirait à l'introduction en France des réformes réalisées dans le diocèse de Constance par Wessemberg, rompit avec elle en 1833. Le même abbé rentra en 1839 dans le giron de l'Eglise romaine et se fit chartreux après s'être résigné à une rétractation humiliante de ses erreurs devant l'évêque de Versailles. Le gouvernement de Louis-Philippe couvrit longtemps de sa tolérance tacite les nouveaux sectaires : ce ne fut que le 18 novembre 1842 qu'il ordonna la fermeture de leurs assemblées à cause de prétendus outrages contre la morale qui y auraient été proférés, en réalité à cause de leur connivence toujours plus intime avec les agitateurs politiques. L'abbé Châtel se rendit d'abord à Mons, en Belgique, pour se mettre à la tête des adhérents non plus du véritable christianisme, mais de la religion naturelle ; après un complet échec, il ne tarda pas à rentrer en France où il obtint un emploi dans l'administration des postes. En 1848 son Eglise se rouvrit pendant quelques mois et les clubs retentirent de ses fougueux plaidoyers en faveur des droits de la femme ; en 1850 un arrêté de la préfecture de police le condamna pour toujours au silence. L'abbé Châtel mourut dans l'oubli et l'obscurité, à Paris, le 18 février 1857, après s'être opiniâtrément refusé à toute tentative de réconciliation avec l'Eglise romaine. Œuvres : *Profession de foi de l'Eglise catholique française* (1831), une très-médiocre imitation de la *Profession de foi du Vicaire savoyard; Le Code de l'humanité ou l'humanité ramenée à la connaissance du vrai Dieu et au véritable socialisme* (1838); *Catéchisme à l'usage de l'Eglise catholique française* (1833) ; divers sermons et brochures de circonstance. — Sources : Gieseler, *Histoire de l'Eglise*, V ; Holzapfel, *L'Eglise de l'abbé Châtel; Revue de théologie historique*, 1844, 3e livraison ; *Nouvelle Biographie générale Firmin-Didot*, X.

E. Strœhlin.

CHÂTILLON (Odet de Coligny, cardinal de), fils du maréchal de Châtillon et de Louise de Montmorency, naquit le 10 juillet 1517. A peine âgé de seize ans, il fut compris au nombre des quatre cardinaux que créa le pape dans un consistoire tenu immédiatement après la célébration des noces du second fils de François Ier avec la duchesse d'Urbin. A quelque temps de là, le jeune prélat quitta la France pour aller siéger à Rome, au conclave qui devait, par anticipation, élire le successeur de Clément VII. Après avoir assisté à ce conclave, dont le choix se porta sur Paul III, Odet, qu'une bulle du 21 avril 1534 avait créé archevêque de Toulouse, fut, le 7 novembre suivant, dispensé par le nouveau pape de l'obligation de résider à Rome. Diverses bulles l'avaient en outre pourvu de riches abbayes et d'importants prieurés. De retour en France, il y occupa donc immédiatement l'une des plus grandes situations auxquelles un prélat pût être élevé, et que rehaussa encore sa nomination, en 1535, à l'évêché de Beauvais, qui était l'une des plus anciennes pairies ecclésiastiques du royaume. Le jeune car-

dinal fut appelé par ses diverses fonctions à s'occuper de bonne heure des affaires publiques, et déploya dans leur maniement des aptitudes qui révélèrent en lui un véritable homme d'Etat. Son goût pour les lettres et les arts l'érigea en protecteur de quelques-uns de leurs plus dignes représentants; son existence devint promptement celle d'un prélat sage, organisateur et bienveillant, d'un haut dignitaire utilement mêlé aux intérêts généraux du royaume, d'un grand seigneur éclairé, non moins ami du bon que du beau, serviable, libéral; cédant aux inspirations de l'étroite amitié qui l'unissait à ses frères, il se démit en leur faveur de tous ses biens patrimoniaux, en 1544, et déclara trouver encore dans le produit des riches bénéfices dont il était pourvu de quoi satisfaire amplement aux besoins de son existence. Rappelé momentanément en Italie, en 1550, il y concourut à l'élection de Jules III. En 1554, il dota son diocèse de *constitutions synodales*, destinées à réprimer divers abus. En 1558, la ferme attitude du parlement de Paris à l'encontre des Guises, qui cherchaient à asservir la France au joug de l'inquisition, le dégagea du piége qu'ils lui avaient tendu, en le faisant désigner comme l'un des trois inquisiteurs généraux qu'ils eussent voulu voir fonctionner. Sans se prononcer encore ouvertement pour la religion nouvelle, à laquelle adhéraient déjà ses frères, il se rangea du moins de leur côté et du côté des Bourbons, sur le terrain politique, assista en 1560 à l'assemblée de Fontainebleau, aux Etats d'Orléans, et finit par rompre avec le catholicisme, en 1561, en célébrant la cène, à Beauvais, selon le rite protestant. Aussitôt éclata une émeute qui mit ses jours en danger. Il se dépouilla alors de ses dignités ecclésiastiques, et prit le titre de comte de Beauvais. Lors de la première guerre de religion, il accompagna ses frères et Condé à Orléans, fut mêlé aux négociations qui précédèrent le conflit à main armée, passa en Languedoc, où il se rendit utile près de Crussol, et revint à la cour après la paix d'Amboise. Cependant il avait été traduit, comme suspect d'hérésie, devant l'inquisition romaine, en même temps que d'autres évêques français; le pape avait même, à la vue de son refus de comparaître, fulminé contre lui, le 31 mars 1563, une condamnation qui se terminait par ces mots : *Ipsum Odetum hæreticum, excommunicatum, hucnotum et blasphæmum ac a fide catholica et sancta R. E. apostatum et transfugam, fidei fractorem et perjurum pronunciamus, judicamus ac declaramus... ac eumdem Odetum quatenus opus sit, deponimus, privamus et inhabilem facimus... ejusdem personam capiendam*, etc. Odet, manquant alors du ton et de la réserve que lui commandait la gravité de sa situation, crut devoir répondre à la condamnation qui venait de le frapper, en reprenant le titre et le costume de cardinal. Ce fut en se prévalant de ce titre et en revêtant ce costume, qu'il siégea à l'assemblée solennelle qui, à Rome, proclama la majorité de Charles IX, et que, plus tard, il se maria, le 1er décembre 1564, avec Isabelle d'Hauteville, demoiselle d'honneur de la duchesse de Savoie (voir sur ce mariage une notice rédigée par un petit-neveu d'Odet, Bibl. nat., mss., cabinet des titres, v° *Coligny*, f° 36 ss.). Amis et ennemis ne cessèrent de lui attribuer, en toutes

circonstances, la qualification de cardinal de Châtillon, que, de son côté, il ne cessa de prendre dans sa correspondance et dans une série de documents officiels ou privés. La seconde guerre de religion ayant éclaté, il prit part à une conférence qui précéda la bataille de Saint-Denis, fit preuve de vaillance au cours de cette bataille, et plus tard dissuada Condé d'accepter les captieuses ouvertures de traité présentées par Catherine de Médicis. En 1568 il négocia la paix qui suivit le siége de Chartres. La violation de cette paix par la cour nécessita la retraite de Condé et de Coligny à La Rochelle. Les jours d'Odet étant menacés comme les leurs, il réussit à débarquer en Angleterre, où il espérait servir la cause que soutenaient si énergiquement ses frères et Louis de Bourbon. Il la servit, en effet, efficacement, à la cour d'Élisabeth, où il fut traité avec de grands égards par cette souveraine et par ses principaux conseillers. Les succès qu'il y obtint neutralisèrent souvent les démarches de l'ambassadeur de France, Lamothe-Fénelon. Ce dernier, après la paix de 1570, changea d'attitude vis-à-vis du cardinal de Châtillon, et entra même en relations directes avec lui, dans l'espoir d'utiliser son concours. Au moment où, sur l'invitation de Gaspard de Coligny, il se disposait à revenir en France, Odet fut atteint tout à coup de cuisantes souffrances qui firent croire à un empoisonnement, et auxquelles il succomba, après plusieurs jours, le 14 février 1571. Le procès-verbal d'une autopsie faite immédiatement après la mort ne justifia que trop clairement les soupçons conçus. L'inhumation eut lieu à Cantorbéry. Les protestants français perdaient en la personne d'Odet de Coligny l'un de leurs plus fermes soutiens. Les historiens s'accordent généralement à reconnaître en lui un homme de bien, de talent, de courage, de haute perspicacité, doué d'un caractère élevé, loyal, généreux. — Voyez : *Bibl. nat.*, mss., *passim*, le fonds français et le fonds Colbert, dit des Cinq cents ; en Angleterre, le *Record office ;* les Archives du royaume de Belgique, à Bruxelles ; l'*Archivio generale del regno*, à Turin ; les archives de Zurich ; les archives de Stuttgard ; du Bouchet, *Pr. de l'hist. de la maison de Coligny*, in-f°, p. 347 à 442 ; Brantôme, *Hommes illust.*, v° *le Cardinal de Châtillon ;* de Thou, *Hist. univ.*, in-4°, t. III, p. 45, 51, 52 ; t. IV, p. 38, 39, 142, 490, 491 ; *Mém.* de Condé, in-4°, t. I, p. 23 à 336 ; t. II, p. 11 à 659 ; t. III, p. 17 à 676 ; t. IV, p. 576, 588 ; t. V, p. 24, 367 ; Dupont-White, *La Ligue à Beauvais,* in-8°, v. l'introduction ; *Corresp. diplom. de Lamothe-Fénelon*, in-8°, t. I, p. 16 à 419 ; t. II, p. 49 à 207 ; t. III, p. 17 à 470 ; t. IV, p. 12 à 225 ; *Calendar of state papers, foreign series, passim.* J. Delaborde.

CHÂTILLON (François de Coligny, comte de), fils de Gaspard de Coligny, amiral de France, et de Charlotte de Laval, naquit le 28 avril 1557 ; on peut se former une idée des sentiments élevés que lui avaient inculquées sa mère et son père, par une lettre qu'à l'âge de quatorze ans il adressa à une vénérable amie de sa famille (Bibl. nat., mss., f. fr., vol. 3133, f° 33). On a de lui un récit saisissant des scènes qui se passèrent au château de Châtillon-sur-Loing, lors de la Saint-Barthélemy, des énergiques efforts de la veuve de l'amiral pour sauver les enfants

U SCIENCES REL. STUDIES O

de celui-ci, et de l'arrivée de plusieurs d'entre eux en Suisse, où ils rejoignirent à Bâle madame Dandelot et son jeune entourage (du Bouchet, p. 624 à 628). Il existe également de lui diverses lettres, qu'en courant avec l'un de ses frères et son cousin, il adressa aux seigneurs de Berne, soit dans un intérêt personnel, soit dans celui de la veuve de l'amiral, prisonnière du duc de Savoie (*Bull. prot.*, t. I, p. 370 à 373, et t. VIII, p. 132 à 125). Rentré en France en 1575, François de Châtillon commanda dans le Lauraguais. En 1577 il lutta contre Damville qui avait trahi ses anciens alliés, fit preuve d'habileté et de valeur au siége de Montpellier, et fut nommé gouverneur de cette ville. En mai 1581, il épousa, en Picardie, Marguerite d'Ailly, issue de l'une des grandes familles de cette province (du Bouchet, p. 631 à 635). A l'instigation du roi de Navarre, il marcha de nouveau contre Damville, qui, contraint de plier devant lui, finit par accepter son concours dans le gouvernement du Languedoc. Le 28 avril 1586, il fut nommé gouverneur du Rouergue, où il se signala par divers faits d'armes; en 1587, il s'avança à la rencontre de l'armée allemande et livra, sur sa route, une série de combats, suivis de plusieurs autres dont le voisinage de Nîmes fut le théâtre, en 1588. Devenu en 1589, colonel et général de l'infanterie du roi de Navarre, il secourut Henri III, assiégé dans Tours. Henri IV ayant succédé à ce monarque, François de Châtillon se distingua à la bataille d'Arques, au siége de Paris, au Mans, à Falaise, et fut élevé aux fonctions d'amiral de Guienne et de membre du conseil du roi. Il concourut à la prise de Chartres, et il s'occupait à maintenir le Berry, l'Orléanais, le Vendosmois et l'Auxerrois sous l'autorité royale, lorsqu'à la suite d'une courte maladie, il succomba, le 8 octobre 1591, à l'âge de trente-quatre ans, au château de Châtillon-sur-Loing. Les historiens parlent avec éloge des talents militaires, de l'héroïsme et du noble caractère de François de Châtillon; mais une correspondance qu'il entretint avec sa femme, de 1586 à 1589 (du Bouchet, p. 676 à 690), fait plus que cela : elle nous révèle l'élévation de ses sentiments et la fermeté de sa piété vraiment chrétienne. On en jugera par quelques courtes citations. Par exemple, quelle confiance filiale en la bonté de Dieu, dans ces simples lignes : « Mon cœur, il semble par vostre lettre que vous soyez en peine de moi; ne sçavez-vous pas que vous m'avez laissé en la garde de Dieu, et estimez-vous après cela que rien de mal me puisse arriver? Nos jours sont contéz, nous ne pouvons allonger ny accourcir le cours de nostre vie, et ainsi vous ne devez rien craindre pour moy; car Dieu m'a gardé jusques icy et me conservera encores, s'il luy plaist, pour vous et pour nos enfants... » Et ailleurs : « Priez Dieu pour moy et le remerciez, car il m'a bien montré son assistance... » Plus loin : « Le temps est mauvais, il faut plus de patience et de vertu qu'en un bon temps. Les ennemis sont puissants, il faut un bon cœur pour les vaincre; les envieux sont en grand nombre, ce sont les coureurs de la vertu. Tout semble mal aisé, c'est signe que la grâce de Dieu n'est pas loin de nous, car il se tient près des cœurs désolez; si ce bon maistre et seul bon conseiller prend nos affaires en main, qui s'opposera à nostre bien? Craignons

Dieu et il nous chérira... Dieu aide aux siens. Il me bénit en mes actions, et je reconnoy cela venir de sa main, et honore son nom, et reconnois ses grâces avec plus d'humilité que je ne fis jamais, car j'estime que le seul moyen de ma grandeur c'est sa crainte, et de me prosterner devant lui. » François ne désespérait pas de l'avenir; la preuve en est dans ces paroles : « Je suis fort étonné, sortant de l'école où mon père m'avait mis, trouver parmy les hommes si peu de piété, si peu d'affections au public, tant de désir de faire les affaires privées, tant d'audace et d'effronterie à mal faire en tout temps, que cela me fascheroit du tout, sinon que j'espère voir encore venir le bon temps que les gens de bien, s'apuyant l'un l'autre, s'opposeront courageusement à tout ce mal. » Quelle exhortation enfin que celle-ci ! « Mon cœur, louez Dieu, ayez soin de nos enfants, et Dieu retirera ses verges de dessus notre famille, et nous donnera pour un coup autant de bien que nous avons depuis quinze ans souffert de mal. Nous voyageons parmy le désert pour arriver à la terre promise. Craignons Dieu, rien ne nous manquera, et ceux qui sont nos contraires nous honoreront, en despit de leurs dents. » Le plus bel éloge qu'on puisse faire de François de Châtillon est de dire qu'en tous points il se montra le digne fils de son illustre père.— Voyez : du Bouchet, *Pr. de l'hist. de la maison de Coligny*, in-f°, p. 625 à 699 ; *Lettr.* de Henri IV, in-4°, t. I, p. 333 ; *Lettr. et Mém.* de Duplessis-Mornay, t. II, p. 250, 522 à 536 ; t. III, p. 38 ss.; p. 434 à 452 ; t. IV, p. 61, 82 ss.; t. V, p. 11 ss.; d'Aubigné, *Hist. univ.*, t. II, liv. 3, 4, 5 ; *Hist. univ.*, in-4°, t. V, VI, VII, VIII; archiv. de Berne, *Frankreich*, vol. II ; *Lettres* de Fr. de Châtillon de 1583, 1584, 1587, 1588. J. DELABORDE.

CHÂTILLON (Marguerite d'Ailly, comtesse de), fille de Charles d'Ailly, seigneur de Pequigny, et de Françoise de Warty, dame d'honneur de la reine de Navarre. Elle épousa, en 1581, François de Châtillon, dont il vient d'être parlé. Compagne fidèle et dévouée, mère tendre, femme distinguée à plus d'un titre, Marguerite fut, de plus, une héroïne. On en jugera par ce seul trait d'elle, que rapporte de Thou. En 1590, « Marguerite d'Ailly, dit-il, alors que François de Coligny était à la suite du roi, avait été assiégée dans Châtillon-sur-Loing par Sallart de Bourron, gouverneur de Montargis. Déjà l'ennemi, maître de la ville et de la basse-cour du château, commençait à ne plus penser qu'au pillage, lorsque cette femme forte, animée de ces grands sentiments dont son mari était rempli, ayant rassemblé autour d'elle, dans le château même, le peu de serviteurs qui lui restaient, fit sur les assiégeants une sortie si vigoureuse qu'elle les mit en fuite, fit Bourron lui-même prisonnier et reprit tout le butin que les ennemis avaient déjà chargé sur des charriots prêts à l'enlever. » Devenue dans son veuvage, créancière de l'Etat, du chef de son mari, à raison d'une forte somme que celui-ci avait avancée pour le service de Henri IV, Marguerite d'Ailly réclama, dans une lettre pleine de dignité, un remboursement depuis trop longtemps attendu. Sans prononcer le mot d'ingratitude, elle se borne à dire : « Il ne serait pas raisonnable que je perdisse cette somme, pour la récompense des services que mon mary a faits à Sa

Majesté en toutes occasions. » La comtesse de Châtillon soutint toujours dignement le nom qu'elle portait. — Voyez : Le Laboureur, *Addit. aux Mém. de Castelnau*, t. II, p. 499; du Bouchet, *Mém. de la maison de Coligny*, p. 631, ss. et p. 676 à 690; de Thou, *Hist. univ.*, t. VII, p. 670; Bibl. nat., mss., f. fr., vol. 3632, f° 113. J. Delaborde.

CHAUFFEPIÉ (Jacques-Georges), pasteur connu par ses travaux littéraires, né à Leuwarden, le 9 novembre 1702, de parents réfugiés qui appartenaient à une famille de pasteurs distingués de Niort et de Marennes. Il desservit successivement les Eglises de Flessingue, de Delft et d'Amsterdam, et il mourut en cette dernière ville, le 3 juillet 1786, après y avoir exercé le ministère durant quarante-trois années. On a de lui divers ouvrages d'histoire et d'édification, mais celui qui l'a rendu célèbre est son *Nouveau Dictionnaire historique et critique, pour servir de supplément ou de continuation au Dictionnaire de M. P. Bayle*, Amsterdam, 1750-56, 4 vol. in-folio. Sur environ 1400 articles, 500 peuvent être considérés comme originaux. Si Chauffepié n'a pas le talent de style de Bayle, il rivalise avec lui comme érudit. — Le nom de Chauffepié est encore aujourd'hui honorablement représenté en Hollande et à Hambourg.

CHEFECIER, office sur lequel les auteurs sont partagés. Selon les uns, le chefecier était une espèce de sacristain dont le nom est dérivé de *capitium*, qui désigne la partie de l'église qui est derrière l'autel, c'est-à-dire la sacristie. Selon d'autres, le chefecier, dont le nom vient de *a capienda cera*, avait soin des cierges et du luminaire. D'autres enfin ont prétendu que le chefecier n'était autre que le *primicerius*, c'est-à-dire le premier inscrit dans la matricule ou catalogue appelé *cera*, parce qu'on l'écrivait sur une petite planche enduite de cire.

CHEMNITZ (Martin), un des plus savants parmi les théologiens luthériens du seizième siècle, naquit en 1522, dans la marche de Brandebourg. Sa jeunesse fut pénible ; ses parents étaient trop pauvres pour lui permettre de faire des études régulières. Après s'être occupé à Wittemberg de mathématiques et d'astronomie, et avoir rempli plusieurs fois des fonctions de maître d'école, il obtint à Kœnigsberg la place de bibliothécaire du duc Albert de Prusse. Il profita des loisirs de cette charge pour étudier la théologie, en commençant par la Bible, en continuant par les Pères et quelques scolastiques, et en terminant par les écrits des réformateurs ; il s'acquit ainsi une rare érudition. Les sympathies du duc Albert pour André Osiander, dont Chemnitz ne pouvait partager la doctrine sur la justification, furent cause qu'il quitta son poste; il revint à Wittemberg, s'attacha à Mélanchthon, suivit ses leçons et en fit bientôt lui-même. En 1554 il trouva sa position définitive comme pasteur à Brunswick. Sa réputation comme savant était telle qu'il fut appelé à donner son avis dans les nombreuses controverses qui agitaient alors l'Eglise luthérienne. Il défendait l'orthodoxie, sans faire de la polémique violente ; dans la doctrine de la sainte cène il maintenait la conception de Luther, mais évitait de l'appuyer sur le dogme de l'ubiquité. Il prit part à toutes les négociations pour rétablir l'union dans l'Eglise et fut un des auteurs

de la Formule de concorde. Il mourut en avril 1586. Parmi ses nombreux ouvrages, dont la plupart sont consacrés aux questions controversées, les plus importants sont ses *Loci communes*, manuel de dogmatique qui ne parut qu'après sa mort, et son *Examen Concilii Tridentini*, 4 parties, 1565-1573 ; comme réfutation complète des canons de Trente, cet *Examen* conserve son intérêt encore aujourd'hui.

CHENEVIÈRE (Jean-Jacques-Caton), né en 1783, était fils d'un pasteur genevois et suivit comme lui la carrière ecclésiastique D'abord pasteur à Marseille (1807-1810), puis appelé à diriger près de Genève une Eglise de campagne, il exerça ensuite un long ministère dans sa ville natale (1813-1851). Nommé en outre professeur de dogmatique dans la faculté de théologie de Genève, il conserva cette charge près d'un demi-siècle (1817-1865). Chenevière s'est fait surtout connaître par son opposition au mouvement religieux du Réveil, dont il se montra, dès le principe, un adversaire passionné. Il l'attaqua tour à tour dans deux *Lettres* anonymes *sur l'état actuel de l'Eglise de Genève* (1817), dans un discours académique sur les *Causes qui retardent chez les réformés les progrès de la théologie* (publié en 1819) et dans un *Précis des débats théologiques qui, depuis quelques années, ont agité la ville de Genève* (1824). Dans ces divers écrits, il eut recours à l'arme du ridicule pour combattre un mouvement dont ni lui, ni ses amis ne soupçonnaient encore la portée, et que rendait d'ailleurs impopulaire à Genève le rigorisme étroit de ses promoteurs. Cette polémique superficielle attira à son auteur de mordantes répliques. La lutte recommença dans la suite avec plus de convenance. Dans une série *d'Essais théologiques* (1831-34), Chenevière entreprit de réfuter, en faisant à la fois appel à l'Ecriture et à la raison, la dogmatique calviniste de ses adversaires. Les titres de ces écrits (*Du système théologique de la Trinité; Du péché originel; De l'usage de la raison en matière de foi; De l'autorité dans l'Eglise réformée; De N. S. Jésus-Christ et de ses bienfaits; De la prédestination*) indiquent les points principaux sur lesquels portaient les attaques du polémiste. Il reprit plus tard les mêmes idées dans sa *Dogmatique chrétienne* (1840). La Société évangélique de Genève répondit à la publication des *Essais* par la fondation d'une Ecole indépendante de théologie (1831). Chenevière, tout en professant le système unitaire, demeura invariablement fidèle au supranaturalisme. En 1850, lors de la crise provoquée par M. Scherer, il fut des premiers à prendre la plume pour défendre l'inspiration des Ecritures (*De la divine autorité des écrivains et des héros du Nouveau Testament*), et quand, plus tard, apparut le protestantisme libéral, il se déclara hautement contre lui. « Je me suis toujours éloigné des négations de la nouvelle école, » écrivit-il en 1865 à la Compagnie des pasteurs en résignant sa charge professorale. Outre les ouvrages cités plus haut et de nombreux écrits de circonstance, Chenevière a publié l'*Introduction au Nouveau Testament* de Michaëlis, traduite en français d'après la version anglaise de Marsh (Genève, 1822, 4 vol. in-8°), des *Observations sur l'éloquence de la chaire*, accompagnant un choix de sermons de Saurin (1824), et des

Sermons prêchés à Genève de 1822 à 1846 (1855). La prédication de Chenevière se distinguait par des qualités oratoires réelles. Il mourut le 5 février 1871, âgé de quatre-vingt-sept ans. TH. CLAPARÈDE.

CHÉRON (Saint, *Carzunus*), apôtre au pays chartrain. Ses *Actes*, que l'on reconnaît inauthentiques (*AA. SS.* 28 mai, VI), racontent qu'il fut envoyé en Gaule avec saint Denis par saint Clément, mais aujourd'hui on le place au cinquième siècle. Comme il se rendait de Chartres à Paris, il fut tué par des assassins au lieu appelé aujourd'hui Saint-Chéron-du-Chemin : c'était, dit la légende, vers l'an 98. Il fut enseveli au lieu qu'il avait désigné d'avance, et où l'on éleva bientôt après l'église de Saint-Chéron-lez-Chartres. L'abbaye de Saint-Chéron, établie auprès de cette église, et qui appartenait aux chanoines réguliers de Saint-Augustin, fut ravagée en 1568, dans les guerres de religion.

CHÉRUBINS (les) sont, d'après la Bible, des êtres distincts des anges et les témoins permanents de la théophanie. L'idée que l'antiquité hébraïque se faisait des chérubins s'est modifiée à plusieurs reprises et quant à l'image sous laquelle on les représentait, et quant au sens profond qu'on rattachait à leurs manifestations. Tout d'abord, ils apparaissent comme les soutiens vivants de Dieu, quand il se manifeste personnellement sur terre dans la splendeur de sa majesté. D'après Ps. XVIII, 11, etc., qui nous donne la description poétique d'une théophanie, Dieu vole et s'avance sur le « cherub ». Dans Ezéch. XI, 22; I, 19; X, 16, ils sont représentés comme soutenant et faisant mouvoir le trône de Dieu. C'est pourquoi la symbolique leur attribue des ailes qui, dans l'Ancien Testament, expriment partout l'idée d'une locomotion libre et rapide. Quoique considérés comme des êtres vivants, ils sont intimement liés à l'orage et plus particulièrement aux nuages chargés d'éclairs. Cette conception naïve rappelle la tradition indoue de l'oiseau Garuda, la rapide monture de Vishnû, l'oiseau à quatre pattes d'Eschyle qui transporte l'Océan à travers l'éther, et les griffons portant Apollon et Artémis et qu'on a trouvés sur les monuments grecs et romains. — La présence des chérubins impliquant celle de Dieu lui-même descendu sur la terre, nous voyons leur image orner le tabernacle et, plus tard, le temple de Salomon (Ex. XXVI, 1, 31; XXXVI, 8, 35; 1 Rois VI, 29, 32, 35; 2 Chron. III, 7; Ez. XLI, 18 ss). Des figures de chérubins étaient tissées dans le rideau qui cachait aux profanes le lieu très-saint et les vaisseaux d'airain du parvis reproduisaient la même image. Dans le lieu très-saint enfin, se trouvaient deux statues de chérubins, hautes de dix coudées, faites de bois d'olivier et plaquées d'or, la face tournée vers le sanctuaire et dont les ailes déployées prenaient toute la largeur du lieu. Entre ces ailes se trouvait l'arche de l'alliance (1 Rois VI, 23 ss.; VIII, 6; 2 Chron. III, 10 ss.; V, 7). Le texte ne nous dit rien au sujet de leur forme, si ce n'est « qu'ils étaient debout sur leurs pieds », ce qui fait songer involontairement à une figure humaine. C'est à ces passages que se rapporte l'expression : « Celui qui demeure au milieu des chérubins », laquelle indique la présence permanente de Dieu près de son peuple (1 Sam. II, 4; 2 Sam. VI, 2; 2 Rois XIX, 15, etc.). D'après l'Ancien Testament, les chérubins sont aussi les gardiens de l'en-

droit où Dieu est présent ; ils doivent voiler la splendeur divine et la garantir de tout regard indiscret ; de là leur présence dans le lieu très-saint et dans le paradis qui, d'après Gen. III, 8 ; IV, 4, 13, est le lieu de séjour personnel de Dieu sur la terre. Ils défendent l'entrée d'Eden, parce que l'homme déchu n'est plus digne d'approcher du Dieu saint. Cette conception se retrouve sur les monuments historiques reproduits par Layard. — Chez le prophète Ezéchiel, la représentation des chérubins subit une transformation totale ; nous en trouvons même chez lui deux descriptions dissemblables. L'une d'elles (Ez. XXVIII, 14 ss.) se rattache à Gen. III ; le roi de Tyr y est comparé à un chérubin, transporté par Dieu à l'extrémité du Nord (comp. Es. XIV, 13) et qui garde de ses ailes déployées son sanctuaire entouré de pierres incandescentes. Le roi occupe un siége divin, dont il va être précipité à cause de sa vanité et consumé par le feu de ses turpitudes. Le cherub apparait donc, dans ce passage, comme un être divin, protégeant, sur la montagne de Dieu, le sanctuaire de ses ailes. Le prophète a évidemment fait entrer dans la conception hébraïque des souvenirs de l'Assyrie. Ses idées se modifient et s'accentuent davantage dans ses autres visions (Ez. I ; III, 12 ss ; IX, 3, 10, 11, 22 ; XLI, 18) ; là nous trouvons pour la première fois une description détaillée des chérubins. Au moment de l'apparition de Dieu dans l'orage et la tempête, le cherub se montre comme un être vivant (I, 7), à forme humaine (I, 5 ; X, 20), et qui resplendit comme l'airain en fusion. Il a quatre figures (à cause des quatre points cardinaux) et quatre ailes (I, 6), pour n'avoir pas besoin, dans sa marche à travers le monde, de se retourner (I, 12) ; ses jambes sont droites, sans flexion aux genoux ; ses quatre mains, cachées en partie par les ailes, sont celles d'un homme (I, 8). Les quatre figures (homme, lion, taureau et aigle) symbolisent l'intelligence humaine, la puissance divine, la force génératrice et la prescience de Dieu. Réunis au nombre de quatre, les chérubins forment un char vivant et carré ; les roues, doubles et se coupant à angles droits pour la locomotion en tous sens, sont aux quatre coins, les parties du milieu sont occupées chacune par un chérubin. La vigilance permanente et la vue perçante de ces êtres fantastiques est indiquée par les yeux innombrables dont leur corps et les jantes des roues sont couverts. Les autres visions du prophète se rattachent à l'antique conception, indiquée plus haut. — D'après la tradition juive, les chérubins ont encore un autre rôle à exercer. Le livre d'Hénoch nous les montre dans le ciel comme les gardiens du trône de Dieu et leur assigne la première place parmi les créatures qui entourent Dieu ; ils chantent la sainteté et la gloire divines (XIV, 11, 18 ; XX, 7 ; LXI, 10, etc.). C'est sous cette même forme et avec les mêmes attributions que nous retrouvons les chérubins dans l'Apocalypse (IV, 6 ; V, 6, 11 ; VII, 11 ; XIV, 3 ; VI, 1, 3, 5, 7 ; XV, 7). Le symbolisme de l'Eglise chrétienne a adopté absolument ces idées, mais la légende en a fait des êtres gracieux et charmants, peu semblables à ceux que nous montre l'Ancien Testament. La signification du mot kerûb est incertaine (Gesenius). On ignore même si le mot est d'origine sémitique ou s'il ne vient pas de

l'arien (*gribh* en sanscrit signifie *saisir*; de là le grec γρυψ, l'allemand *greif*). Mais comme la racine kârab se trouve dans les langues sémitiques dans des acceptions différentes et que l'idée des chérubins remonte, chez les Juifs, à une haute antiquité, il nous semble devoir admettre la première hypothèse, et désigner sous le nom de cherûb soit « des êtres forts et puissants », soit « des êtres qui inspirent la terreur ». — Sources : Bæhr, *Symbolik;* Creuzer, *Symbolik;* Gesenius, *Thesaurus;* Winer, *Realwörterbuch;* Reland, *Antiquitates sacræ;* Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum.* E. SCHERDLIN.

CHEVALIER [ou Le Chevalier, en latin *Cevalerius*] (Antoine-Rodolphe), né en Normandie en 1507, apprit l'hébreu sous Vatable, Fagius et Tremellius, et passa une vie assez errante à l'enseigner à Strasbourg (1559), à Genève (1559-1567) où il fut appelé dès la création de l'académie, à Caen, à Londres (1567), à Cambridge (1568-1570); il mourut à Guernesey en 1572. Bèze, qui fut son collègue à Genève, Bertram, qui y fut son successeur, Drusius, qui fut son élève en Angleterre, Tremellius, dont Chevalier épousa la belle-fille, Scaliger, louent sa science et son enseignement. Chevalier est connu par une bonne *Grammaire hébraïque*, composée à l'instigation de Bèze à qui elle est dédiée, et qui eut un grand succès (Genève, 1560 et plusieurs fois réimprimée), et par sa collaboration à la nouvelle édition, considérablement augmentée, du grand *Dictionnaire hébreu* de Pagninus, édition publiée par Bertram (Lugd., 1575, in-fol.). De Thou raconte avoir vu en manuscrit quelques parties d'une Bible polyglotte que Chevalier préparait, et qui ne fut pas publiée. C'est sans doute à ce travail que l'on doit les traductions latines que Chevalier avait faites de quelques-unes des paraphrases chaldaïques de l'Ancien Testament, traductions que Walton publia dans sa polyglotte (Londres, 1657). — Sources : Huet, *Origines de Caen*, p. 417; Teissier, *Eloges*, II, p. 437; Colomiès, *Gallia orientalis*, p. 94; Nicéron, *Mém.*, XXVIII, p. 135; Senebier, *Hist. litt. de Genève*, I, p. 307; Haag, *France prot.*, III, p. 440; Baum, *Theod. Beza*, II, p. 21.

CHEVALIER (Pierre), probablement un fils du précédent, se fit immatriculer en 1578 à l'université de Bâle et fut correcteur de l'édition du Talmud que l'Italien Marc Marinus publia dans cette ville de 1578 à 1580, en 6 volumes in-folio; bien que cette édition fût expurgée des principaux passages opposés au christianisme, Chevalier n'en fut pas moins en butte à de vives observations de la part de Th. de Bèze; mais il sut si bien mettre à néant ces attaques qu'il fut appelé en 1587 à Genève comme successeur de Bertram dans la chaire d'hébreu, charge qu'il occupa jusqu'à sa mort (1594). Casaubon, qui fut son élève, faisait grand cas de sa science et de son caractère. Nous ne connaissons de lui qu'une nouvelle édition, annotée par lui, de la *Grammaire hébraïque* de son père (Genève, 1590, in-4°); ce fut lui qui publia le commentaire posthume de Jean Mercier sur les cinq premiers petits prophètes (Genève, 1583, in-fol.). — Sources : Colomiès, *Italia orientalis*, p. 122; Casaubonii *Epistolæ*. A. BERNUS.

CHEVERUS (Jean-Louis-Anne-Madeleine Lefebvre de) [1768-1836]. Ordonné prêtre en 1789, et missionnaire en Amérique durant la Ré-

volution, il fut évêque de Boston de 1810 à 1822. Louis XVIII le rappela en France et le nomma au siége de Montauban en 1823. Son long séjour dans une contrée protestante le désignait naturellement pour ce diocèse, où il montra qu'il avait été en Amérique à l'école de la tolérance. Charles X le nomma en 1826 à l'archevêché de Bordeaux, et le créa pair de France avec le titre de comte. Plus occupé de religion que de politique, si Cheverus perdit sa pairie à la révolution de Juillet, il fut proposé par Louis-Philippe pour le cardinalat. Grégoire XVI le préconisa dans le consistoire du 1er février 1836, et il reçut la barrette à Paris le 21 du même mois. Il mourut peu après, à Bordeaux.

CHIERSY. Voyez *Quierzy*.

CHIFFLET, nom d'une famille comtoise qui forma aux seizième et dix-septième siècles une sorte de dynastie d'érudits. Claude Chifflet (1541-1588) fut un savant jurisconsulte et un numismate distingué. Son frère Jean, médecin à Besançon, écrivit sur son art un traité publié dans la suite par son fils aîné. Il laissa quatre fils. Le premier et le plus illustre d'entre eux, Jean-Jacques (1588-1660), médecin, antiquaire et érudit, ne composa pas moins de trente-cinq ouvrages. On y remarque une monographie de Besançon, *Vesuntio, civitas imperialis, libera, Sequanorum metropolis*, etc. (Lyon, 1618, in-4° fig.) ; une dissertation en faveur de l'authenticité du saint suaire que l'on conservait dans cette ville, *De linteis sepulchralibus Christi crisis historica* (Anvers, 1624, in-4°) ; et un écrit contre la sainte ampoule, pour démontrer que sa légende fut une fraude pieuse imaginée par l'archevêque Hincmar pour faire valoir les droits de l'Eglise de Reims, *De ampullâ remensi* (*ibid.*, 1651, in-fol.). Aussi bon Espagnol que Franc-Comtois, Jean-Jacques soutint de longues polémiques pour prouver la priorité d'antiquité de la maison d'Autriche sur la maison de France, *Vindiciæ hispanicæ* (*ibid.*, 1650, in-fol.). C'est dans les mêmes vues qu'il nia dans son *Faux Childebrand* (1649, in-4°) que Hugues Capet descendit de ce frère de Charles Martel. On cite aussi de lui un curieux essai sur l'ordre de la Toison d'or, en latin et en français, *Insignia ord. Velleris aurei* (1632, in-4°), esquisse de l'histoire complète qu'il n'eut pas le temps de donner, et un travail remarquable sur la découverte faite à Tournai en 1653 du tombeau de Childéric Ier. C'est là qu'il démontre que les abeilles d'or, qui devaient décorer plus tard le manteau impérial des Napoléons, étaient dans les insignes de la première dynastie. — Le second frère de Jean-Jacques, Pierre-François, jésuite (1592-1682), fut appelé à Paris par Colbert et nommé médailler du roi en 1675. On lui doit quelques éditions des Pères de l'Eglise et de précieux documents sur divers points de l'histoire ecclésiastique de Bourgogne. — Le troisième, Philippe (1597-1657), grand-vicaire de Besançon, se fit connaître par ses notes sur les décrets du concile de Trente, *Concilii Trid. canones et decreta cum præf. et notis* (Anvers, 1640), souvent réimprimées, et par de sérieux travaux sur l'*Imitation de Jésus-Christ* qu'il attribue à Thomas Deschamps (a Kempis). — Enfin, le quatrième fils de Jean Chifflet, Laurent, jésuite (1598-1658), écrivit sur la pédagogie et la religion une foule d'ouvrages estimés en leur temps. — Jean-

Jacques Chifflet eut à son tour trois fils qui entrèrent dans les ordres comme leurs oncles, aussi bons latinistes que leurs ancêtres, mais dont les nombreuses publications ne sont plus consultées que par les curieux. On a recueilli les œuvres si variées des Chifflet sous ce titre : *Miscellanea Chiffletiana sive Chiffletiorum opuscula varia*, etc. (Amsterdam, 1688, 7 vol. in-4°). P. ROUFFET.

CHILI. Formant une longue et étroite bande de terrain sur la côte occidentale de l'Amérique du Sud, le Chili a été découvert et conquis par les Espagnols Almegro et Pedro de Valdina, de 1531 à 1550. Il forma longtemps une capitainerie générale des possessions espagnoles; mais, assez négligé par la métropole, il ne prit que peu de développements jusqu'au commencement de ce siècle. Proclamé indépendant en 1810, il fut complétement débarrassé de ses oppresseurs en 1826, et depuis lors, malgré quelques révolutions militaires, il s'est développé d'une manière beaucoup plus paisible que les autres républiques de l'Amérique méridionale. L'élément nègre n'a jamais été introduit au Chili; la population se compose de créoles espagnols et d'un petit nombre d'Indiens civilisés. Le recensement de 1876 la porte à 2,068,447 habitants, sans compter environ 70,000 Indiens sauvages établis dans les montagnes de l'Araucanie. Le catholicisme est la religion de l'Etat ; mais les priviléges dont jouissait le clergé du temps de la domination espagnole ont été considérablement réduits; tous les cultes sont tolérés, et sans être opprimée, l'Eglise romaine ne jouit d'aucun avantage particulier. Jusqu'en 1840 le Chili fit partie de la province ecclésiastique de Lima. Il en fut rendu indépendant le 21 mai 1840, date de l'érection en archevêché du siége épiscopal de Santiago du Chili, créé le 27 juin 1561. L'archevêque a pour suffragants les trois évêques de La Concepcion (22 mai 1563), San Carlo di Ancud (27 mai 1840) et La Serena (1er juillet 1840). Les couvents ont été supprimés, cependant quelques-uns ont obtenu d'être tolérés; les dîmes qui subvenaient à l'entretien du clergé ont été diminuées; les jours fériés autres que les dimanches ont été réduits de 66 à 11. Les protestants allemands et anglais doivent être assez nombreux. Cependant nous n'avons pas connaissance d'autres établissements que de trois chapelles anglicanes, dépendantes de l'évêque de Londres et établies à Valparaiso, à Coquimbo et à Sota. — Bibliographie : *Almanach de Gotha* 1877; Martin, *The Statesman's Yearbock* 1877; Dr Fouck, *Chile in der Gegenwart*, 1870, etc. E. VAUCHER.

CHILIASME (χιλιασμός, χίλια ἔτη, durée de mille ans). Cette doctrine, qui n'est plus aujourd'hui professée dans sa teneur primitive que par un petit nombre de chrétiens, remonte très-haut et a joué un grand rôle dans les croyances des premières générations chrétiennes. Elle porte souvent aussi le nom de *millenium* ou de *millénarisme;* ses partisans sont appelés *millénaires*. A cette doctrine se rattachent, sinon par un lien indissoluble, du moins par une connexion étroite, d'autres croyances qui en forment en quelque sorte le contenu matériel, telles que l'attente d'un retour visible et prochain du Christ (*parousie*), la fondation d'une théocratie terrestre, l'anéantissement ou le complet

asservissement des éléments anti-divins du monde et de l'humanité, la distinction d'une double résurrection, c'est-à-dire en premier lieu des justes pour régner pendant mille ans avec le Christ sur la terre purifiée, en second lieu de tous les autres morts en vue du jugement dernier, enfin la prévision d'un état de perfection de la vie terrestre où l'esprit et le corps seront également heureux. Voilà ce qui, selon cette doctrine prise dans son sens traditionnel, remplirait les *mille ans* dont elle tire son nom (voir pour les questions connexes, l'art. *Eschatologie*). — Les origines de cette doctrine sont juives-rabbiniques. Les prophètes juifs, ceux du moins qui avaient prédit l'avénement d'un royaume messianique, avaient annoncé un état de choses dont les traits principaux seraient le rétablissement complet d'Israël, la soumission et la conversion des autres peuples à Jahveh, le bien-être, la paix universelle résultant pour l'humanité entière de cette heureuse révolution. Les docteurs de la synagogue raffinèrent à l'envi sur ces descriptions prophétiques où il est souvent difficile de faire la part de l'hyperbole poétique et celle de l'affirmation positive. D'une part, le patriotisme s'attacha avec ardeur à ces prédictions qui le consolaient de la réalité; de l'autre, ce qu'il y avait de nécessairement matériel dans ces descriptions de l'état futur donna lieu à des spéculations grossières sur les jouissances qui attendaient le peuple des justes quand viendrait l'établissement définitif du royaume de Dieu sur la terre. Une réflexion toutefois assombrissait cette brillante perspective. Les générations s'endormaient l'une après l'autre sans que « le jour du Seigneur » parût. Etait-il admissible que les justes contemporains de son aurore fussent seuls à profiter des bénédictions qu'il amènerait, tandis que leurs prédécesseurs n'auraient eu d'autre récompense à leur fidélité que les tribulations, les humiliations, l'exil, les persécutions, la mort? Le sentiment de cette inégalité fut une des causes qui popularisèrent l'idée de la résurrection des morts, soit qu'on la bornât aux seuls Israélites, ou aux seuls justes, ou bien qu'on l'étendît à tout le genre humain. Cette idée d'une résurrection individuelle, sur laquelle se taisent la plupart des livres de l'Ancien Testament, se trouve positivement enseignée Daniel XII, 2, 3 (168 av. J.-C.), et au temps de Jésus elle faisait partie des croyances populaires. On allait même déjà plus loin. Les rabbins s'étaient demandé si l'on ne pourrait préciser le commencement et la durée de cette ère nouvelle désignée dans plusieurs écrits prophétiques sous le nom de *jour du Seigneur*. Ils avaient observé que, d'après le psaume XC, 4, un *jour de Dieu* équivaut à *mille ans*, et rapprochant cette indication du récit mosaïque de la création pris comme un parallèle typique de l'histoire du monde, ils en avaient conclu que cette histoire se composerait de six mille ans de combats et d'épreuves et se terminerait par un septième millier d'années, un *sabbat* millénaire, où Dieu aurait achevé son œuvre et où les siens jouiraient d'un glorieux repos. Ces calculs sont absents de la prédication de Jésus, quand même il est difficile de nier que, dans ses discours, rapportés par les trois premiers évangiles, l'attente de son retour triomphant sur les nuées du ciel, du jugement qui doit le suivre, de

l'assujettissement de ses ennemis et de l'établissement à bref délai du royaume de Dieu sur la terre, ne tienne une place notable, qui semble avoir répondu aux espérances les plus ardemment caressées de ses premiers disciples. Ce n'est pas ici le lieu de discuter la question de savoir jusqu'à quel point il faut prendre à la lettre ce genre de prédictions, ou bien si les idées juives n'ont pas influé sur les premiers chrétiens et les évangélistes eux-mêmes de manière à forcer pour ainsi dire la note d'enseignements qui, dans leur teneur originale, n'en portaient pas l'empreinte à un pareil degré. Qu'il nous suffise de rappeler que, dans les déclarations de Jésus sur le royaume de Dieu ou des cieux dont il annonce l'avénement, il est des passages qui tendent au contraire à substituer la formation lente, progressive, intérieure, invisible de ce royaume au drame grandiose et soudain qui, selon les notions juives, devait se dérouler d'un jour à l'autre aux yeux épouvantés des mortels (Matth. XIII, 31-33 ; Luc. XVII, 20-21). En tout cas, on peut poser comme certain que l'enseignement de Jésus sur le royaume de Dieu, tout en prenant comme point de départ les croyances populaires de son temps et de son pays, cherche à les spiritualiser et à les purifier des conceptions sensuelles et grossières qu'elles favorisaient. Aucune parole de Jésus n'appuie de près ou de loin l'idée d'un règne de mille ans. Il faut en dire autant des enseignements apostoliques et spécialement de ceux de Paul, qui sans doute croit à la fin prochaine de l'ordre de choses en vigueur, au retour visible du Christ, à la résurrection des morts et au jugement qui doit la suivre, mais qui, lui aussi, tend à dégager ces croyances de leur grossièreté première, qui ne veut pas que « la chair et le sang » héritent du royaume céleste (Cor. XV, 50), qui préconise l'idée d'un corps ou d'un organisme pneumatique ou spirituel devant sortir de l'organisme actuel par le moyen de la mort même, et qui pense que les ressuscités ainsi transfigurés quitteront le séjour terrestre pour rejoindre dans les lieux célestes leur Sauveur triomphant. On sait que, dans le quatrième évangile, cette spiritualisation de la doctrine eschatologique est définitivement accomplie. Le seul passage du Nouveau Testament où le chiliasme soit enseigné (mais il faut reconnaître qu'il l'y est de façon positive), c'est le passage de l'Apocalypse XX, 3-6. Là nous voyons que l'auteur de ce livre admet deux résurrections, la première destinée aux seuls fidèles, à ceux qui ont subi la persécution et résisté à toutes les épreuves ; ceux-là règneront mille ans avec le Christ. Mais après ces mille ans, Satan sera délivré de la prison où il avait été plongé au début même de ce *millenium*, une grande et suprême révolte des nations incrédules et idolâtres menacera la cité des saints, mais le feu du ciel dévorera ces révoltés, le diable sera jeté pour jamais avec les siens dans l'abîme de feu et le jugement dernier, précédé par la résurrection de tous les morts, aura lieu. Il était impossible en effet que la permanence au sein des Eglises chrétiennes des *membra disjecta* de l'apocalyptique juive, lors même qu'ils se rattachaient désormais à d'autres objets et à d'autres espérances, ne ramenât pas dans leur sein les notions répandues dans les synagogues sur l'avenir prochain qui attendait

l'humanité. La grande différence était que le Messie espéré par les Juifs était déjà venu pour les chrétiens. Mais puisqu'on attendait son retour glorieux, visible et prochain, il était naturel qu'on reportât sur ce retour les prévisions et les calculs que le rabbinisme avait élaborés en vue d'un avénement unique. — On sait combien les idées juives, les préjugés juifs, les influences juives furent puissantes au sein des premières communautés. Le même attrait qui avait rendu les espérances messianiques si chères au peuple juif humilié, asservi, tyrannisé, les rendit non moins précieuses aux chrétiens persécutés. C'est donc avec une véritable ferveur qu'à l'imitation de l'auteur de l'Apocalypse la plupart des premiers chrétiens s'adonnèrent à l'attente, souvent fiévreuse, de ce règne de mille ans qui devait très-promptement remplacer par le triomphe et le bien-être l'état d'oppression et de souffrance où les réduisait l'intolérance païenne. La seconde épître de Pierre, III, 4, témoigne du besoin qu'éprouvaient, après la disparition de la première génération chrétienne, certains conducteurs d'Eglises de relever la foi ébranlée par le retard indéfini que subissait l'accomplissement des promesses. L'épître de Barnabas (ch. XV), les Sibylles chrétiennes, le Testament des douze patriarches, la doctrine attribuée à Cérinthe, etc., montrent combien les idées chiliastes étaient répandues dans les communautés chrétiennes. Papias, évêque de Hiérapolis, dans la première moitié du second siècle, en était prédicateur enthousiaste, et le fragment que voici, conservé par Irénée, suffit à démontrer combien ses prévisions étaient naïvement sensuelles. « Les jours viendront où naîtront des ceps de vigne ayant chacun dix mille sarments, chaque sarment dix mille branches, chaque branche dix mille bourgeons, chaque bourgeon dix mille grappes, chaque grappe dix mille grains, et chaque grain exprimé donnera vingt-cinq mesures de vin. Et quand un des saints saisira l'une de ces grappes, une autre grappe lui criera : « Je suis meilleure encore, prends-moi, et bénis le Seigneur. » De même, un grain de froment devait produire dix mille épis, chaque épi dix mille grains, et chaque grain cinq doubles mesures de pure farine ; les autres fruits seraient multipliés à proportion, tous les animaux deviendraient pacifiques et obéissants à l'homme (Irénée, V, 33, 3). Il entrait en effet dans cet ordre d'idées que la nature entière serait transformée par le fait même du retour de toutes choses à l'état normal que le péché avait altéré. Jérusalem, transfigurée aussi, ou son prototype céleste descendu sur la terre, serait la capitale de ce royaume millénaire, et naturellement les chrétiens opprimés par le pouvoir impérial, voyant dans Rome la capitale du royaume de Satan, joignaient à leurs pieuses espérances celle de la destruction de cet empire et de cette ville souillés de toutes les corruptions et de tous les crimes. Justin Martyr (*Dial. c. Tryph.*, 80-81), malgré ses tendances platoniciennes, est encore très-convaincu de la prochaine réalisation du règne de mille ans. Les gnostiques, seuls ou à peu près de son temps, combattaient cette doctrine, refusant d'admettre que le royaume de Dieu fût dans ce rapport étroit avec le monde matériel qu'ils regardaient comme impur et anti-divin par son principe même. Irénée, le grand

adversaire, est tout à fait chiliaste et s'oppose carrément à ce qu'on interprète allégoriquement les déclarations de l'Ecriture concernant l'avenir (V, 25-36). Il partage pleinement les vues de Papias. Cependant on peut signaler dès lors un refroidissement graduel dans la ferveur millénaire. A mesure que le temps s'écoulait, on n'attendait plus le retour du Christ ou la *parousie* à si bref délai. L'empire romain n'était plus évidemment celui de Satan. L'épiscopat en majorité se montrait animé de vues politiques et prudentes. C'est ce qui explique pourquoi le montanisme, avec l'esprit réactionnaire qui le portait à restaurer en les exagérant encore les formes et les idées spéciales des premiers jours, se lança avec ardeur dans les spéculations et les rêveries millénaires. Son grand et fougueux défenseur, Tertullien, est un chiliaste déterminé. Il va même jusqu'à affirmer qu'on a vu en Judée la Jérusalem céleste apparaître aux heures du matin dans le firmament (*Adv. Marc.*, III, 24). C'est la négation de la doctrine millénaire et de la résurrection du corps charnel qui l'indispose le plus contre les gnostiques, ainsi que contre les chrétiens épiscopaux qui se détachent de ces rêves fantastiques ou qui même les combattent. On doit relever en effet, vers la même époque, la controverse dirigée contre le chiliasme par Caïus, presbytre romain, d'accord, semble-t-il, avec l'épiscopat de la ville impériale (cf. Eusèbe, *H. E.*, III, 28). La tendance ou le parti des aloges (Epiphane, *Hær*, 21; Philastrius, *De Hær.*, 60) devait abonder dans le même sens. Mais c'est surtout Alexandrie, où le christianisme se pénétra de bonne heure d'idées platoniciennes, qui fut le foyer de l'opposition au chiliasme. Déjà Clément d'Alexandrie se tait sur cette doctrine, si caressée ailleurs. Origène la combat formellement et oppose l'interprétation allégorique aux conclusions que ses partisans tiraient des passages de l'Ecriture favorables à leurs vues (*Prolog. in Causic.*, *De Principiis*, II, c. 11). Il les accuse d'ignorance et de sensualité. Il fut lui-même combattu par Methodius (*Sympos. decem Virg.*), dans l'intérêt du christianisme et du bon droit de l'interprétation littérale. L'évêque égyptien Nepos réfuta aussi la théorie allégoriste et se vit soutenu par un parti nombreux avec lequel l'évêque Denys d'Alexandrie, partisan d'Origène, eut des pourparlers qui aboutirent à une capitulation des littéralistes. Cela prouve que le chiliasme était de plus en plus en baisse parmi les évêques d'Orient. Ce fut une de leurs principales raisons pour contester l'authenticité de l'Apocalypse. Cela n'empêche pas que des hommes tels que Commodien (vers 270), Victorien, évêque de Petau en Pannonie (fin du troisième siècle, d'après Jérôme, *Catal. vir. illust.*, 18) et Lactance (*Instit. divina*, VII, 14-25) professent encore, surtout le dernier, des idées chiliastes très-arrêtées. Mais il est facile de voir que la victoire du christianisme et l'alliance étroite de l'Eglise et de l'empire enlèvent depuis lors à cette doctrine le prestige et l'attrait dont elle avait longuement profité. Il n'est plus possible de voir dans l'empire une organisation satanique, ni convenable de désirer sa destruction prochaine. L'empereur orthodoxe devient un oint de Dieu. Les évêques, plus ou moins courtisans, des quatrième et cinquième siècle laissent tomber dans

l'oubli ces perspectives millénaires qu'ils dédaignent comme superstitieuses ou grossières. Le chiliasme règne pourtant encore dans les bas-fonds de l'Eglise, surtout en Occident. Sulpice Sévère l'atteste (*Hist.*, II, 29) et l'on ne peut dire qu'il soit rigoureusement ni systématiquement combattu. Mais les idées et les préoccupations sont ailleurs. Eusèbe de Césarée ne sait attribuer qu'à la faiblesse d'esprit le penchant des anciens pères pour les attentes millénaires. Jérôme n'ose pas les réfuter directement, mais on voit qu'il n'en parle qu'avec l'accent de l'ironie. C'est Augustin qui, dans sa *Cité de Dieu,* formula l'idée ecclésiastique devenue plus tard officielle. En deux mots, la cité ou le royaume de Dieu, c'est l'Eglise, militante sur la terre, triomphante dans les cieux. — Le moyen âge assista à la grandiose tentative de réaliser cette idée par l'assujettissement du monde au lieutenant du Christ sur la terre. L'Eglise, telle qu'il la comprenait, eût été dès lors universellement triomphante. C'est la doctrine que le catholicisme des papes s'efforça d'implanter dans les esprits, tandis qu'il ne se soucia guère d'ériger en article de foi nécessaire l'attente d'un règne de mille ans pendant lesquels le Christ en personne régnerait directement sur une terre transformée. Notons toutefois qu'il n'y eut jamais de condamnation formelle des éléments principaux de la croyance chiliaste. Les attentes de la fin du monde, du retour du Christ pour juger les vivants et les morts, de la résurrection générale des corps, et en particulier des grandes calamités ou des catastrophes terribles qui, d'après la vieille apocalyptique, devaient précéder le *Dies iræ* où le monde actuel serait réduit en poussière, ne cessèrent pas de faire partie de ce qu'on pourrait appeler la mythologie chrétienne traditionnelle. Elles figurèrent dans certains chants célèbres, dans les prédications populaires. Il en résulta par conséquent qu'à toutes les époques marquées par de grandes révolutions ou de grands malheurs publics, les idées millénaires ressortirent de leur obscurité et commandèrent de nouveau aux imaginations. C'est aussi pourquoi chaque siècle vit se former la croyance qu'il serait le dernier. L'histoire de l'Europe chrétienne a signalé comme une des plus remarquables de ces résurrections intermittentes, la terreur qui s'empara des imaginations aux approches de l'an 1000. C'est en vain que, dans ces derniers temps, quelques écrivains de l'école ultramontaine ont tâché de nier l'intensité de cette panique et de la reléguer elle-même dans la catégorie des légendes formées longtemps après l'événement. Elle est attestée par des témoignages contemporains. Dès 909 le concile de Trosly (*Collect. Mansi*, XVIII, 266) déclarait que *jamjam adventus imminet illius in majestate terribili, ubi omnes cum gregibus suis venient pastores in conspectum pastoris æterni.* D'après la *Chronique de Trithème*, un ermite, Bernhard, de Thuringe, dénonça vers 960 la fin prochaine du monde. Le chroniqueur Glaber Radulphus (dixième et onzième siècles) atteste que trois ans avant l'an 1000 on se mit partout à restaurer les églises, mais surtout en Italie et dans les Gaules, bien que cela ne fût guère nécessaire (*Hist.*, III, 4). En 990 Abbon, abbé de Fleury (cf. Galland, XIV, 141), fait mention d'un sermon qu'il entendit prononcer à Paris et qui rou-

lait sur la prompte venue de l'Antéchrist et l'imminence du jugement dernier. En 1010 cette panique se renouvela, s'il faut en croire la *Chronique* de Guill. Godelle, moine de Limoges du douzième siècle : *Anno MX in multis locis per orbem... timor et mœror corda plurimorum occupavit et suspicati sunt multi finem sæculi adesse.* Le chroniqueur met cette disposition des esprits en rapport avec la nouvelle de la prise de Jérusalem par les musulmans (1009) : c'est ce qui explique aussi la fréquence à cette époque des dispositions testamentaires qui commencent par les mots *Appropinquante mundi termino.* Les églises et les monastères profitèrent beaucoup de cette recrudescence des vieilles idées chiliastes. Le désordre, la corruption, les ruines de tout genre, l'anarchie indescriptible, qui suivirent la dislocation de l'empire carlovingien, prédisposaient les esprits à ces appréhensions pessimistes, et cette date fatidique de l'an 1000, en rendant une apparente actualité aux vieux calculs rabbiniques sur la division de l'histoire du monde en période de mille ans chacune, suggérait l'idée qu'on approchait décidément de la fin des temps. Cette fièvre s'apaisa peu à peu, les populations et le clergé revinrent sans s'en apercevoir au point de vue augustinien d'après lequel le royaume de Dieu consiste essentiellement dans la domination de l'Eglise. Les mystiques du genre de Joachim de Floris, qui prédisaient un âge nouveau, celui du Saint-Esprit, pensaient moins à un retour visible du Christ qu'à une rénovation intérieure de l'Eglise. Le moyen âge s'écoula sans apporter aucun élément notable à l'histoire des croyances chiliastes. — Il en fut autrement depuis la Réforme. Le retour à la Bible, la foi profonde en son inspiration littérale, les luttes passionnées contre « l'Antéchrist » de Rome, les persécutions atroces que les premiers protestants eurent à subir lancèrent un certain nombre d'entre eux dans les spéculations apocalyptiques. La réforme réalisée parut incomplète et on rêva des rénovations plus radicales. Ce fut surtout au sein des anabaptistes que cette tendance, toujours dangereuse, se révéla. On sait quelle caricature de théocratie Jean de Leyde parvint à fonder quelque temps à Munster. Les réformateurs et les symboles qui s'inspirèrent de leur esprit condamnèrent sévèrement ce retour de « rêveries judaïques » (*Conf. d'Augsb.*, art. 17 ; *Conf. Helvétique*, c. 11), et l'interprétation symbolique de l'Apocalypse comme en général des descriptions bibliques de la vie future demeura la loi commune des exégètes protestants. Cependant on retrouve les idées chiliastes dans plusieurs sectes, chez quelques théologiens peu connus, l'anabaptiste David près de Delft (en 1556), Nathanael Œlianus (1578), le florentin Paccius (1592) et même chez quelques sociniens. Le dix-septième siècle eut aussi ses chiliastes. Les prophètes des Cévennes et Jurieu (*Accomplissement des prophéties*, 1686) cherchèrent des consolations à leurs douleurs dans des calculs apocalyptiques. Antoinette Bourignon et Pierre Poiret (*Economie divine*, 1687) y furent amenés par leurs tendances mystiques. Dans les Pays-Bas, nous devons noter Serarius († av. 1670) et les labadistes, en Angleterre J. Mede (*Clavis apocal.*, 1627), Jeanne Leade († en 1704), extatique, Thomas Burnet (*Telluris sacra Theoria*, 1680) et W. Whiston qui crurent pouvoir fonder

sur une géologie complaisante leur attente d'une rénovation millénaire. Il faut ajouter que de grandes différences les distinguent les uns des autres sous le rapport du spiritualisme et de l'imagination. En Allemagne, c'est par le piétisme que les idées chiliastes reprirent une certaine faveur. Elles trouvèrent même un défenseur très-influent dans le pieux et savant Bengel, qui consacra une grande partie de sa vie à l'explication de l'Apocalypse. Le prélat Œtinger, le pasteur wurtembergeois Hahn, Stilling, Lavater se déclarèrent à divers degrés partisans du chiliasme plus ou moins modernisé. En Angleterre le millénarisme, toujours à l'état latent au sein des communautés dissidentes, devint un des dogmes favoris de l'Eglise irvingienne fondée en 1832. Avec les mormons, il prit pied en Amérique, toutefois avec la prétention nouvelle que l'Amérique était destinée à recevoir la Sion céleste et les mormons à la fonder. Dans l'Allemagne du dix-neuvième siècle, les théologiens qui, tels que Hofmann, Delitzsch, Thiersch, P. Lange, Ebrard etc., se sont fait une loi de restaurer autant que possible les croyances traditionnelles, ont aussi tâché de *reconstruire* le chiliasme, non sans le modifier beaucoup, non surtout sans le noyer dans des théories obscures dont il est fort difficile de tirer la moindre idée exprimable dans notre langue. Il serait injuste de ranger dans la même catégorie les prévisions peut-être chimériques, en tout cas bien plus nobles et d'une valeur philosophique bien plus haute, de l'éminent Rothe. — Les théoriciens modernes du chiliasme inclinent pour la plupart à annoncer comme un des grands signes préparatoires au retour du Christ, le rétablissement du peuple d'Israël sur son ancien territoire, et même la restauration du culte lévitique. Mais la plupart aussi ont abandonné les rêveries gourmandes des anciens chiliastes qui voyaient dans une bombance colossale l'un des éléments principaux du bonheur des élus dans la vie millénaire. On parlait encore au dix-septième siècle de « pain des anges », de génération « hermaphrodite » par la vertu de l'amour divin (Poiret). Les chiliastes de nos jours sont plus réservés et admettent plutôt des joies religieuses associées à la cessation de toute douleur physique. Ce qui, tout compte fait, doit inspirer beaucoup de prudence à ceux mêmes qui puisent dans leurs idées sur la Bible et son autorité des encouragements à percer de cette manière le voile qui recouvre les temps, c'est l'arbitraire et le caractère infécond, absolument stérile, de tous ces calculs et de toutes ces spéculations. Non-seulement l'époque de l'apparition du millénium n'a pas été fixée deux fois de même par les théologiens qui ont consacré leurs veilles à élucider cette question fallacieuse, mais encore on n'a jamais pu décrire autrement que par des phrases creuses en quoi consisterait positivement la vie des élus sur cette terre. Si l'on peut dire que le chiliasme est une forme mythologique de cette grande vérité que l'humanité, sous l'influence de l'esprit du Christ, marche vers une ère de prospérité, de bonheur, de pureté, dont rien ni dans son passé ni dans son présent n'approche, il n'en faut pas moins reconnaître qu'en stipulant l'arrivée mécanique, à jour fixe, extérieure, d'un royaume de Dieu descendant *ex abrupto* du ciel

sur la terre, le chiliasme, fruit d'une conception du monde qui n'est plus la nôtre, rompt avec le principe évangélique du développement graduel et intérieur du royaume de Dieu dans l'humanité. Comme jadis à Thessalonique, les préoccupations absorbantes qu'il engendre détournent du travail utile et compromettent le caractère de la piété pratique. — L'ouvrage de Corrodi, *Geschichte des Chiliasmus*, 1781, est encore aujourd'hui le meilleur répertoire des documents et des faits qui intéressent l'histoire du chiliasme. En fait de travaux plus modernes, nous ne pouvons que renvoyer aux histoires de l'Eglise et du dogme.

A. Réville.

CHINE. Il est impossible, dans l'état actuel de nos connaissances, de faire une statistique religieuse, même approximative, du vaste empire chinois, et il faut nécessairement se contenter de données générales et vagues. La Chine proprement dite compte, d'après les sources les plus autorisées, un peu plus de 400,000,000 d'habitants. Les pays tributaires en ont de 20 à 25,000,000. Trois religions règnent partout dans l'empire chinois et dépendent du ministère des cultes ou office des cérémonies (*Lipon*) : la doctrine d'Yu, religion de l'Etat et de la classe des lettrés, qui remonte à Confucius ; la raison primitive ou tao-sse, qui doit son origine à Lao-tseu, et la religion de Fo ou bouddhisme. M. d'Escayrac-Lauture caractérise ainsi les rapports de ces religions : « Le culte de Confucius est un culte officiel. Ni les tao-sse, ni les bouddhistes n'hésitent à se prosterner dans ses temples ; les premiers chrétiens chinois s'y prosternaient eux-mêmes ; les musulmans et les juifs continuent à le faire. La surveillance des temples plus particulièrement consacrés à Confucius est dévolue d'ordinaire à deux agents subalternes de l'administration, qualifiés de Kyan-yu et de Hun-kao ; mais la garde des temples dits des lettrés y est confiée aux prêtres du Tao ou à ceux de Bouddha, suivant qu'il plaît au gouvernement local de favoriser davantage les uns ou les autres. Quant au bouddhisme et à la religion du Tao, ils sont mêlés. Bouddha, Kwanyin, les dix-huit disciples ont leurs images dans des temples du Tao, comme les dieux et les génies tao-sse dans les temples bouddhiques. La Chine est hospitalière à tous les deux, même à de grands hommes ou à de saints hommes. Medhurst a vu dans un temple chinois le buste de Napoléon. Quelques missionnaires ont dû à la sainteté de leur vie une distinction pareille qu'ils étaient sans doute loin de rechercher. Saint Antoine est pris par les Chinois pour le dieu du feu. Le *Lyé-syen tuen*, enfin, ouvrage qui traite des dieux et des saints, rapporte les légendes défigurées de Moïse, de Jésus-Christ, de la sainte Vierge. Il ne faut donc pas s'étonner si le même temple renferme les idoles des deux cultes, et si le même tableau présente à la vénération publique les images de Tao-sse, de Bouddha, de Confucius et celles de tous les dieux et de tous les saints qui jouissent de quelque popularité..... Aucun Chinois ne naît précisément bouddhiste ou tao-sse ; il peut arriver que dans son enfance, il soit, par crainte de maladies, voué à Bouddha ou à quelque Dieu ; il arrive plus ordinairement que dans ses maladies, dans ses embarras, dans ses périls, il visite certains temples ou certains

autels, passant des uns aux autres, suivant que les événements accroissent ou diminuent sa confiance. La première réponse d'un Chinois à qui l'on demande sa religion est d'ordinaire qu'il n'en a pas, n'étant pas prêtre. On ne s'étonnera donc pas si les Chinois disent que les trois religions sont une seule religion, et encore qu'il y a trois religions et une seule raison ou une seule divinité. » En effet, « la Chine n'a qu'une religion, et cependant elle a des cultes innombrables qui se grouperaient aussi bien en dix religions qu'en trois s'ils ne vivaient en pleine paix les uns avec les autres. » — L'islamisme règne sur 15 à 20,000,000 d'habitants, surtout dans la petite Bouckharie. Les anciens Mandchous et quelques tribus de l'intérieur sont adonnés aux superstitions du paganisme le plus grossier. Les juifs, au nombre de 50,000 personnes, sont établis en Chine depuis les temps les plus reculés ; ils y jouissent d'une pleine liberté ; leur principal établissement est à Pian-liang, capitale de la province de Ho-Nan. Les tai-pings, secte religieuse qui avait adopté quelques idées chrétiennes en les défigurant, ont paru un moment, il y a une vingtaine d'années, devoir soumettre la Chine à leurs croyances; mais le mouvement, vaincu aujourd'hui, paraît devoir bientôt disparaître. Les parsis ont fondé en Chine des établissements dont il reste quelques débris. On y trouve aussi des restes de l'ancienne secte chrétienne des manichéens. Le christianisme fut introduit en Chine dès 636 par des missionnaires nestoriens qui semblent avoir fondé de nombreuses communautés. En 1294, des moines franciscains arrivèrent également à Péking. Mais les missions catholiques ne commencèrent à produire de grands résultats qu'à l'arrivée des jésuites, dans la seconde moitié du seizième siècle. Les Pères surent conquérir la faveur des empereurs et rassemblèrent autour d'eux une puissante Eglise. Leur œuvre a été très-attaquée ; mais il faut reconnaître que, malgré toutes les fautes et toutes les hontes qu'on a justement flétries, ils ont su fonder un établissement et que, malgré les affreuses persécutions qui se déchaînèrent sur les catholiques depuis 1722, il est resté une Eglise catholique chinoise considérable. Nous y trouvons trois évêchés (Péking, Nanking et Macao, fondés le 10 avril 1690) et 22 vicariats apostoliques ayant 177 prêtres européens (125 français, 36 italiens, 16 espagnols), 183 prêtres chinois et environ 350,000 fidèles. Les missions protestantes ont également attaqué la Chine, et après les espérances exagérées des premiers temps, on en est venu au travail tranquille et régulier qui commence à porter des fruits, qui, pour n'être pas encore bien abondants, n'en sont pas moins précieux. Parmi les sociétés qui y sont à l'œuvre, nous signalerons celle de Londres, de l'Eglise anglicane, wesleyenne, presbytérienne anglaise, du bureau américain, presbytérienne américaine, baptiste unie américaine, de Bâle, de Berlin, méthodiste épiscopale américaine, réformée américaine, presbytérienne écossaise, etc.,etc.—Bibliographie : Ferrari, *La Chine et l'Europe*, 1867 ; Gützlaff, *China opened*, 1835 ; l'abbé Huc, *L'empire chinois*, 1862 ; comte d'Escayrac de Lauture, *Mémoire sur la Chine*, 1864, etc. E. VAUCHER.

CHITTIM. Voyez *Kittim*.

CHŒUR, partie de l'église où se tiennent les chanoines, religieux ou clercs, pour chanter. Le chœur est compris entre le sanctuaire et la partie de la nef réservée aux laïques. Dans les églises monastiques françaises, le chœur des religieux descendait ordinairement jusque dans la nef ; un autel était placé au-delà des transepts devant lequel on chantait les matines et les laudes ; derrière cet autel était le sanctuaire. Dans les cathédrales et les églises paroissiales, le chœur ne commence qu'au transept et s'étend jusqu'au rond-point ou abside, et c'est généralement cette partie de l'édifice que l'on entend, dans le langage architectonique, par le mot « chœur ». Dans les églises monastiques, le chœur était clos vers la nef par un jubé, et latéralement par des boiseries, grilles ou murs qui s'étendaient jusqu'au sanctuaire. Les fidèles entendaient le chant des religieux sans les voir, et n'apercevaient l'autel à travers la porte du jubé que quand le voile était tiré. Dans les cathédrales, à la fin du treizième siècle, il ne semble pas que les chœurs fussent entourés de stalles fixes et de clôtures. On suspendait simplement des tapisseries (dorsals) derrière le dos des clercs ; vers le milieu de ce siècle on éleva d'abord les jubés en avant des chœurs, puis des clôtures hautes, protégeant les rangées de stalles fixes à hauts dossiers (voy. Viollet-le-Duc, *Dict. raisonné de l'Arch. franç.*). A Saint-Pierre de Rome, Sixte IV construisit une chapelle latérale spéciale pour le chœur, renouvelée plus tard par Grégoire XV ; cela s'explique par le fait que dans les anciennes basiliques la partie de l'édifice que l'on désigne par « chœur » n'existait pas, le sanctuaire ou abside commençant immédiatement au transept.

CHORAL. Voyez *Chant d'Eglise*.

CHORÉVÊQUE (χωρεπισκοπός), mot dérivé de χωρος (région, contrée) et d'ἐπισκοπός. Les chorévêques étaient des prêtres qui, en vertu d'une juridiction supérieure à celle des autres prêtres, exerçaient la plupart des fonctions épiscopales dans les bourgades et les villages où ils étaient envoyés par les évêques. Il n'en est pas fait mention en Orient avant les conciles d'Ancyre et de Nicée, au commencement du quatrième siècle, et en Occident, avant le concile de Riez, tenu en l'an 439. Il n'y a plus aujourd'hui de chorévêques ; leurs fonctions sont passées aux archiprêtres et aux archidiacres.

CHORIZANTES. Voyez *Danseurs*.

CHRÊME (χρισμα, *sacrum chrisma*), huile consacrée par l'évêque le Jeudi saint pour administrer certains sacrements. Il y en a de deux sortes : l'un fait avec de l'huile et du baume, et qui sert au baptême, à la confirmation et à l'ordination ; l'autre est de l'huile consacrée : elle sert pour administrer l'extrême-onction. Les curés sont obligés de se pourvoir tous les ans du chrême qui a été nouvellement consacré, et ils doivent brûler l'ancien.

CHRESTIEN (Florent), né à Orléans le 26 janvier 1541, fils d'un médecin des rois François Ier et Henri II, qui était gentilhomme breton, versé dans les lettres, et adopta les principes de la Réforme. Il apprit le grec avec Henri Estienne et devint à son tour un maître en cette langue, qu'il écrivait, ainsi que le latin, dans une rare perfection. Scaliger,

Casaubon, de Thou, louent ses poésies, qu'ils déclarent dignes des anciens. Il a publié aussi des vers latins et français. Dès 1561, il donnait la traduction d'une pièce de Remy Belleau : *Sylva, cui titulus : Veritas fugiens, ex Remigii Bellaquei gallicis versibus latina facta.* Dès 1563, sous le pseudonyme de F. de la Baronie, il ripostait vertement au *Discours des misères du temps*, de Ronsard, par une apologie intitulée : *Seconde response à messire P. de Ronsard, prestre gentilhomme Vandômois, évesque futur.* La verve et l'esprit n'y font pas défaut :

> Penses-tu estre seul, en la France, sçavant
> Pour forger de grands mots et les enfler de vent?

A la suite se trouve *le Temple de Ronsard*, où la légende de sa vie est brièvement décrite. Ronsard s'étant piqué au jeu et ayant répondu par une épître en prose « à je ne sçai quels prédicantereaux et ministreaux de Genève », où Chrestien figurait comme « chrestien réformé, » il fit imprimer en 1564 une nouvelle apologie « pour imposer silence aux sottes répréhensions de M. Pierre Ronsard, soy disant non seulement poëte, mais aussi maistre des poëtastres. » La réputation que Chrestien s'était déjà acquise le fit choisir pour être précepteur du jeune prince de Béarn, qui devait être Henri IV et ne paraît pas s'être montré plus tard bien reconnaissant ni bien généreux. Chrestien fut pourtant un des collaborateurs du fameux pamphlet de la *Satyre Ménippée*, ce petit livre qui vint si à propos compléter les avantages de la bataille d'Ivry. On a oublié les vers, les commentaires, les traductions de notre auteur, mais il vit dans la harangue bouffonne du cardinal de Pellevé, auquel sa mémoire demeure attachée. On a prétendu qu'il avait fait abjuration, même en pleine Ligue. Mais outre que cela est peu vraisemblable, la question est au moins douteuse, le fait n'étant pas établi. Il mourut à Vendôme, le 3 octobre 1596. Ch. Read.

CHRÉTIENS (χριστιανοί). C'est à Antioche que ce nom fut donné pour la première fois aux disciples de Jésus-Christ, vers l'an 43 (Act. XI, 26 : cf. XXVI, 28 ; 1 Pierre IV, 16). Cette appellation n'est pas sortie de la bouche des juifs, qui n'auraient pas reporté le nom vénéré du Messie sur les disciples d'un apostat. Ce sont les païens ou les autorités romaines (Ewald) qui l'ont inventée, donnant aux sectateurs de la religion nouvelle le nom de leur chef, considéré par eux comme un simple nom propre et non comme désignant son titre et ses fonctions. C'est ainsi que se forma le nom de *christiani* (Tacite, *Annal.*, XV, 44 : *auctor nominis ejus Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat*). A Antioche, le siége de l'Eglise pagano-chrétienne la plus nombreuse, les chrétiens se distinguèrent d'abord des juifs aux yeux des païens, qui comprirent qu'ils avaient affaire à une corporation religieuse nouvelle. Rien ne confirme l'opinion d'après laquelle ce nom aurait été, à l'origine, employé comme un sobriquet. Les chrétiens de la primitive Eglise, en parlant d'eux-mêmes, ne se servaient pas de ce nom, mais simplement de celui de μαθηται, ἀδελφοι, πιστεύοντες, etc.

CHRÉTIENS DE SAINT-JEAN. Voyez *Jean-Baptiste.*

CHRÉTIENS DE SAINT-THOMAS. Voyez *Thomas*.

CHRÉTIENS (*Christian Connexion*), secte protestante des Etats-Unis, formée de la fusion d'éléments empruntés à trois Eglises plus anciennes. Le plus ancien est l'élément méthodiste apporté par O'Kelly, qui, en 1793, sortit de l'Eglise méthodiste épiscopale avec un certain nombre de ses partisans qui prirent le nom de *méthodistes républicains*, qu'ils échangèrent plus tard contre celui de *chrétiens*. Un schisme qui se produisit en 1800 chez les baptistes, sous l'influence du docteur Abner Jones, de l'Etat de Vermont, apporta un second élément fort différent. Le troisième fut fourni par l'Eglise presbytérienne du Kentucky et du Tennessée, où, à la suite du grand réveil religieux de 1800, quelques pasteurs dont la liberté se trouvait gênée rompirent avec leur Eglise pour se constituer indépendamment. De ces trois éléments fort disparates, mais que réunissait un même besoin de secouer le joug des confessions de foi et des formes ecclésiastiques anciennes, naquit une Eglise qui occupe une place assez en vue parmi les Eglises d'une importance secondaire. Belcher, dans son livre : *The religious denominations in the United States* (1854), n'indique que 34,000 communiants se rattachant à cette Eglise. L'*Encyclopédie* d'Appleton élève ce chiffre à 150,000. L'un des membres les plus distingués de cette Eglise, le Rev. A.-L. Mac-Kinney, de l'Ohio, nous indique, dans une communication récente, le chiffre plus probable de 100,000. C'est surtout dans les districts ruraux que les *christians* ont eu le plus de succès. Chaque congrégation est indépendante et se gouverne comme elle l'entend. La Bible est l'unique base doctrinale, et chacun est libre d'y puiser ce qu'il croit y trouver, sans que des divergences théologiques, si elles se produisent, puissent rompre l'unité. Les *christians* n'acceptent pas, pour la plupart, le dogme de la Trinité. Ils font de Jésus-Christ un être divin, croient à sa préexistence, le considèrent comme le médiateur entre Dieu et l'homme, et acceptent le caractère expiatoire de ses souffrances. Ils repoussent le baptême des enfants et baptisent par immersion. Leurs Eglises sont réunies par un lien fédératif; elles ont des conférences composées de délégués pasteurs et laïques qui reçoivent et consacrent les nouveaux pasteurs, mais ne font des lois obligatoires que pour les communautés qui veulent bien s'y soumettre. Depuis quelques années, cette Eglise s'efforce d'élever le niveau de la culture de ses pasteurs et de ses membres, et elle a fondé dans ce but plusieurs institutions d'instruction supérieure. Elle possède le plus ancien journal religieux des Etats-Unis, le *Herald of Gospel Liberty*, dont le premier numéro porte la date du 1er septembre 1808. — Voir les ouvrages des principaux écrivains de la secte, Kinkade, Millard, Morgridge, Maple, Mac-Kinney, et les ouvrages généraux sur le protestantisme en Amérique de Winebrenner, Belcher, Gorrie, Baird, etc. MATTH. LELIÈVRE.

CHRÉTIENS DE LA BIBLE (*Bible Christians*), secte protestante de l'Angleterre, qui doit son origine à William O'Bryan, simple fermier du Cornouailles, amené à la foi par les prédicateurs de Wesley, vers 1795. Son zèle pour la prédication de l'Evangile était si grand que,

dans l'impossibilité où il se trouvait, étant marié, d'entrer lui-même dans le ministère itinérant des méthodistes, il se décida à aller, à ses risques et périls, évangéliser une partie du Cornouailles et du Devonshire, dont aucune Eglise ne prenait soin. Ses travaux eurent un succès remarquable. Il fonda sa première *société*, le 9 octobre 1815, à Shebbear, dans le comté de Devon. Quatre ans après, à une conférence à laquelle O'Bryan convoqua les collaborateurs qui n'avaient pas tardé à se joindre à lui, la statistique de la nouvelle association comprenait déjà 2,389 membres, formant 12 *circuits* et dirigés par une trentaine de prédicateurs itinérants des deux sexes. A la conférence de 1822, le nombre des membres s'élevait à 4,918 personnes, et les travaux des agents s'étendaient sur plusieurs comtés. De 1825 à 1829, des dissensions intérieures arrêtèrent les progrès de la secte. La cause en fut la prétention exprimée par O'Bryan de conserver la haute main dans la marche de l'œuvre. Cette prétention, que ne justifiaient pas des talents supérieurs, fut vivement combattue et finit par amener la retraite de O'Bryan et d'un certain nombre de ses partisans. Ceux-ci revinrent ensuite au corps qu'ils avaient quitté, tandis que leur chef partait pour l'Amérique. A dater de ce moment, les chrétiens de la Bible, comme ils s'appellent, se sont développés paisiblement, s'occupant surtout des populations rurales au milieu desquelles ils ont fait un bien véritable. Leur pauvreté, le caractère parfois un peu excentrique de leur culte et surtout la ferveur de leur piété leur ont souvent attiré le mépris et la persécution ; mais il serait injuste de méconnaître la part qu'ils ont prise à ce mouvement considérable de réveil qui a changé de nos jours la face de l'Angleterre au point de vue religieux. En 1876 cette société comptait 28,945 membres, 1,828 prédicateurs locaux laïques et 284 ministres réguliers. Dès 1831, les chrétiens de la Bible ont envoyé des missionnaires à l'étranger. Leur œuvre au Canada a remarquablement prospéré ; elle s'est organisée d'une manière indépendante et compte 6,371 communiants, 73 ministres et 177 chapelles. L'œuvre d'Australie, quoique ne datant que de 1851, possède 38 missionnaires, 2,909 membres et 151 chapelles. Le budget régulier des missions soutenues par les chrétiens de la Bible s'est élevé en 1876 à 208,400 francs. Un avenir prochain semble devoir amener la fusion de cette petite Eglise dans la grande Eglise méthodiste d'Angleterre, avec laquelle elle est en pleine communauté d'idées et de sentiments. — Sources : le *Jubilee Volume of the Bible Christians*, les *Minutes* et *Reports* publiés annuellement, et le *Digest of the Rules and Regulations of the Bible Christians*. MATTH. LELIÈVRE.

CHRIST. Voyez *Messie*.

CHRISTIANISME (Essence du). Si nous cherchons à mettre quelque ordre dans les diverses idées qui ont eu cours et qui subsistent encore aujourd'hui touchant la nature du christianisme, nous arrivons bientôt à les classer en trois groupes principaux. D'après le premier de ces groupes, le christianisme consisterait en un certain système d'idées portant essentiellement sur Dieu, sur l'homme et sur leurs rapports réciproques. Tel était, en particulier, le point de vue de la

théologie protestante supranaturaliste au dernier siècle; pour elle Jésus-Christ était surtout le divin révélateur d'une doctrine dont le surnaturel évangélique fournissait la preuve. D'après le second de ces groupes, le christianisme consisterait en une certaine morale. C'était, en particulier, le point de vue de la théologie protestante rationaliste du dernier siècle. Nous le trouvons également chez plusieurs de nos philosophes français d'alors. Voici, par exemple, comment s'exprime à ce sujet l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert dans son article *Christianisme :* « L'Evangile n'est pas un de ces systèmes ingénieux que l'esprit des philosophes enfante à force de réflexions. La plupart, peu inquiets d'être utiles aux hommes, s'occupent bien plus à satisfaire leur vanité par la découverte de quelques vérités toujours stériles pour la réformation des mœurs... Mais Jésus-Christ, en apportant au monde sa religion, s'est proposé une fin plus noble, qui est d'instruire les hommes et de les rendre meilleurs. C'est cette même vue qui dirigea les législateurs dans la composition de leurs lois, lorsque, pour les rendre plus utiles, ils les appuyèrent du dogme des peines et des récompenses d'une autre vie : c'est donc avec eux qu'il convient plus naturellement de comparer le législateur des chrétiens qu'avec les philosophes. » Voltaire, dans son *Dictionnaire philosophique*, écrit dans le même sens : « Jésus-Christ prêche une morale pure et annonce un prochain royaume des cieux pour la récompense des justes. » Kant a développé les mêmes vues, on sait avec quelle puissance et quel éclat. Sans nier les éléments spécialement religieux du christianisme, il les subordonne absolument à ses éléments moraux, qui sont pour lui le christianisme même. Ajoutons que l'Eglise catholique, par sa hiérarchie fortement constituée, et par la prétention qu'elle élève de dominer légalement toutes les sphères de la vie sociale, tend à favoriser l'idée d'après laquelle le christianisme serait avant tout un système de morale, si ce n'est même de législation. Enfin, d'après le troisième des groupes que nous avons signalés, le christianisme consisterait essentiellement en un fait, qu'il resterait d'ailleurs à caractériser. Reprenons l'une après l'autre chacune de ses opinions générales. — I. Il est incontestable que le christianisme contient une certaine doctrine religieuse, qui en est inséparable. Ainsi l'enseignement du Christ suppose que Dieu est un Esprit personnel et qu'il est le Père de tous les hommes. Il suppose également que les hommes sont pécheurs, c'est-à-dire qu'ils ont violé la loi du devoir, laquelle émane de Dieu, et que par là ils se sont condamnés à manquer à leur destinée. Cet enseignement suppose aussi que Dieu veut pardonner aux hommes, les sauver de leur péché et de ses conséquences et fonder avec eux une société éternelle d'hommes régénérés, en d'autres termes le royaume des cieux. Voilà, ce nous semble, les trois grands points par lesquels on peut résumer la doctrine spécialement religieuse de Jésus-Christ, pour autant qu'on peut la dégager de tout fait historique et notamment de la personne et de l'œuvre de Jésus. Mais cette doctrine, qui est dans le christianisme, est-elle le christianisme lui-même? Nous ne le pensons pas et nous pouvons nous borner à en donner provisoirement

une seule raison, savoir que ces idées existaient avant le christianisme. Sans parler des vestiges que l'on pourrait en retrouver dans le paganisme, elles existaient dans l'Ancien Testament et elles étaient admises par les Juifs contemporains de Jésus-Christ. S'agit-il de la paternité de Dieu? Nous trouvons dans l'Ancien-Testament Dieu comparé à un père, non-seulement dans ses rapports avec Israël comme peuple, mais dans ses rapports avec les individus (Ps. CIII, 13 : Comme un père est ému de compassion...). On se rappelle aussi la portée que les prophètes donnent à l'amour de l'Eternel lorsque, rejoignant la Genèse, livre juif qui commence par raconter l'origine divine de toute l'humanité, ils nous montrent les nations unies à Israël pour adorer Dieu et le serviteur de l'Eternel établi pour « être la lumière des nations et pour porter le salut jusqu'aux extrémités de la terre » (Esaïe XLIX, etc., etc.). Ajoutons que l'expression de Père, même de Père céleste, appliquée à Dieu, paraît avoir été usuelle chez les Juifs contemporains du Christ, ainsi qu'en témoigne maint passage du Talmud, en particulier celui-ci : « Sois actif comme un léopard, prompt comme l'aigle, agile comme le cerf et fort comme le lion pour remplir les volontés de ton Père qui est aux cieux » (*Pirké-Aboth.*, ch. V, traduction Anspach). S'agit-il de la corruption morale de l'humanité? Qu'on se rappelle le récit de la chute de l'homme, dans la Genèse, la parole du psaume XIV, citée par saint Paul, sur la généralité du péché et tant de paroles analogues. S'agit-il du pardon de Dieu? Voyez le psaume XXXII. S'agit-il du royaume des cieux? Voyez les visions de Daniel sur le Fils de l'homme (Daniel VII, 13, 14). S'agit-il même de la résurrection, dont la mention occupe une place si marquée dans l'enseignement de Jésus-Christ? On sait que cette doctrine était une des doctrines de prédilection des pharisiens de son temps. On le voit donc, les éléments de la doctrine spécialement religieuse du christianisme existaient avant le christianisme. A quoi donc se serait réduit le rôle de celui-ci, s'il n'avait été qu'un système d'idées religieuses indépendantes de la personne et de l'œuvre de son fondateur? A rappeler, à restaurer, à développer, à organiser certaines croyances qui existaient avant lui? Assurément il l'a fait, mais s'il n'avait fait que cela, il faudrait renoncer à expliquer la révolution que le christianisme a accomplie dans tous les ordres; entre l'effet et la cause il n'y aurait ici nulle proportion. — II. Ici intervient le second groupe d'idées que nous avons signalé, celui d'après lequel le christianisme serait essentiellement une morale. Incontestablement il y a une certaine morale inhérente au christianisme. Cette morale, quelle est-elle? Ici l'on diffère. Pour certains, c'est l'ascétisme, pour d'autres (voir en particulier Renan, *Vie de Jésus*, p. 188), c'est au contraire une revendication des droits de la nature humaine en face de l'ascétisme. Ces deux opinions se réfutent suffisamment l'une par l'autre. Voici, ce nous semble, les traits les plus caractéristiques de la morale du christianisme, en d'autres termes les principaux devoirs qu'elle comporte : l'amour pour Dieu; la pureté, non-seulement de la vie, mais du cœur; la patience, non du stoïque qui nie la douleur, mais de

l'homme de foi qui souffre et attend la délivrance, non du mercenaire, qui attend, pour prix de ses souffrances, une récompense quelconque, mais de l'enfant dont la récompense est dans l'amour même de son père; l'amour de l'homme pour l'homme, c'est-à-dire non-seulement pour le concitoyen, mais pour l'étranger, pour l'indigne, pour l'ennemi, et un amour qui porte celui qui l'éprouve à servir, fût-ce au prix de sa vie, celui qui en est l'objet. Voilà assurément ce que la morale du christianisme offre de plus original. Toutefois nous disons que ce n'est point dans cette morale que réside le christianisme même. Une raison nous suffirait à l'affirmer : les éléments de cette morale existaient avant le christianisme; il est bien facile de s'en assurer. S'agit-il de l'amour pour Dieu? C'est dans le Deutéronome (VI, 5) que nous lisons pour la première fois cette parole : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force. » S'agit-il de la pureté? La loi mosaïque est tout entière dominée par ce principe qui d'ailleurs y est formulé : « Soyez saint, car je suis saint » (Lév. XIX, 1), et cette sainteté devait porter non-seulement sur la vie extérieure, mais sur la vie intérieure (commandement touchant la convoitise; cf. Prov. V, 23). S'agit-il de la patience? Qu'on se rappelle Job, un grand nombre de psaumes, et dans Esaïe (ch. LIII) le tableau du juste souffrant et mourant avant d'avoir reçu sa récompense. S'agit-il de l'amour de l'homme pour l'homme? C'est aussi dans un livre de l'Ancien Testament (Lév. XIX, 18) que nous lisons pour la première fois cette parole : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Si l'on alléguait qu'au point de vue de l'Ancien Testament le mot « prochain » ne désigne que le concitoyen et non l'homme, nous reconnaîtrions qu'à la vérité c'est bien sur la base du particularisme national que se meut d'ordinaire la loi sociale et morale des Hébreux, mais nous ferons remarquer que ce particularisme est lui-même dominé par un universalisme qui tend à l'élargir sans cesse et qui devait un jour le faire éclater. Nous rappelions tout à l'heure le récit de la Genèse touchant la commune origine de tous les hommes; rappelons encore, à titre d'exemples, la vocation d'Abraham, les lois des Hébreux touchant les étrangers, la mission de Jonas à Ninive, les oracles des prophètes sur l'accès des nations à l'alliance de l'Eternel, des paroles comme celle-ci dans le livre du Lévitique : « Vous aimerez l'étranger comme vous-même » (XIX, 34, cf. Deut. X, 19), et cette parole d'un livre apocryphe incontestablement antérieur à Jésus-Christ : « Pardonne à ton prochain le mal qu'il t'a fait et tes péchés te seront remis quand tu en demanderas pardon. L'homme garde sa colère contre un homme et il ose demander à Dieu qu'il le guérisse! Il n'a point compassion d'un homme pareil à lui! » (Ecclés. XXVIII, 2-4). La loi évangélique, l'amour de l'homme pour l'*homme* existait donc avant le christianisme? C'est tout ce que nous voulions établir. Cette loi existait, aussi bien que toutes celles que l'on regarde comme constituant spécialement la morale chrétienne et même dans certains milieux le christianisme lui-même. Sans doute le christianisme a mis ces lois en une évidence singulière, il nous les présente mer-

veilleusement développées et dans une harmonie toute nouvelle. Mais nous nions absolument que ces lois constituent le christianisme. Comment expliquer, en effet, la puissance que le christianisme a exercée, comment rendre compte de ce qu'il a créé dans l'ordre moral et social s'il n'avait fait que réunir, développer, lier les uns aux autres et vulgariser les principes moraux qui tous, en tant que principes, existaient avant lui? Encore ici il y aurait disproportion absolue entre l'effet et la cause. Il faut donc chercher ailleurs que dans la morale qui est inhérente au christianisme l'essence du christianisme même. On ne saurait non plus, disons-le en passant, voir le caractère spécifique du christianisme dans le fait qu'il aurait établi un rapport étroit entre des idées religieuses et des lois morales qui eussent existé séparément avant lui. Car, ce rapport, le judaïsme l'avait pleinement établi dans l'Ancien Testament. La morale et la religion s'y pénètrent aussi absolument que possible. La sainteté de Dieu y est constamment rappelée comme le principe de la sainteté de l'homme (Lév. XI, 44; cf. Matth. V, 48) et l'amour de Dieu y est souvent présenté comme mobile de l'obéissance (début du décalogue; Deut. VII, 8; Esaïe V, etc.). — III. Nous voilà donc conduits à chercher ailleurs que dans l'ordre des idées conçues par l'homme ou révélées par Dieu, la cause du développement, de l'harmonie, de la puissance incontestable et singulière qui, grâce au christianisme, ont marqué tout à coup des idées qui existaient avant lui en tant qu'idées. Nous voilà conduits à nous demander : Que s'est-il passé qui ait produit ce développement, cette harmonie, cette puissance? Encore une fois quel est le caractère spécifique du christianisme? Nous répondons : Jésus-Christ est venu. Un être a vécu qui a réalisé en sa personne ce qui jusqu'alors n'existait qu'à l'état d'idée ou tout au plus de fait embryonnaire. Il a réuni et réconcilié en lui la divinité et l'humanité. En son amour est apparue, avec évidence, la paternité de Dieu à l'égard de l'homme, en sa sainteté est apparue enfin la vraie nature de l'homme; en son humiliation et en sa mort a été accomplie la parfaite pénitence de l'humanité pécheresse, revenant à Dieu. Par son triomphe de la mort il est devenu les prémices d'une humanité nouvelle, vivante, dans son âme, par l'Esprit de Dieu qui lui était rendu, et dont le corps devait aussi être restauré. En réconciliant Dieu et l'homme, il a réconcilié les hommes entre eux. Il les a réconciliés en même temps avec la volonté sainte de Dieu, par l'Esprit qu'il leur a donné, aussi bien qu'avec la vie et avec la mort, par l'espérance qu'il leur a rendue. En un mot il a réalisé en sa personne le royaume de Dieu et il l'a fondé sur la terre. Voilà le christianisme, dans son caractère spécifique, dans son essence. Le voilà tel qu'il ressort de l'enseignement du Christ aussi bien dans les synoptiques que dans saint Jean, car là, comme ici, quoique d'une manière moins directe, Jésus-Christ ramène toute son œuvre à sa personne (Matth. XI, 27-30; XXV, 31-33; Luc XXII, 19-21, etc.). Voilà le christianisme tel qu'il ressort de la prédication constante des apôtres. Qu'apportent-ils au monde? Un fait, auquel ils rattachent toute leur religion et toute leur morale. Ce fait est celui-ci : Jésus-Christ, Fils de

Dieu et Fils de l'homme, crucifié et ressuscité, manifestant et apportant la vie aux hommes (Actes II, 22-36; 1 Cor. II, 2; XV, 17; 1 Jean I, 1-2, etc.). C'est par là que le christianisme répond aux besoins les plus profonds de tous les siècles. Qu'est-ce que l'histoire des religions antérieures ou extérieures au christianisme, sinon l'histoire de l'homme tendant à rejoindre la divinité? C'est par là aussi que le christianisme est la religion parfaite : réunir Dieu et l'homme, qu'y a-t-il au delà? Il n'y a rien au-delà en religion, il n'y a rien, non plus, au delà, en morale et c'est pourquoi le christianisme est aussi bien un fait de l'ordre moral qu'un fait de l'ordre religieux. Il est une nouvelle création dans l'ancienne, et il doit aboutir au repos de Dieu sur tout l'homme et sur toute l'humanité conçue dans ses activités les plus diverses. — Nous avons considéré le christianisme au point de vue objectif; nous avons vu ce qu'il est pour l'homme. On déduira aisément de là ce qu'il doit être en l'homme. Il doit être en lui une puissance qui s'établisse au centre même de son être, qui de là pénètre, dirige toutes ses activités et le transforme à l'image du Christ. Il doit être aussi *entre* les hommes la puissance sociale par excellence. Ce n'est guère que depuis le commencement du siècle que notre théologie s'est préoccupée de définir le caractère spécifique du christianisme. Elle y a été naturellement conduite par le développement qu'a pris à notre époque l'étude comparée des religions. On trouvera d'utiles matériaux à cet égard dans les *Dogmatiques* de Twesten, de Schleiermacher, de Rothe et de Martensen. Comme monographie, il suffira de rappeler l'excellent travail d'Ullmann, de l'*Essence du Christianisme* traduit de l'allemand sur la 3e édition par A. Sardinoux, Paris, 1851. R. Hollard.

CHRISTINE DE SUÈDE, fille de Gustave-Adolphe, roi de Suède, et de Marie-Eléonore de Brandebourg, née le 8 décembre 1626, à Stockholm, reçut, selon le désir de son père et en sa qualité d'unique héritière du trône, une éducation toute virile et montra de bonne heure de remarquables aptitudes, pour l'histoire et la politique aussi bien que pour la connaissance des langues. Son père, avant de partir pour l'Allemagne, l'avait fait reconnaître par les Etats du royaume (19 mai 1630); deux années plus tard, après la fatale issue de la bataille de Lutzen (16 novembre 1632), elle fut proclamée reine sous la direction d'un conseil de régence présidé par le plus intime confident, l'exécuteur le plus habile des desseins de Gustave-Adolphe, le chancelier Axel Oxenstierna. Déclarée majeure le 7 décembre 1644, elle prit en main propre le gouvernail et le tint avec autant de fermeté que de prudence, de façon à ce que la Suède conservât son hégémonie dans le Nord. En 1646 fut signé à Brömsebro un traité avantageux avec le Danemarck; les plénipotentiaires suédois, d'après la volonté expresse de leur reine, témoignèrent à Munster d'une bonne volonté pour la paix plus rapide, plus complète que ne l'aurait souhaité Oxenstierna, sans que toutefois les intérêts de leur pays en ressentissent le moindre dommage. Délivrée du fardeau de la guerre, Christine ne s'en occupa que plus activement de la prospérité de son

peuple, favorisa par une législation intelligente l'industrie et le commerce, multiplia les écoles, soutint l'université d'Upsal par d'abondants subsides. Peu à peu cependant son égoïsme, sa bizarrerie l'emportèrent sur ses plus nobles aspirations : elle se préoccupa moins de servir l'instruction, d'élever le niveau intellectuel de ses sujets que de satisfaire sa vanité, de mériter toujours davantage les titres de dixième Muse, de Minerve suédoise (*Pallas suevica*), qui lui étaient décernés à l'envi dans toute l'Europe. Par sa culture très-réelle, quoique fortement entachée de pédantisme, Christine s'était mise en relation avec les savants les plus illustres ; Descartes, Saumaise, Bochart, Grotius avaient été successivement attirés à Stockholm par sa munificence. Les revenus de la couronne furent employés à l'achat de tableaux, de médailles, de manuscrits, prodigalités que les Etats supportaient d'autant plus impatiemment qu'elles coïncidaient avec la mauvaise gestion de la fortune publique. Ils ne pardonnaient pas non plus à la reine son refus opiniâtre de choisir un époux parmi les nombreux prétendants qui briguaient l'honneur de sa main. La noblesse, lésée dans ses priviléges, s'indignait de l'influence exercée par d'avides favoris (le médecin Bourdelot, le comte Magnus de la Gardie) ; le clergé reprochait à la reine sa tiédeur dogmatique ; les paysans, accablés d'impôts, manifestèrent leur courroux par des révoltes à main armée (insurrection de Messenius, 1653). Christine, trop fière pour céder aux remontrances et changer de conduite, vit dans une abdication de la couronne la seule issue à de perpétuels conflits : elle l'avait déjà présentée une première fois aux Etats le 25 décembre 1651, et n'avait consenti à la retirer que sur les pressantes sollicitations d'Oxenstierna. Trois années plus tard, sa résolution demeura irrévocable : elle obtint des Etats une rente annuelle de 780,000 francs avec l'autorisation de la dépenser hors de la Suède, et fit élire pour son successeur son cousin le comte palatin des Deux-Ponts, Charles-Gustave (6 juin 1654). Christine, qui dès son enfance avait montré une humeur impérieuse, une extrême singularité de goûts et de manières, s'était bientôt lassée de gouverner un peuple fier et jaloux de ses droits ; la rudesse de ses compatriotes lui répugnait et elle se flatta de trouver dans le sud de l'Europe une société plus élégante, plus raffinée. L'abjuration de l'ex-reine suivit de près son départ de la Suède. Déjà à Stockholm, elle avait témoigné une faveur aussi marquée que continue aux ambassadeurs d'Espagne et de Portugal, Pimentelli et Pinto-Pereira, et laissé prendre sur son esprit un ascendant extraordinaire au confesseur de ce dernier, le jésuite Macedo. Dès son arrivée à Bruxelles (25 décembre 1654), elle abjura secrètement les croyances luthériennes dans le palais royal, entre les mains du P. Guermès et en présence de l'archiduc Léopold, des comtes Fuen Saldanha, Montécuculli, Pimentelli ; quelques mois après elle renouvela publiquement ses déclarations à Inspruck, devant le protonotaire d'Alexandre VII, Holstenius. Son entrée à Rome fut splendide : le pape la confirma dans la foi catholique et lui donna le nom d'Alexandra. Les protestants furent indignés d'une aussi éclatante apostasie de la part de la fille de Gustave-

Adolphe : l'amour des choses extraordinaires, le besoin de stupéfier son siècle y contribuèrent pour une large part. Christine avait été également froissée dans ses aspirations artistiques par la sécheresse et le rigorisme luthériens, dans sa tolérance naturelle par le fanatisme des pasteurs suédois, leur refus obstiné de vivre en bon accord soit avec les catholiques, soit avec les membres des autres communions protestantes. Elle avait enfin, avec ses velléités despotiques, son amour du commandement, reçu une forte impression de l'unité romaine, de la puissance pontificale ; mais son admiration ne franchit point des bornes toutes platoniques, et elle ne se refusa jamais le plaisir d'une épigramme sur les successeurs de saint Pierre avec lesquels elle se trouva en rapport : « L'Eglise doit être certainement régie par le Saint-Esprit, car des quatre papes que j'ai connus à Rome aucun ne possédait le sens commun. » Plus tard elle était demeurée assez protestante pour blâmer en termes sévères la révocation de l'édit de Nantes dans une lettre à Terlon, ambassadeur de France en Suède (Bayle appelait cette lettre un reste de protestantisme). Les jésuites, avec lesquels elle se brouilla bientôt, répandirent sur les mobiles de sa conversion les plus odieuses rumeurs et lui rendirent pendant quelques années le séjour de Rome intolérable. Christine mena, depuis son abdication, une vie errante sans qu'elle parvînt jamais à réaliser ses plans primitifs, à jouir d'un sérieux ascendant dans les villes où elle résidait, à trouver même la paix dans le commerce des lettres et les recherches artistiques. En 1636 elle se rendit en France ; Mazarin lui interdit au bout de quelques mois le séjour de Paris à cause de son immixtion indiscrète dans les affaires d'Espagne, et dans le mariage projeté entre Louis XIV et Marie Mancini ; de plus elle avait souillé le palais de Fontainebleau par le meurtre de Monaldeschi. Cromwell repoussa avec dédain ses avances pour passer en Angleterre ; en 1670 ses brigues pour obtenir le trône de Pologne après la mort de Jean-Casimir furent tout aussi infructueuses. Le regret de la couronne la tourmentait perpétuellement, et elle s'efforça à plusieurs reprises d'annuler les conséquences de son abdication. En 1661 elle avait entrepris un voyage dans sa patrie pour mettre en ordre sa situation financière : elle y fut reçue avec tous les honneurs dus à sa naissance, mais lorsqu'elle prétendit profiter de la mort de Charles-Gustave pour reprendre les rênes du gouvernement, elle fut contrainte de signer une nouvelle abdication des plus catégoriques. Sa tentative d'établir une chapelle et de célébrer le culte catholique à Norkœping, où elle avait pris temporairement sa résidence, souleva une irritation assez vive pour l'obliger à passer sur le continent. En 1667 un second séjour d'elle en Suède fut abrégé par la présence des prêtres et serviteurs catholiques dont elle s'était entourée. La pompe avec laquelle elle fêta à Hambourg l'avénement de Clément IX provoqua de la part de la population une émeute assez redoutable pour qu'elle jugeât prudent de recourir à la fuite. En Italie elle jouit de la protection de plusieurs papes (Alexandre VII, pour subvenir à ses dépenses, lui accorda une pension de 17,000 écus), et réunit dans son palais une société lettrée qui forma

le noyau de l'Académie des Arcadiens pour l'étude de la langue et de la poésie italiennes. La part très-vive qu'elle prit à la querelle sur les immunités des ambassadeurs détermina Innocent XI à la suppression de sa pension. Christine, sans avoir cessé de mener jusqu'à la fin une existence laborieuse et agitée, mourut à Rome le 19 avril 1689, après avoir demandé pardon de ses péchés au pape Innocent XI, qui lui fit ériger un monument dans la basilique de Saint-Pierre; elle avait institué le cardinal Azzolini pour son héritier universel. Sa bibliothèque fut achetée par Alexandre VIII, qui en réunit au Vatican les précieux manuscrits. Ses tableaux et ses antiquités, qui avaient été acquis par la maison princière des Odescalchi, arrivèrent plus tard en partie dans la possession du Régent. Christine de Suède a laissé en français quelques ouvrages de peu d'étendue, mais dans lesquels son caractère se reflète comme dans un miroir fidèle : 1° l'*Ouvrage de Loisir* ou *Maximes et Sentences*, imitation médiocre de La Rochefoucauld; 2° *Réflexions sur la vie et les actions d'Alexandre*, panégyrique du monarque choisi par Christine pour son héros; 3° *Mémoires de sa vie*, dédiés à Dieu, malheureusement inachevés, où elle se juge elle-même avec une impartialité remarquable; 4° *Endymion*, pastorale italienne dont la reine n'a composé elle-même que quelques strophes. L'authenticité de ses lettres, publiées en 1762, est mise en doute par les juges les plus compétents. — Sources : Les divers opuscules de Christine ont été reproduits dans les *Mémoires* édités par Archenholtz, 4 vol., Berlin, 1751-1760; Grauert, *Christine, reine de Suède et sa cour*, 2 vol., Bonn, 1837-1842; Woodhead, *Mémoires de Christine de Suède*, 2 vol., Londres, 1868; Geyer, *Histoire de Suède*, t. II, Hambourg et Gotha, 1834.

E. Strœhlin.

CHRISTOLOGIE. On comprend sous ce nom l'ensemble des doctrines touchant la personne de Jésus-Christ dans ses rapports avec Dieu et avec l'humanité, telles qu'elles sont contenues dans le Nouveau Testament et telles qu'elles ont été développées, dans le cours des siècles, au sein de l'Eglise chrétienne. Nous traiterons à l'article *Messie* ce qui tient à l'Ancien Testament et aux conceptions de la théologie juive; à l'article *Jésus*, ce qui se rapporte à la vie du Sauveur; à l'article *Rédemption*, ce qui concerne plus spécialement son œuvre.

I. Le Nouveau Testament. Il faut distinguer entre le témoignage que Jésus-Christ se rend à lui-même dans les trois premiers Evangiles, la doctrine christologique de saint Paul, celle de saint Jean et les indications éparses dans les autres écrits du Nouveau Testament. — 1. Les *Evangiles synoptiques*. Nous examinerons successivement les noms que Jésus-Christ a acceptés ou s'est donnés, et les attributs qu'il a revendiqués pour lui. Parmi ces noms, le plus populaire était à coup sûr celui de *Messie* (Χριστός, l'Oint), le roi théocratique promis et attendu par les Juifs. Le Sauveur accepte ce titre, lorsque ses disciples, la foule ou les pharisiens le lui donnent; mais il leur enjoint de ne point le répéter, de crainte des méprises possibles. A bien des égards d'ailleurs il en transforme et en spiritualise le sens. Le passage classique est Matth. XI, 1 ss., où Jésus nous montre comment il entendait être le

Messie. Le même caractère messianique est exprimé dans le nom de *Fils de Dieu* ou de *Fils* tout court (ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, υἱὸς Θεοῦ, υἱός), que Jésus n'emploie jamais en parlant de lui-même, mais que l'on trouve habituellement dans la bouche de son entourage. Dans l'Ancien Testament ce nom est appliqué au peuple théocratique (Ex. IV, 22; Deut. XXXII, 6; Es. LXIII, 16; Jérém. XXXI, 9-20; Osée XI, 1), à ses représentants choisis (Deut. XXXIX, 19; Es. I, 2-4; Mal. II, 10), et surtout au Messie (2 Sam. VII, 14; Ps. LXXXIX, 27; II, 7). Il implique l'idée d'une délégation particulière de la part de Dieu. C'est dans ce sens que Jean-Baptiste l'a entendu (Matth. III, 17 et parall.), que Pierre, au nom des disciples, l'a employé (Matth. XVI, 13-17), que les évangélistes le placent dans la bouche du grand-prêtre, procédant à l'interrogatoire de Jésus (Matth. XXVI, 63 et parall.), et même dans celle des démoniaques (Matth. VIII, 29) et de Satan (Matth. IV, 3). Dans tous ces passages le mot de Fils de Dieu est absolument et uniquement synonyme de celui de Messie. Le terme le plus fréquemment employé par Jésus, lorsqu'il veut parler de lui, est celui de *Fils de l'homme* (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Grammaticalement, il est synonyme d'homme. C'est dans ce sens qu'il se trouve dans Ezéchiel et dans les Psaumes (p. e. VIII, 5); bien que dans le livre de Daniel (VII, 13; cf. Apoc. I, 13; XIV, 14), il désigne le Messie, cette désignation n'était point devenue populaire. Il n'est pas absolument clair pourquoi Jésus a préféré ce nom à tout autre. Ce n'était certes pas uniquement pour affirmer la réalité de sa nature humaine contre les docètes (explication patristique), ni comme une périphrase orientale du pronom personnel (exégèse rationaliste), ni pour énoncer l'idée de son abaissement temporaire (Grotius) : c'est plutôt parce qu'en lui l'humanité a trouvé son type le plus parfait, parce qu'il a réalisé l'idée ou l'idéal même de l'homme (Herder, Reuss et la plupart des commentateurs modernes). Voici maintenant les attributs que Jésus a revendiqués pour lui : il se dit envoyé par Dieu dans un sens si éminent que celui qui le reçoit, reçoit Dieu lui-même (Matth. X, 40 et parall.). Seul il connaît le Père et seul le Père le connaît (Matth. XI, 27), ce qui implique une parenté intime et une communion absolue de pensée et de vie entre eux. Il sait par intuition ce qui est dans l'homme, sans posséder toutefois la toute-science (Marc XIII, 32); il a part à la toute-puissance de Dieu, dans le ciel et sur la terre (Matth. XXVIII, 18), notamment en ce qui concerne le pardon des péchés (Matth. IX, 4-7). Il oppose ses commandements à ceux de Moïse (Matth. V, 17 ss.), il est maître du sabbat (Matth. XII, 8), les anges lui sont soumis (Matth. XIII, 41), il sera élevé à la droite de Dieu (Matth. XXVI, 64 et parall.), participant pleinement à la gloire divine, faisant sentir aux siens sa présence (Matth. XVIII, 20; XXVIII, 20), leur envoyant la vertu d'en haut (Luc, XXIV, 49) qui les revêtira de sagesse et de force (Luc, XXI, 14 ss.; Matth. X, 19 ss., etc.). Eux-mêmes doivent venir à lui, l'aimer plus que tout au monde, tout quitter pour le suivre, souffrir la persécution et perdre la vie pour l'amour de lui, enseigner et baptiser en son nom. Il leur annonce qu'il reviendra sur les nuées du ciel (Matth. XXIV, 29 ss.) et qu'il jugera

tous les hommes (Matth. XXV, 31). Celui qui parle ainsi, sous peine d'être un imposteur ou un halluciné, c'est-à-dire sous peine de perdre la grandeur morale que l'on est convenu de lui attribuer, est évidemment plus qu'un simple homme. Toutefois les évangiles synoptiques, tout en relatant la naissance miraculeuse du Christ, ne parlent point de sa préexistence. — 2. L'apôtre *saint Paul*, dans ses épîtres, garde un silence absolu sur les événements de la vie de Jésus et sur son enseignement : ennemi de la tradition, il ne veut connaître le Christ que selon l'esprit (2 Cor. V, 16). Il ne parle que de sa passion et de sa résurrection, et il ne s'occupe de celui qu'il considère de préférence comme « l'homme céleste ou le « Messie glorifié » qu'en vue de l'œuvre qu'il a accomplie. S'il met d'habitude l'accent sur la nature divine du Christ, qui à en juger par certains passages (1 Tim. III, 16 : ἐφανερώθη ἐν σαρκι; Phil. II, 7, 8 : μορφη δούλου, ὁμοιώμα, σχήμα; cf. Rom. VIII, 3) semble n'avoir adopté ou emprunté la nature humaine que temporairement, Paul n'affirme pas moins la descendance de Jésus de la race de David, selon la chair (Rom. I, 3), sa naissance d'une femme (Gal. IV, 4, où la naissance surnaturelle est passée sous silence), son corps fait de chair (Col. I, 22 : σῶμα τῆς σαρκὸς), soumis aux mêmes infirmités (2 Cor. XIII, 4) et aux mêmes souffrances que le nôtre (2 Cor. I, 5; Phil. III, 10; Col. I, 24). Il l'appelle même simplement l' « homme » (1 Tim. II, 5; cf. I Cor. XV, 23, 42-49; Rom. V, 15-21), avec la désignation de δεύτερος ou de ἔσχατος, se complaisant dans le parallélisme, fécond en applications ingénieuses, entre le premier Adam, terrestre, charnel, pécheur, doué d'une ψυχη ζωσα, et engendrant la mort, et le second Adam, céleste, spirituel, doué d'un πνεῦμα ζωοποιοῦν et engendrant la vie. Le Christ est, en conséquence, le premier-né de beaucoup de frères (Rom. VIII, 29); nous devons reproduire son image et grandir jusqu'à sa taille (Eph. IV, 13; Rom. VIII, 10; 2 Cor. XIII, 5). Paul insiste sur l'idée que Jésus, homme, est resté étranger au péché (2 Cor. V, 21; Rom. V, 18; Phil. II, 6) et qu'il a été pleinement obéissant (Phil. II, 8). C'est dans cette spiritualité plus haute que consiste sans doute, aux yeux de Paul, l'essence de la nature divine du Christ, puisque l'apôtre, pour la désigner, se sert de préférence des termes πνεῦματικος. πνεῦμα ἁγιωσυνης, πνεῦμα ζωοποιοῦν, ou simplement το πνεῦμα (2 Cor. III, 17). Comme tel, le Christ agit dans les chrétiens ; il est le principe de leur vie, leur sauveur, leur libérateur, leur rédempteur. Puisqu'en lui l'humanité a trouvé un commencement nouveau, son origine ne peut-être que céleste. Paul l'appelle le κυριος ἐξ οὐρανου ou le ἐπουράνιος (1 Cor. XV, 48), l'image de Dieu (2 Cor. IV, 4 : εἰκων), son miroir. La plénitude (πλήρωμα) de la divinité a habité en lui corporellement (c'est-à-dire réellement, σωματικῶς, Col. II, 9). Le plus souvent Paul le désigne sous le nom de Fils de Dieu (υἱός τοῦ Θεοῦ); mais il n'hésite pas à lui attribuer la forme même de Dieu (Phil. II, 6 : ἐν μορφῃ Θεοῦ) et à proclamer son égalité avec lui. A ce titre il a droit à l'adoration de la créature (Rom. X, 12; 1 Cor. I, 2; 2 Cor. XII, 8). Dans le passage le plus saillant, Col. I, 15-17, Paul, s'inspirant des idées de la théologie alexandrine, s'arrête à l'idée d'une hypostase ou d'une

manifestation personnelle distincte de l'essence de Dieu ; cette hypostase elle-même est la source et la cause des révélations subséquentes, notamment de la création. Le Christ pour lui est l'image du Dieu invisible, la révélation primitive de la divinité sortant de sa sphère purement abstraite, où elle est inaccessible à l'intelligence et séparée de la matière, pour devenir concrète et visible. Comme tel, il est le créateur et le conservateur du monde (1 Cor. X, 4), le κυριὸς δι' οὗ τὰ πάντα (1 Cor. VIII, 6), et il serait difficile de lui refuser, dans la pensée de l'apôtre, la préexistence personnelle, bien qu'elle ne soit pas positivement et en termes explicites enseignée. Les deux passages dans lesquels Paul appelle le Christ Θεὸς reposent, le premier, sur une erreur de ponctuation du texte reçu (Rom. IX, 5 : ὁ Χριστὸς, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων [;] Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας), le second, sur une interpolation (1 Tim. III, 16 : les plus anciens mss. portent ὅς, et non Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκι). De plus, divers passages s'opposent à faire enseigner à Paul la divinité de Jésus-Christ au sens absolu et métaphysique. Ainsi il l'appelle le πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ce qui implique son homogénéité avec la série des individus qui le suivent. Tout au moins, s'il y a égalité d'essence, y a-t-il inégalité de rapport, c'est-à-dire subordination, laquelle se trouve d'ailleurs impliquée dans le terme de υἱος et dans celui de ὑπήκοος. Cette subordination n'est pas seulement transitoire, limitée à l'existence terrestre, comme on pourrait le croire, mais définitive (1 Cor. XV, 28). Il y a plus. Si l'apparition de Jésus-Christ sur la terre est considérée comme un abaissement, une privation, un dépouillement (κένωσις, ταπείνωσις, Phil. II, 6, 7 ; πτωχεῦειν, 2 Cor. VIII, 9), il s'est acquis, par son abaissement même, un degré supérieur de dignité, un rang, une gloire qu'il n'avait pas précédemment (Phil. II, 6 ss. ; Eph. I, 20 ss.), ce qui exclut encore l'absolue divinité. On peut conclure de ce qui précède que la christologie de Paul ne se présente pas sous la forme d'un système achevé. Elle peut se résumer ainsi : le Christ, l'*alter ego* de Dieu, en se faisant homme et en devenant le chef de l'humanité qu'il a rachetée, s'est acquis une gloire éternelle. — 3. L'*Evangile selon saint Jean* emprunte à la gnose alexandrine sa doctrine du Logos. Il débute par la généalogie divine du Sauveur. Le Logos est le principe de la révélation essentielle de Dieu, le résumé de toutes les forces divines. Il a, dans la pensée de l'écrivain sacré, une existence propre, consciente et personnelle. Distinct de Dieu, mais non séparé de lui, participant à son essence, le Verbe incréé est le créateur du monde, comblant l'abîme qui existe entre la divinité transcendante et le monde matériel et communiquant à l'humanité les perfections qu'il possède à l'égal de Dieu (I, 1-4). Les discours que Jean met dans la bouche du Christ viennent corroborer les affirmations du prologue. Jésus est appelé le υἱος (III, 36 ; V, 19 ; VIII, 35), le υἱὸς Θεοῦ (X, 36), le μονογενης, l'unique en son genre (I, 14, 18 ; III, 16, 18). Il est un avec le Père (X, 30 ; XVII, 21, 22 ; XVI, 15). Il a préexisté au monde (III, 13 ; VI, 62 ; VIII, 38 ; XVII, 5), bien que cette préexistence n'implique pas l'éternité (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, I, 1 ; cf. Gen. I, 1, et ὁ ἀπ' ἀρχης, 1 Jean I, 1 ; I, 13, 14). Le mot de Fils exclut d'ailleurs la coéternité avec le Père ;

l'activité du Père est antérieure à celle du Fils et indépendante d'elle (V, 10; cf. 17). Le nom de Θεός est donné au Père à l'exclusion du Fils (III, 34; XVII, 3), dont la subordination est enseignée avec une clarté qui ne laisse rien à désirer (V, 19 ss.; VI, 38, 57; VIII, 28, 29; XII, 49, 50; XIII, 3; XIV, 28, etc.). L'évangile de saint Jean ne s'explique ni sur le moment précis de l'incarnation ni sur le mode de l'union des deux natures, qui d'ailleurs ne sont pas distinguées en Christ. Les formules employées sont tout à fait générales (ὁ λογος σὰρξ ἐγένετο, I, 14; ἐν σαρκὶ ἠλθεν, 1 Jean IV, 2). En tous les cas l'idée d'un abaissement n'est pas formellement exprimée. Le Verbe garde la conscience de sa préexistence divine (VIII, 14); il est en possession ici-bas de la plénitude de sa gloire (I, 14) et de la connaissance de Dieu (III, 11; VIII, 38; X, 15). Il lit au fond des cœurs (II, 24); il est sans péché (III, 3-7; VII, 18; VIII, 46). Il souffre pourtant, son âme est émue (XII, 27), il meurt; mais ses souffrances augmentent sa gloire et sa mort est appelée une élévation (III, 14; VIII, 28; XII, 32). L'expression de *Fils de l'homme*, si familière aux synoptiques, ne se rencontre que rarement dans le quatrième évangile (I, 52; III, 13; VI, 27; VIII, 28; XII, 23; XIII, 31). — 4. Dans l'*Epître aux Hébreux*, le Christ est considéré surtout comme le révélateur. Il est déclaré supérieur à Moïse (III, 2) et aux anges qui sont obligés de se prosterner devant lui (I, 7); il est assis à la droite de la majesté divine (I, 3, 13; VIII, 1); il est appelé Dieu dans la bouche même de Dieu (I, 8), mais plus souvent Fils de Dieu (IV, 14; VI, 6) ou simplement Fils (I, 6; V, 8), reflet de la perfection divine (ἀπαύγασμα τῆς δόξης), empreinte de l'essence de Dieu (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως, I, 3). L'écrivain veut évidemment attester la nature divine du Christ, avec toutes les ressources que lui fournit le langage humain, sans toutefois détruire le principe du monothéisme. Par lui Dieu a créé le monde (I, 2; cf. XI, 3) et le soutient (I, 3). Il est aussi appelé πρωτότοκος (I, 6). Sa nature humaine est affirmée avec la même énergie (II, 6, 14), bien que l'auteur s'oublie une fois jusqu'à se servir d'expressions comme celles d'ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος (VII, 3). Sa vie est présentée comme un abaissement temporaire (II, 7). Il a échangé la félicité et la gloire contre la douleur, les cris, les larmes, les faiblesses, les tentations, la croix (IV, 15; V, 7; XII, 2). S'il a été couronné de gloire et d'honneur, c'est à cause de ses souffrances (II, 9); s'il a été sacré d'une huile de joie, c'est à cause de son obéissance (I, 9); s'il a souffert, c'est à cause de la joie qui lui a été offerte (XII, 2). — 5. Dans l'*Apocalypse*, Jésus-Christ est appelé le rejeton de David (V, 5; XXII, 10. cf. Es. XI, 1), le lion de Juda (V, 5, cf. Gen. XLIX, 9), le saint, le véridique, le fidèle (I, 5; III, 7; XIX, 11), le premier et le dernier, l'A et l'Ω (I, 11, 17; II, 8; XXII, 13). Il possède les sept attributs ou perfections de Dieu (I, 5; cf. III, 1; V, 6), qui n'en est pas moins appelé son Père (I, 6; II, 27; III, 5; IV, 1). Il porte un nom nouveau qui sera écrit aussi sur le front des fidèles (II, 17); ce nom est celui du Père (III, 12; XIV, 1). Il est appelé aussi ὁ λογος τοῦ Θεοῦ (XIX, 13) et ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ (III, 14). — 6. L'*Epître de Jacques*, qui contient à elle seule plus de réminiscences des discours

de Jésus que tous les autres écrits du Nouveau Testament pris ensemble, ne prononce que deux fois son nom, en l'accompagnant de l'épithète de κυρίος (I, 1; II, 1). — 7. *Pierre*, dans la première *Epître*, comme aussi dans les discours que nous rapportent de lui les *Actes des apôtres*, voit surtout dans le Christ celui qui a accompli les prophéties. Il a reçu cette mission dès avant la création du monde (I, 20; cf. Act. III, 20); le πνεῦμα Χριστοῦ était dans les prophètes, leur faisant connaître à l'avance ses souffrances et la gloire dont elles seraient suivies (I, 11), ce qui n'implique pas l'idée d'une préexistence personnelle. Pierre distingue en Christ la σαρξ et le πνεῦμα (III, 18). Ce dernier est doué de la faculté de ζωοποιηθῆναι (cf. Act. III, 15; V, 31); il a été oint par Dieu de Saint-Esprit et de puissance (Act. X, 38; IV, 27); il a été sans péché, comme l'agneau sans défaut et sans tache (I, 19; cf. Es. LIII, 7; II, 22). Pierre connaît aussi deux états du Christ, celui de l'humiliation et celui de l'exaltation, mais il n'en parle que pour y rattacher les encouragements et les espérances qui en découlent pour nous. — Telle est la doctrine biblique sur la personne du Christ, très-précise dans l'affirmation du principe divin qui, d'une manière surnaturelle, est apparu en lui; vague, indécise et flottante, au contraire, alors qu'il s'agit de déterminer les rapports qu'il a eus avec le Père avant son existence terrestre.

II. Le second et le troisième siècle. La christologie ne tarda pas à se développer sous la pression d'un double besoin: celui d'éclaircir le rapport qui existait entre la nature humaine et la nature divine du Christ et celui d'écarter le danger d'un retour au judaïsme ou au paganisme que créaient à l'Eglise l'hérésie des ébionites d'une part, les sectes gnostiques de l'autre. Les Pères apostoliques, obéissant à une tendance plutôt pratique que spéculative, ne s'occupèrent guère du problème christologique, pas plus que les apologistes que le soin de répondre aux adversaires du christianisme absorbait tout entier. Quant aux docteurs catholiques, ils n'abordèrent le sujet que d'une manière occasionnelle, dans un esprit ou plus réaliste (Irénée, Tertullien, Cyprien) ou plus idéaliste (Clément, Origène). C'est au moyen d'images plus ou moins heureuses que les uns et les autres cherchent à lever les difficultés ou les contradictions que soulève le problème. Les tâtonnements auxquels ils se livrent sont fort instructifs et démontrent jusqu'à l'évidence qu'à la fin du troisième siècle encore l'Eglise n'avait arrêté sur la personne du Christ aucune doctrine précise, logique et fixée dans ses moindres détails. — 1. Les doxologies, la formule du baptême, le choix du dimanche pour remplacer le sabbat, les fêtes, les mœurs, les premiers rudiments de l'art nouveau attestent à l'envi le rang éminent que la personne de Jésus-Christ occupait dans la vie religieuse et dans le culte des chrétiens. *Carmen Christo quasi Deo dicere*, écrit Pline à Trajan (*Ep.*, X, 97). « Déjà sa sagesse humaine, dit Justin, suffirait à lui mériter l'attribut de fils de Dieu, même s'il n'était qu'un simple homme, mais il est plus que cela » (*Apol.*, I, 14). « Jésus-Christ, dit Origène, est la fleur et la couronne de l'humanité; il a mis le monde plus en mouvement que Thémistocle,

Pythagore, Platon, que n'importe quel sage, prince ou conquérant; il réunit tous les avantages humains, tandis que d'autres n'en ont que quelques-uns. Il est le miracle du monde » (*Contra Cels.*, I, 29). Irénée considère surtout le Christ comme le nouvel Adam ; il représente l'homme pur à travers tous les degrés de la vie humaine pour donner à chacun un exemple de piété : *Jesus Christus dominus noster, propter immensam suam dilectionem factum est quod sumus nos, uti nos perficeret esse, quod est ipse* (*Præf.*). — 2. Quant aux rapports du Fils avec le Père, Barnabas cite le pluriel de majesté employé dans divers passages de la Genèse (I, 26 ; III, 22, etc.) pour prouver que le Père s'entretenait avec le Fils avant son incarnation. Il se sert du reste habituellement du terme de κυριός. Justin, pour établir la relation du Logos avec le Père, emploie les expressions de προπηδᾶν, προέρχεσθαι ἀπο τοῦ πατρός, γεννᾶσθαι, προφερειν, προβάλλεσθαι, γεννᾶν, κτίζειν. Il est distinct de Dieu par le nombre, non par la volonté : ἕτερος του Θεοῦ ἀριθμω. ἀλλα οὔ γνωμη (*Dial. c. Tryph.*, c. 56). La flamme s'allume à la flamme sans que celle-ci perde quelque chose de son intensité. La parole humaine est proférée sans que celui qui parle voie son essence s'amoindrir. Tout le genre humain d'ailleurs participe du λογος σπερματικος, répandu comme une semence même parmi les païens. D'après Tatien, le Logos existe (ὑπέστησε) à l'état immanent dans le Père ; il sauta (προπηδᾶ), d'après sa volonté, hors de lui et devint ainsi le ἔργον πρωτότοκον, la ἀρχή τοῦ κοσμοῦ (*Contra Græc.*, c. 5). C'est Théophile qui forgea les deux expressions barbares de λογος ἐνδιάθετος et de λογος προφορικός. Il se distingue par la crudité de ses images : « Dieu avait le Logos dans ses entrailles et il l'en a tiré avant la création du monde » (*Ad Autol.*, II, 10). Irénée considère les recherches métaphysiques comme oiseuses. La croyance au Fils repose sur la tradition : « *Si quis itaque nobis dixerit : Quomodo ergo filius prolatus a patre est? dicimus ei : Quia prolationem istam sive generationem sive nuncupationem sive adapertionem, aut quolibet quis nomine vocaverit generationem ejus inenarrabilem existentem, nemo novit, non Valentinus, non Marcion, neque Saturninus, neque Basilides, neque Angeli, neque Archangeli, neque Principes, neque Potestates nisi solus qui generavit, Pater, et qui natus est, Filius* » (*Adv. hær.*, II, 28). Il continue ainsi : « Qui racontera sa naissance? dit Esaïe (LIII, 8). Les hommes qui ont la témérité de le faire, en appliquant à Dieu des comparaisons humaines, sont des insensés. Le Fils de Dieu n'a pas eu honte de déclarer qu'il ne connaissait pas le jour du jugement ; de même personne ne connaît le mode de sa naissance que le Père et le Fils. On dirait, à entendre plusieurs, qu'ils ont exercé les fonctions de sage-femme lors de la naissance du Fils » (*Ibid*). Tertullien combat avec une grande vigueur de raisonnement l'idée de l'éternité du Fils : « *Fuit tempus cum et Filius non fuit... Ante omnia enim Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem, quia nihil aliud extrinsecus præter illum. Ceterum ne tunc quidem solus : habebat enim secum quam habebat in semetipso, rationem suam* » (*Adv. Prax.*, c. 2). Le Fils a été *secundum a Deo constitutum;* il est une *portion* du Père. Emanant de lui avant la création du monde, il s'est cons-

titué en une personne indépendante : *Pater tota substantia est, Filius vero derivatio totius et portio* (*ibid.*, c. 9). Tertullien se sert indistinctement des termes de *proferre, prolatione generare, prodere, procedere.* C'est chez lui que nous voyons apparaître pour la première fois le mot de *Trinité : Nam et ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus* (*De pudic.*, c. 21). On remarquera, en passant, que c'est le Saint-Esprit qui, selon lui, est le principe constitutif de la Trinité. Le mot τριας se rencontre déjà chez Théophile : Αἱ τρεῖς ἡμέραι τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ. Τετάρτῳ δὲ τύπῳ ἐστὶν ἄνθρωπος ὁ προσδεὴς τοῦ φωτός. Ἵνα ᾖ Θεὸς, λογός, σοφία, ἄνθρωπος (*Ad Aut.*, II, 15). Pour en revenir à Tertullien, il a bien soin de nous dire que la divinité du Christ ne trouble pas la *monarchia Dei.* Il n'y a pas deux dieux. Quand il est question du Christ seul, on peut l'appeler Dieu ; quand il est nommé avec Dieu, il convient de lui donner le nom de Seigneur. Le rayon peut être appelé soleil, etc. La Trinité n'existe pas dans l'être éternel et infini de Dieu. Elle a suivi le dessein de Dieu de créer le monde. C'est la création qui a provoqué l'unité à se déployer en trinité : *Œconomia unitatem in trinitatem disponit.* D'ailleurs Tertullien enseigne formellement la subordination du Fils : *Tres autem non statu, sed gradu, non substantia sed forma, nec potestate sed specie : unius autem substantiæ et unius status et unius potestatis quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formæ et species deputantur* (*Adv. Prax.*, c. 2). Lactance dépasse de beaucoup les autres Pères latins en réalisme. Il compare le Fils à la parole, les autres anges de Dieu au souffle de Dieu ; de même que le souffle vient du nez, de même les anges sont émanés silencieusement de Dieu, non pour enseigner, mais pour servir. Comme la parole sort de la bouche, ainsi le Fils sort de Dieu avec une voix articulée et retentissante, comme devant être le docteur des hommes. Lactance aussi proteste énergiquement contre le dithéisme : *Cum dicimus Deum Patrem et Deum Filium, non diversum dicimus, nec utrumque secernimus : quod nec Pater a Filio potest, nec Filius a Patre secerni, si quidem nec Pater sine Filio potest nuncupari, nec Filius potest sine Patre generari. Cum igitur et Pater Filium faciat et Filius Patrem, una utrique mens, unus spiritus, una substantia est* (*Instit. div.*, IV). — D'après Clément d'Alexandrie, dont les écrits se distinguent par leur chaleur religieuse plutôt que par leur précision dogmatique, le Logos est l'être le plus parfait, le plus saint, le plus royal, le plus rapproché du souverain. Il a créé le monde et l'homme, donné la loi, inspiré les prophètes, provoqué les théophanies : πάντα ὁ λόγος καὶ ποιεῖ, καὶ διδάσκει, καὶ παιδαγωγεῖ ; ὁ τοῦ κόσμου καὶ ἀνθρώπου δημιουργὸς (*Pædag.*, III, 12). Il est le πρόσωπον, la face de Dieu, la sagesse, la bonté, la puissance visible de Dieu. Il est plus élevé en rang que l'homme et que l'ange, mais il est subordonné au Père. Il est conçu avant la création. Clément rejette l'image du λόγος προφορικός. Il l'appelle un κτίσμα, une création, et, en parlant de lui, emploie couramment l'expression de γεννᾶν. Néanmoins l'adoration lui est due (voy. l'hymne qui termine le *Pédagogue*). Origène combat avec force

l'idée de l'émanation du Logos de Dieu. Il insiste sur l'acte de la volonté créatrice. Dieu n'ayant pas une nature corporelle, Origène rejette le terme de προβαλλεῖν et l'image matérielle de la conception, comme aussi celle de la parole, du rayon, etc. Le Logos n'est pas seulement la parole de Dieu, mais une hypostase surnaturelle et vivante, la totalité des idées divines, la sagesse de Dieu personnifiée. Il n'a pas été fait de la substance, mais selon la substance de Dieu (οὐσία οὐσιῶν, ἰδέαν ἰδεῶν, γεννᾶν, ποιεῖν, κτίζειν) : « *Nemo putet, nos insubstantivum dicere, cum Filium Dei sapientiam nominamus* » (*De princ.*, I, 2. 2). De même qu'une maison ou un vaisseau sont construits d'après l'idée de l'architecte, de même Dieu a créé le monde d'après les idées inhérentes à la sagesse (*Homil.* XXXII, *in Joh.*). Origène insiste sur l'éternité de cette hypostase. Il n'y a pas chez Dieu, comme chez nous, succession entre la cause et l'effet ; il n'a pas commencé d'être Père ; il a toujours eu tout l'éclat de sa majesté. Dieu n'était jamais sans la sagesse (le Fils), car il faudrait prétendre que Dieu n'a pas pu ou voulu engendrer, ce qui est irrationnel et impie. Tout en insistant sur la surbordination du Fils, qu'il appelle Θεός et non ὁ Θεός, et en relevant les passages tels que « Dieu seul est bon » (Matth. XIX, 17) et « le Père est plus grand que moi » (Jean XIV, 28), Origène se sert parfois du terme bizarre de δεύτερος Θεός La domination du Père s'étend sur le monde entier, celle du Fils sur les êtres intelligents, celle du Saint-Esprit sur les saints. Il rejette la prière adressée au Fils, car étant une hypostase distincte de Dieu, il faudrait prier ou le Fils, ou le Père seulement, ou les deux à la fois ; mais prier le Fils sans le Père est très-maladroit (ἀτοπώτατον), prier les deux ne va pas, parce qu'il faudrait demander au pluriel, ce qui est contraire à l'Ecriture et à la conception monothéiste (*De Orat.*, c. 15). L'école d'Origène, fidèle aux enseignements du maître, s'éleva avec force contre Sabellius, qui professait le *modalisme*, opposant à la trinité de personnes une trinité purement subjective ou économique, c'est-à-dire une triplicité d'attributions et de fonctions. D'après Epiphane (*Hær.*, 62), Sabellius enseignait qu'il y avait ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ἐνέργειαι (ὀνομασίαι, ὀνόματα), en invoquant soit l'analogie de l'homme (corps, âme, esprit), soit celle du soleil (lumière, chaleur, rondeur). Dieu est appelé Père comme législateur, Fils comme rédempteur, Saint-Esprit comme ayant inspiré les apôtres. Ce fut surtout Denys d'Alexandrie qui se distingua dans cette lutte contre le modalisme, exagérant les idées d'Origène et se voyant même amené à rétracter certaines expressions risquées dont il s'était servi, comme celles du vigneron et de la vigne, du constructeur et du vaisseau. Denys poussa l'idée de la subordination jusqu'à abandonner celle de la conception éternelle : le Fils est un ποίημα du Père. Il y avait un temps où il n'existait pas : οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ Θεὸς πατήρ, οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱός (Athan., p. 253). Il est étranger à la substance du Père : ξενός κατ' οὐσία τοῦ πατρος. Denys ne trouve le mot de ὁμοούσιος ni dans la Bible, ni dans la langue ecclésiastique, et ne consent à l'employer que pour distinguer le Christ des autres créatures. La doctrine origénienne de l'hypostase et de la subordination du Fils triompha du sabellia-

nisme, en attendant de se voir vaincue à son tour par l'arianisme : car la distinction rigoureuse des hypostases (personnes), que nécessitait l'idée de la subordination, donna à la christologie orthodoxe l'apparence du trithéisme qu'il était de toute nécessité d'écarter en face des monarchiens ou représentants du monothéisme rigide. — 3. Des divergences non moins grandes existaient sur l'incarnation et l'union des deux natures en Christ. Tandis que les uns, comme les montanistes, rapprochaient et mêlaient le domaine de la nature et du surnaturel jusqu'à les confondre, les autres, comme les monarchiens, les séparaient et les isolaient jusqu'à nier la présence de tout élément divin en Jésus. A l'encontre de ces hérétiques, tous les docteurs de l'Eglise affirment la naissance surnaturelle de Jésus. Irénée enseigne qu'il est né d'une vierge. Origène n'hésite pas à citer à l'appui des récits des Evangiles l'analogie des mythes païens, de Platon que l'on disait fils d'Apollon et d'Amphytione. Ils combattent l'idée de Cérinthe et de Basilidès que le Logos ne s'est uni à Jésus qu'au baptême, celle de Marcion qu'il est venu comme un *Deus ex machina*, celle de Valentin qu'il a passé par Marie en se servant d'elle comme d'un canal. Ils sont d'accord pour affirmer, d'après Jean I, 14 (ὁ λογος σαρξ ἐγένετο), l'union de l'élément humain et de l'élément divin en Christ ; mais dès qu'il s'agit d'en déterminer le mode, et même la part et le rôle de chacun des deux éléments, le désaccord commence. Jésus-Christ a-t-il eu une âme humaine? La plupart des auteurs ne parlent que d'un corps uni au Logos et invoquent l'analogie des apparitions des dieux et des anges. Justin prétend que chez le Christ le νοῦς a été remplacé par le λόγος. Irénée lui accorde une âme : « Il a donné son âme pour nos âmes et sa chair pour notre chair » (III, 22, 1). C'est aussi l'avis de Tertullien : « *Qui homo voluerit incidere, animam quoque humanæ conditionis ostenderit, non faciens eam carneam, sed induens eam carne* » (*De carne Christi*, c. 11-13). Clément d'Alexandrie ne distingue pas d'une manière aussi stricte entre l'humain et le divin en Christ. D'après lui, le corps de Jésus n'a pas été soumis aux accidents et aux influences du monde extérieur ; il n'a mangé et bu que très-modérément (*Strom.*, VII, 17). Clément parle même d'une simple accomodation à la nature humaine (*Id.*, VI, 9). Il serait ridicule (γέλως) de penser autrement. Son corps ne s'est pas soutenu par le manger et le boire, mais par une vertu sainte. Sa passion n'a été qu'apparente ; son corps n'a pas souffert (*Pædag.*, I, 5). Le Christ a voilé sa divinité pendant son incarnation. Jésus a été laid (Es. LIII), car il ne devait pas représenter la beauté du corps, mais celle de l'âme, et la *vraie* beauté du corps, celle de l'immortalité (*Id.*, III, 1). Origène attribue au corps du Christ la vertu de paraître aux uns sous telle forme, aux autres sous telle autre, et il cite à l'appui le miracle de la transfiguration. Le Logos s'est uni avec une âme humaine. Cette âme, depuis la création, est restée indissolublement unie à lui par l'effet d'une sainte et pure volonté ; par là elle a rendu possible son union avec un corps humain (*Contra Cels.*, I, 32 ; *De princ.*, II, 6). La traduction latine des œuvres d'Origène renferme l'expression de *Deus homo* (*Homel. in Ezech.*, III, 3). Le terme

grec correspondant θεάνθρωπος se rencontre pour la première fois chez Chrysostôme ; pourtant d'autres passages d'Origène expriment la même idée (*Contra Cels.*, III, 29 ; VII, 17).

III. Les Pères de l'Eglise. La lutte contre le paganisme, cet ennemi commun des chrétiens, a cessé ; de même celle contre le judaïsme. Assurée d'être obéie, puisqu'elle participe au pouvoir, la hiérarchie pousse à la fixation du dogme par l'intervention des conciles et la rédaction des symboles œcuméniques. Il en résulte que les luttes christologiques, au sein de l'Eglise, sont bien plus vives que dans la période précédente, la victoire est balancée davantage, et l'orthodoxie ne triomphe qu'avec le secours du bras séculier. La liberté dont usaient les grands docteurs du second et du troisième siècle a disparu ; leurs opinions, celles d'Origène entre autres, sont rétrospectivement condamnées. Alexandrie n'est plus le foyer lumineux de la théologie idéaliste ; le dogmatisme égyptien enseigne un réalisme passablement grossier, qui convient à l'ignorance et à la rudesse de ses moines. L'école d'Antioche cultive, il est vrai, une théologie plus libre, et oppose la sévérité de l'interprétation grammaticale à l'arbitraire de la méthode allégorique. Quant à l'Occident, il assiste, passif et presque indifférent, à ces joûtes christologiques : il penche vers les solutions réalistes, en réservant son intérêt pour des questions d'un ordre moins spéculatif. — 1. La querelle *arienne* ouvre cette période. Arius enseigne que le Fils est le produit non de la substance, mais de la volonté du Père. Il a été créé de rien : ἐξ οὐκ ὄντων, avant le temps et avant les autres créatures dont il se distingue, en ce qu'il a été directement produit par Dieu d'une manière particulière (κτίσμα ἐστι καὶ ποίημα), tandis qu'elles-mêmes ont été produites par le Fils. Le Fils a donc eu un commencement (οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱός) : sans cela il serait incréé, inconçu, et il faudrait admettre deux êtres incréés, inconçus, ce qui est une absurdité. Le Fils, bien qu'infiniment élevé au-dessus de toutes les créatures, est infiniment inférieur au Père. Il n'est pas, de sa nature, immuable ; il est immuablement bon par sa volonté. Et c'est parce que le Père a prévu cela, qu'il l'a élevé au rang d'un Dieu (ἐθεοποιήθη), (Athan., *Contra Arianos*, *orat.* I, § 9 ; cf. *Arii epist. ad Euseb.*). Cette doctrine choquait la plupart des chrétiens, habitués à se représenter le Fils comme une émanation de l'essence divine. Et puis, qu'est-ce qu'un Dieu créé dans le temps, sinon un recul vers le paganisme qui admet l'existence de plusieurs dieux différents de rang et de puissance ? Le premier adversaire d'Arius, Alexandre, évêque d'Alexandrie, enseigna que le Fils est conçu de l'essence du Père, non point d'une manière corporelle, mais d'une manière « incompréhensible », participant par sa nature de la divinité du Père et éternel comme lui, médiateur entre Dieu et les créatures, organe du Créateur pour agir sur le monde fini. C'est dans ce sens aussi que se prononça le concile de Nicée (325), en proclamant le Fils de Dieu ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, Θεὸς ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, ὁμοούσιος τῷ πατρί. Il laissa indécise la question si c'est par la volonté de Dieu ou par suite d'une nécessité de nature que le Fils a été conçu, s'il est égal ou infé-

rieur au Père en dignité et en puissance ; de même il ne se préoccupa pas encore d'une unité numérique des personnes divines, car dans le symbole le ἕνα θεὸν est rapporté expressément au Père et distingué de ἕνα κύριον. Le symbole de Nicée trouva beaucoup d'adversaires en Orient, à cause du ὁμοούσιος que l'on jugea entaché de sabellianisme. Trois partis se formèrent : 1° celui des semi-ariens, qui enseignaient que le Fils était conçu du Père, non pas égal mais semblable, ὁμοιούσιος, c'est-à-dire ὅμοιος κατ' οὐσίαν ; Athanase veut qu'on les ménage, bien que le terme dont ils se servent soit impropre, car beaucoup de choses se ressemblent sans être issues l'une de l'autre, par exemple l'argent et l'étain, le loup et le chien ; 2° les ariens purs, qui affirmaient que le Fils est semblable au Père κατ' ἐνεργειαν, selon la volonté, l'activité, mais ἀνόμοιος quant à l'essence ; 3° les nicéens (Athanase, Hilaire, Basile, les deux Grégoire), qui soutenaient que le Fils, étant de même essence que le Père, doit partager tous ses attributs et lui être égal en dignité et en puissance. Entre plusieurs personnes divines, il n'en est point de plus ou de moins grandes, car les moins grandes ne seraient plus divines. La conception du Fils n'est pas le résultat d'un acte de volonté du Père, mais de la nécessité : le Père n'a pu exister sans le Fils, comme la lumière n'existe pas sans son éclat. Ajoutons toutefois que même dans la doctrine nicéenne toute trace de subordination n'a pas disparu. Athanase dit formellement que le Père seul est invisible et rapporte au Fils les théophanies de l'Ancien Testament ; Hilaire définit le Père *jubentem Deum*, et le Fils *facientem Deum*. Des divergences se produisirent aussi parmi les nicéens au sujet du mot ὑπόστασις. Arius ayant adopté ce terme mis en vogue par Origène, en insistant sur l'inégalité des degrés qu'il implique, ses adversaires égyptiens le remplacèrent par celui de πρόσωπον, employé par Sabellius, que les Occidentaux traduisaient par *persona*. L'Eglise grecque toutefois, sous l'impulsion de Basile, maintint la doctrine des trois hypostases. Une grande incertitude régnait encore en ce qui concerne le Saint-Esprit. Les uns le regardent comme une force, une ἐνεργέια, d'autres comme une créature, d'autres comme Dieu, d'autres ne se prononcent pas, par respect pour l'Ecriture. Hilaire dit qu'en ce qui touche le Saint-Esprit on ne peut rien déterminer, si ce n'est qu'il procède du Père par le Fils. Ces scrupules ne tardèrent pas à céder devant l'impérieuse logique qui réclamait l'homoousie pour le Saint-Esprit aussi. Ses défenseurs n'invoquèrent pas d'autre texte à l'appui de leur doctrine que la formule du baptême, et le deuxième concile œcuménique de Constantinople, sans chercher une définition plus précise, déclara que le Saint-Esprit était τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐπορευομενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον. Ce fut saint Augustin, dans son traité *De Trinitate*, lib. V, XV, qui compléta la doctrine de la Trinité. Il exclut toute idée de subordination ou de degrés dans la dignité et dans la puissance de l'Etre divin unique, et, le premier, enseigna la *unitas numerica* des trois personnes. Athanase et Hilaire rapportaient encore la proposition qu'il n'y a qu'un seul Dieu, expressément au Père ; Augustin la rapporte à la Trinité, un seul Dieu en trois personnes.

Selon les premiers, le Père agissait par l'intermédiaire du Fils; selon Augustin, c'est Dieu, dans les trois personnes, qui agit sur le monde, tellement, que l'on ne peut pas distinguer l'activité propre de chacune d'elles. Les Orientaux enseignaient que le Saint-Esprit procède du Père; les Occidentaux, au contraire, le firent procéder du Père et du Fils, et, au synode de Tolède (589), inscrivirent dans le second symbole œcuménique les mots : *e Patre Filioque procedentem.* La doctrine complète de la Trinité est développée et proclamée œcuménique dans le symbole dit d'Athanase (sixième siècle), presque textuellement extrait des écrits de saint Augustin, dont il aurait dû logiquement porter le nom. — 2. En ce qui concerne l'incarnation du Christ et l'union des deux natures, les ariens enseignaient que Jésus-Christ n'avait pas eu d'âme humaine, que le Logos s'était directement uni à un corps humain; quelques-uns se représentaient même cette union comme une absorption de l'élément humain par l'élément divin, comme le serait une chopine de lait versée dans la mer. Toutes les passions ou infirmités constatées dans la personne de Jésus-Christ (l'indignation, la souffrance, l'ignorance) furent attribuées au Logos et servirent à prouver son infériorité à l'égard du Père. Apollinaire, évêque de Laodicée, pour établir que le Logos en Jésus avait pris la place du νοῦς, en appelait à des passages tels que Jean I, 14 où il est dit : ὁ λόγος σὰρξ et non ψυχὴ ἐγένετο; 1 Cor. XV, 47 : ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ; Phil. II, 7 : ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος. Cette doctrine fut condamnée comme anéantissant la véritable humanité du Christ, mais les affirmations concernant l'union des deux natures restèrent encore vagues et flottantes. Les deux Grégoire soutiennent que c'est dans l'âme rationnelle du Christ que s'est faite la rencontre et la fusion des deux natures, de même que la présence du soleil fait pâlir les étoiles sans les supprimer et qu'une goutte de vinaigre versée dans la mer perd son essence sans se perdre elle-même. Dans son traité *De incarnatione Verbi*, Athanase enseigne que le Christ est Dieu selon l'esprit, homme selon la chair, qu'il n'y a pas en lui deux natures dont l'une a droit et dont l'autre n'a pas droit à l'adoration, qu'une seule nature est devenue chair et doit être adorée avec la chair. Son humanité n'est que l'organe du Logos, auquel toute l'activité et même les souffrances doivent être rapportées. L'humanité, dans le Christ, n'ayant plus, après son union avec la divinité, aucune activité propre, Marie peut raisonnablement être appelée Θεοτόκος. A Antioche, l'opposition contre la doctrine d'Apollinaire fut beaucoup plus tranchée qu'en Egypte. L'étude grammaticale de la Bible contraignait les docteurs de cette école à condamner des expressions telles que celles-ci : Marie a donné le jour au Logos, le Logos est mort, etc. Ils distinguèrent davantage les deux natures en assignant à chacune d'elles les attributs et les affections qui pouvaient légitimement lui convenir. L'opinion courante, dès lors, était celle-ci : le Logos a adopté (εἴληφε) un homme parfait de la race de David, pour s'unir à lui d'une manière que l'on ne saurait définir; il a demeuré en lui comme dans un temple, constamment et non par intervalles comme chez les prophètes. Marie

n'a engendré que l'homme Jésus ; c'est lui qui a souffert, qui est mort ; le Logos l'a ressuscité et introduit au ciel. Et pourtant il n'y a qu'un seul Fils, le Logos, à la divinité et à la gloire duquel l'homme Jésus qui est uni à lui participe. Cette divergence de conceptions amena la querelle nestorienne. Pendant ce temps, en Occident, Hilaire partageait encore l'idée de Clément d'Alexandrie que le corps du Christ était affranchi de tous les besoins et de toutes les infirmités humaines ; Ambroise admettait l'union mystérieuse des deux natures, mais en rejetant l'idée d'une fusion ou d'une transformation de l'une par l'autre ; Augustin, le premier, enseigna l'unité des deux natures dans la même personne, *in unitate personæ copulans utramque naturam*, en invoquant l'analogie de l'unité de l'âme et du corps dans l'homme. Cette doctrine passa dans le symbole d'Athanase en ces termes : *Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens, qui, licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus, non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum* (Pars II, art. 30-33). — Nestorius, presbytre d'Antioche, élevé en 428 au siége de patriarche de Constantinople, se prononça vivement contre l'expression de Θεοτόκος, appliquée à Marie, préférant celle de Χριστοτόκος. Le Logos, selon lui, est devenu homme dans le sein de Marie, unissant indissolublement en lui les deux natures qui conservent dans leur union leur essence primitive. Cyrille d'Alexandrie, son adversaire acharné, enseignait au contraire que Marie a donné le jour au Logos σαρκίκως ; il a conservé sa substance divine après son union à la chair, qui, dès lors, participe à cette substance, de telle façon qu'on ne peut pas parler de deux natures qui impliqueraient l'existence de deux personnes. Le concile d'Ephèse (431) condamna Nestorius sans l'entendre et sans attendre l'arrivée des évêques d'Orient. Pour éviter un schisme, il proposa la formule suivante : Le Christ est à la fois Dieu parfait et homme parfait, égal au Père selon sa divinité, égal à nous selon son humanité, l'union des deux natures s'étant faite sans mélange, et Marie pouvant dès lors être appelée Θεοτόκος, puisque, dès la conception, le Logos s'est uni au corps qu'il a reçu d'elle. Eutychès, zélé partisan de Cyrille, non-seulement refusa de reconnaître les deux natures, mais encore nia que le corps du Christ ait été de même nature que le nôtre. Condamné par un synode de Constantinople, il s'adressa aux patriarches de Rome et d'Alexandrie pour obtenir leur appui. L'évêque de Rome, Léon, dans son *Epistola ad Flavianum*, patriarche de Constantinople, se prononça contre Eutychès et enseigna l'unité de la personne du Christ en deux natures, chacune d'elles accomplissant les fonctions qui lui sont propres dans son union intime avec l'autre : *Agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est*. Dioscure, patriarche d'Alexandrie, se prononça, au contraire, en faveur d'Eutychès. Le synode d'Ephèse (449) lui donna également raison et condamna Flavius ; mais un nouveau synode ayant été convoqué, sur l'instigation de Léon, en 451, à Chalcédoine, celui-ci décida dans un sens tout opposé et formula la doctrine devenue officielle des deux natures unies en une seule personne en Christ, sans mélange

(ἀσυγχύτως, *inconfuse*), sans transformation (ἀτρέπτως, *immutabiliter*), sans séparation (ἀδιαιρέτως, *indivise*), sans isolement (ἀχωρίστως, *inseparabiliter*), de façon à ce que par l'union la différence des natures ne soit nullement supprimée, mais à ce que les propriétés de chacune soient conservées et unies en une seule personne. C'est au fond le triomphe de la doctrine de l'Orient et même de celle de Nestorius, bien que celui-ci fût de nouveau condamné, comme ayant enseigné la séparation ou distinction du Christ en deux Fils, ce qu'il n'avait jamais fait. Dioscure fut déposé, non comme hérétique, mais pour cause d'immoralité; son parti, par contre, se vit traité avec beaucoup de ménagements, et la mémoire de Cyrille fut honorée, comme si la doctrine de Chalcédoine était absolument conforme à la sienne. Les partisans de Cyrille, mécontents, continuèrent à soutenir que deux natures inégales en soi ne peuvent, après leur union, former qu'une seule nature (*monophysites*), ayant dû inévitablement subir une transformation ou un mélange. Une formule de concorde (ἑνωτικόν), proposée en 482 par l'empereur Zénon, insista sur ce point que le Christ ne formant qu'une seule personne d'égale nature avec le Père d'après sa divinité, avec nous d'après son humanité, tout, dans sa vie, les miracles comme les souffrances, doit lui être attribué. Le point litigieux de l'unité ou de la dualité des natures était passé sous silence. Rome ne cessa de combattre le *Hénoticon* comme une œuvre du monophysitisme, ce qui amena, lorsque l'empereur Justin Ier l'eut également condamné (519), le schisme des monophysites, qui formèrent des Eglises séparées en Egypte, en Syrie et en Arménie. — Un essai de conciliation tenté par Héraclius amena une nouvelle querelle et un nouveau développement du dogme christologique. Pendant la campagne de Justinien contre les Perses (622), des évêques monophysites lui firent remarquer que la doctrine des deux natures en Christ les choquait surtout parce qu'elle impliquait deux volontés, l'une divine, l'autre humaine, et que deux volontés supposaient deux personnes. A son tour, le patriarche Serge de Constantinople trouva chez les anciens docteurs de l'Eglise une série de passages favorables à la doctrine d'une seule volonté en Christ (*monothélètes*). L'empereur se déclara pour cette opinion, parce qu'elle lui paraissait propre à favoriser l'union des catholiques et des monophysites. Toutefois le moine Sophronius, devenu patriarche de Jérusalem, ayant fait remarquer que la doctrine d'une volonté unique était en contradiction avec la nature humaine complète du Christ et conduisait à l'apollinarisme, les patriarches de Rome et de Constantinople commencèrent à désirer qu'on laissât tomber l'expression controversée. Mais la question une fois soulevée réclamait une solution et le sixième concile œcuménique de Constantinople (680) se décida pour l'affirmation de deux volontés en Christ, vu que la volonté faisant partie des propriétés de la nature doit également exister en double en Christ, à cause de sa double nature. Les deux volontés en Christ ne se contredisent point et n'entrent point en conflit l'une avec l'autre, car la volonté humaine se soumet à la volonté et à la toute-puissance divines et la suit en toute circonstance. Les deux volontés subsistent

l'une à côté de l'autre, comme les deux natures, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως. La doctrine des monothélètes ne se maintint que chez les Maronites.

IV. Le moyen age. Le dogme christologique est fixé dans tous ses éléments. Il ne s'agit plus que de les coordonner, de les fondre ensemble, de les réduire en un système et de les justifier aux yeux de la raison : la scolastique déploya dans l'accomplissement de cette tâche plus de vigueur dialectique que de puissance spéculative, poursuivant, dans la terminologie, une précision qui dégénéra en subtilité, préparant et provoquant ainsi l'opposition que soulèveront les siècles suivants. Quant à la théologie mystique, en ce point comme dans tous les autres, elle adoucit les angles et donna satisfaction au sentiment religieux. — 1. Les docteurs scolastiques se donnèrent une peine infinie pour présenter la doctrine de la Trinité comme rationnelle. Ainsi le nominaliste Roscellin considère la dénomination de Dieu, commune aux trois personnes, comme un simple nom abstrait. Anselme, dans son *Monologium* et dans son traité *De fide Trinitatis*, s'élève contre lui. Il suit d'ailleurs les enseignements de saint Augustin. Dans l'esprit humain, qui est l'empreinte la plus pure de la Divinité, nous pouvons distinguer l'âme, la sagesse qu'elle engendre et l'amour qui les unit l'une à l'autre, ainsi en Dieu nous distinguons l'être ou la puissance, la sagesse ou la parole et l'amour. On voit que cette explication, qui change les trois personnes en trois relations, confine de près au sabellianisme. Anselme évite ce péril en soutenant que, dans l'esprit absolu, les choses doivent se passer différemment que dans notre esprit fini, et que les relations y deviennent des personnes : *Sic sunt (pater et filius) opposita relationibus, ut alter nunquam suscipiat proprium alterius : sicut sunt concordes natura, ut alter semper teneat essentiam alterius* (*Monol.*, c. 42). De son côté, Abélard se sert de formules dont l'emploi, jugé téméraire, fut condamné au synode de Soissons (1121) : « De même que l'image faite de cire est le produit de la cire, mais se distingue en tant qu'image formée de la matière informe, de même le Fils se distingue comme *materia materiata* du Père, qui reste la *materia ipsa*. Dans un sceau en airain, on distingue la matière du sceau (*æs*), la figure empreinte dans le sceau (*sigillabile*) et le sceau lui-même se manifestant par l'action de sceller (*sigillans*) » (*Introd. ad theol.*, I, 10). Il compare aussi la Trinité aux trois personnes de la grammaire : *prima quæ loquitur, secunda ad quam loquitur, tertia de qua loquuntur* (*Introd.*, II, 12). Joachim de Flore, dans son *Psalterium*, accuse Pierre Lombard d'avoir enseigné que le Père, le Fils et le Saint-Esprit étaient *summa quædam res*, qui n'a ni engendré, ni été engendrée, ni procédée, sous prétexte de distinguer entre Dieu considéré en lui-même, comme *divina essentia*, et Dieu comme Père. Ce n'est pas Dieu en lui-même qui a engendré le Fils, car le Fils fait partie de l'essence divine et se serait ainsi engendré lui-même : *Non est dicendum, quod divina essentia genuit filium, quia cum filius sit divina essentia, jam esset filius res a qua generaretur, et ita eadem res se ipsam generaret... quod omnino esse non potest. Sed pater solus genuit filium, et a patre et*

filio procedit spiritus sanctus (*Sentent.* lib. I, dist. 5 et 25). Joachim prétend que, de cette façon, il y aurait une quaternité en Dieu : trois personnes et la chose (*quædam res*) qui est le Père, le Fils et le Saint-Esprit à la fois. Innocent III, au synode de Latran (1215), déclara la doctrine de Lombard orthodoxe et condamna l'écrit de l'abbé de Flore. D'autres docteurs scolastiques posaient la question : Dieu a-t-il dû engendrer? Aurait-il pu engendrer, mais non le vouloir? Pourquoi y a-t-il trois personnes, et non pas deux ou quatre? Pourquoi les trois personnes étant absolument égales, le Père est-il toujours nommé le premier ; ne pourrait-on renverser l'ordre et commencer par le Saint-Esprit? Pourquoi, en engendrant, Dieu est-il appelé Père plutôt que Mère? Pourquoi, des trois personnes de la Trinité, est-ce le Fils qui est devenu homme? Pourquoi l'Ecriture (?) a-t-elle attribué au Père la puissance, au Fils la sagesse, au Saint-Esprit la bonté, puisque ces trois attributs sont essentiels à tous les trois? A cela, Hugues de Saint-Victor répond : « Les hommes en entendant parler de Père et de Fils en Dieu pouvaient être tentés, d'après les relations humaines, de se représenter le Père comme vieux et par conséquent affaibli par l'âge, le Fils juvénil et inexpérimenté. De même, sous le nom de Saint-Esprit, ils auraient pu se figurer un être violent, plein de menaces, et être effrayés de sa dureté et de sa cruauté : aussi l'Ecriture vient-elle les rassurer, en appelant le Saint-Esprit bon et doux » (*De sacram.*, c. 26). Richard de Saint-Victor, dans son traité *De trinitate*, est plus sobre de distinctions subtiles. Il parle lui aussi de puissance, de sagesse et d'amour, mais il met l'accent sur l'amour et explique par lui la conception du Fils. Dans le souverain bien est la plénitude et la perfection de l'amour ; toutefois, pour être *charitas*, l'amour doit se porter non sur soi mais sur autrui. Où il n'y a pas de pluralité de personnes, il ne peut pas y avoir de véritable amour. L'amour envers les créatures ne suffit pas. Dieu ne peut aimer que ce qui est digne de l'amour le plus élevé. Si Dieu n'aimait que lui-même, il ne serait pas l'amour suprême ; il a donc besoin pour aimer souverainement d'une personne qui est Dieu... Mais cela même n'est pas encore l'amour suprême. L'amour demande la société. Les deux personnes divines qui s'aiment l'une l'autre désirent qu'une troisième soit aimée au même degré qu'elles s'aiment mutuellement : car ne vouloir souffrir aucune compagnie dans l'amour serait un signe de faiblesse. Ainsi deux personnes dans la Trinité aiment d'un commun accord une troisième. Mais la plénitude de l'amour demande la perfection suprême, c'est-à-dire l'égalité des trois personnes. — 2. A la fin du huitième siècle, une intéressante discussion s'éleva dans l'Eglise d'Occident sur l'incarnation du Fils : Le Christ comme homme est-il le Fils ou seulement le fils adoptif de Dieu (d'où le nom d'*adoptianisme*)? Elipand, archevêque de Tolède, et Félix, évêque d'Urgel, s'appuyant sur quelques textes des Pères et sur quelques passages des liturgies espagnoles dans lesquels *adoptare* est pris dans le sens de *assumere*, enseignèrent (*Epist. episc. Hisp. ad episc. Galliæ*, dans Alcuin, *Opp.* II, p. 568), que, en sa qualité de Dieu, le Christ est *Filius unigenitus*, mais qu'en sa qualité d'homme, *primogenitus in multis fra-*

tribus (Rom. VIII, 29), il est né, serviteur de Dieu (Phil. II, 7) et a été adopté comme fils lors de son baptême (Matth. III, 17). Ils en tirent la conclusion que, comme homme, le Christ n'est pas Dieu dans le sens propre du mot, mais seulement de nom (*nuncupative*). L'adoptianisme fut rejeté par les synodes de Francfort (794) et d'Aix-la-Chapelle (799). L'argument principal présenté par Alcuin était que, si l'on distinguait en Christ un Fils naturel et un Fils adoptif, un Dieu vrai et un Dieu de nom, il y aurait en réalité deux Fils. Les adoptiens le niaient, prétendant qu'ils n'entendaient parler que de deux relations : *aliter et aliter*, et non pas *alter et alter*. Depuis cette querelle le terme *assumere* remplaça partout celui d'*adoptare :* la nature humaine a été reçue dans la personnalité divine du Fils. Pierre Lombard (*Sentent.* lib. III, dist. 5-7) chercha à déterminer clairement le sens de la formule : Dieu est devenu homme. Peut-on dire : *Deum factum esse aliquid?* Peut-il devenir quelque chose qu'il n'a pas été antérieurement, et pourrait-on aussi dire que l'homme soit devenu Dieu? Il rapporte sur ce point trois opinions. D'après la première, lors de l'incarnation, un certain homme (*aliquis*), fait d'un corps et d'une âme rationnelle, commença à être Dieu, parce qu'il fut reçu dans la personnalité du Fils de Dieu, de même que Dieu par l'union avec la nature humaine devint homme. Dieu (et l'homme) est donc devenu quelque chose qu'il n'était pas auparavant. D'après la seconde opinion, le Christ, comme homme, ne se composait pas seulement d'une âme et d'un corps, mais d'une nature divine et humaine. La personne du Fils, qui était simplement personne divine, se scinda, se dédoubla et devint en même temps personne humaine : la personne, qui auparavant n'existait que dans une seule nature, commença à exister en deux natures. Dieu est donc encore devenu quelque chose qu'il n'était pas auparavant. Les partisans de la troisième opinion nient que, lors de l'incarnation, il y ait eu un changement quelconque. Le corps et l'âme ont été unis au Logos de telle manière que la personne de ce dernier est restée la même. Elle n'a été revêtue d'un corps et d'une âme que pour apparaître d'une manière convenable aux yeux des mortels. Dieu ne devint pas réellement homme, ni l'homme réellement Dieu, mais seulement « selon la conformation extérieure » (*secundum habitum*). Lombard combat les deux premières opinions, sans repousser la troisième, comme hérétiques. On lui en fit un reproche et on en tira la conclusion que, si Dieu n'est devenu homme que suivant la conformation extérieure, il ne reçut pas une autre substance que celle qu'il avait auparavant; qu'il ne devint pas *quelque chose,* et qu'en conséquence on serait fondé à dire que « Christ comme homme n'est rien » (*Deus est nihil secundum quod homo*) : de là le nom de *nihilisme*. Le nihilisme fut condamné en 1179 par le pape Alexandre III, mais la mémoire de Lombard ayant été réhabilitée au synode de Latran par Innocent III, l'accusation de nihilisme portée contre sa doctrine ne se reproduisit plus.

V. La réformation. Le dogme christologique n'étant pas l'objet des débats entre les protestants et les catholiques ne subit aucune modification apparente au seizième et au dix-septième siècle. Les théologiens

de la Réforme, dans leurs confessions de foi, se bornèrent à viser les symboles œcuméniques dont ils acceptaient l'autorité et dont leurs *loci theologici* ou leurs systèmes continuaient à reproduire les formules. Plus tard seulement, grâce à l'action lente mais sûre du principe du protestantisme, on commença à s'apercevoir que la doctrine ecclésiastique n'était point identique avec la doctrine scripturaire, et que le chrétien pouvait être justifié par la foi en Jésus-Christ sans souscrire à toutes les théories spéculatives et à toutes les subtilités scolastiques dont sa personne avait été l'objet, soit pour déterminer son rapport avec le Père, soit pour se rendre compte du mode de son incarnation. Il est vrai que l'opposition antitrinitaire commença dès le seizième siècle, mais le caractère essentiellement rationaliste qu'elle revêtit, dans les écoles unitaires et sociniennes, et même dans l'arminianisme, l'empêcha d'aboutir. — 1. Mélanchthon, dans la première édition de ses *Loci*, avait passé sous silence la doctrine de la Trinité, sous prétexte que les formules scolastiques devaient rester étrangères à la théologie chrétienne. Depuis les attaques du « *homo fanaticus Servetus* » il répara cette omission : *Sed nos omissis rixis vocabulorum Ecclesiæ sententiam fideliter retineamus, et verbis jam in Ecclesia usitatis et receptis sine ambiguitate utamur* (*Loci*, *I*, *De tribus personis divinitatis*). Calvin avait d'abord usé d'une grande liberté dans la tractation de la doctrine de la Trinité. Dans la première édition de l'*Institution*, il consent à se servir des expressions reçues, mais en déclarant que ce sont des termes d'école, peu propres à l'édification de la communauté. Attaqués par Caroli, réfugié français, pasteur à Lausanne, Calvin et ses collègues de Genève furent autorisés par le synode de Berne (1537) à ne pas signer les trois premiers symboles œcuméniques. Pour se disculper du soupçon d'hérésie, Calvin écrivit le traité *De Trinitate propter calumnias a Caroli profectas*. Dans les éditions de 1549 et de 1559 de l'*Institution*, Calvin adopte les formules trinitaires et christologiques de l'époque patristique, mais en demandant qu'on n'incommode point ceux qui ne peuvent les accepter et en laissant entendre qu'il eût mieux valu s'en tenir à la simplicité des termes scripturaires : bien des hérésies, ajoute-t-il, peuvent d'ailleurs s'abriter sous des formules très-orthodoxes. Cette largeur nous prouve combien la doctrine de Servet dut lui paraître dangereuse. Tandis que Michel Servet, dans son traité *De trinitatis erroribus lib. VII*, renouvelait la doctrine sabellienne du modalisme et n'admettait que trois aspects divers de la divinité, Guillaume Campanus, professeur à Wittemberg († 1574 en prison et fou), retomba dans l'arianisme et polémisa avec vigueur contre la divinité du Saint-Esprit. Faust Socin, de son côté, remontant jusqu'à l'ébionitisme, considéra le Christ comme un homme doué de dons extraordinaires, né surnaturellement, élevé dans le ciel et objet de l'adoration des chrétiens. Il combattit le dogme trinitaire tant au nom de l'Ecriture qu'en celui de la raison (*Catech. Racoviensis*, p. 32). Les arminiens, tout en se rattachant à la doctrine orthodoxe, penchèrent vers l'idée d'une subordination du Fils et du Saint-Esprit au Père, ce qui leur attira le soupçon de socinianisme (Episcopius, *Inst. theol.*, IV, 2, 32 ; Limborch,

Theol. christ., II, 17, § 25). — 2. Luther, en insistant sur la réalité concrète de la nature divine en Christ, fut involontairement amené à amoindrir la réalité de sa nature humaine ou à lui prêter des attributs inconciliables avec elle (*Gott ist im Leib der Maria gelegen*, *Maria hat Gott gesæugt*, *gewiegt*, *Gott Brei u. Suppen gemacht*, Walch, XX, p. 1191) : de là la doctrine de l'*ubiquité*, qui venait bien à propos au secours de la conception luthérienne de la sainte-cène. Luther distingue un triple mode de présence dans un lieu : *localiter* ou *circumscriptive*, *definitive* et *repletive*. C'est ce dernier qu'il convient d'appliquer au corps du Christ, lequel est d'une essence supérieure, surnaturelle. Mais qu'est-ce qu'un corps qui n'est pas circonscrit? Luther, pour justifier sa manière de voir, ne pouvait s'en tenir aux injures qu'il adressait à ses adversaires (*Grobe Simpel mit fetten u. dicken Vernunftgedanken*, Walch, XX, p. 922) ; il lui fallait trouver des preuves : il imagina la doctrine de la *communicatio idiomatum* ou de la capacité des deux natures du Christ d'échanger leurs propriétés particulières, sans pour cela provoquer en elles un changement essentiel. Tandis que la dogmatique luthérienne postérieure, pour échapper au reproche de l'absurdité, enseigna que les attributs de la nature divine peuvent être communiqués à la nature humaine, mais non réciproquement, Luther plus conséquent, et sans craindre d'être accusé d'eutychianisme, disait couramment : « Dieu mange, boit, dort, meurt. » La Formule de concorde donna à la doctrine de l'ubiquité son expression officielle : « *Christus non communi ratione, ut alius quispiam Sanctus, in cœlos ascendit, sed ut Apostolus testatur, super omnes cœlos ascendit et revera omnia implet et ubique non tantum ut Deus, verum etiam ut homo, præsens dominatur et regnat* » (VIII, 27). Les dogmatistes luthériens postérieurs, partant de ces données, distinguèrent entre trois genres de communication des idiomes, *genus idiomaticum*, *apotelesmaticum* et *auchematicum*, entre deux états, *status exinanitionis* et *exaltationis*, et entre trois ministères du Christ, *munus propheticum*, *sacerdotale* et *regale*. Nous renvoyons pour ces détails aux articles spéciaux. Une vive controverse s'engagea, en 1616, entre les théologiens souabes et leurs collègues hessois sur la question de savoir si le Christ, dans son état d'abaissement, n'avait fait qu'un usage occulte (κρύψις) des attributs divins de sa nature, ou s'il s'en était volontairement abstenu et privé (κένωσις). — Les théologiens réformés, avertis par l'écueil contre lequel venait se heurter la doctrine luthérienne de l'*unio personalis*, coururent, comme Nestorius, le danger de trop séparer les deux natures et d'aboutir à deux Christs, l'un historique et l'autre purement idéal. C'est ainsi que Zwingle insiste sur les attributs propres aux créatures finies et bornées qu'a possédés la nature humaine du Christ ; elle ne doit même pas être appelée bonne ; notre salut ne vient pas d'elle ; les honneurs divins ne lui sont pas dus. La glorification du corps du Christ se borne à sa transfiguration : les croyants ont dans le ciel un corps semblable à celui du Christ, qui est essentiellement localisé. Les deux natures, dans les propriétés qui se contredisent, tout en étant unies par le lien de l'*unio personalis* (?), le sont de nom plutôt que d'essence, et n'ont point de communication

entre elles. Le Christ meurt, mais seulement l'homme ; le Christ est présent partout, mais seulement le Dieu. Si, dans l'Ecriture, il semble que des attributs divins soient donnés à la nature humaine ou réciproquement, ce n'est là qu'une figure (ἀλλοίωσις, *permutatio*) : une nature est nommée, mais l'autre est entendue (*Opp.*, III, p. 525 ; cf. *Confess. helv.*, II, 11 ; *Confess. gallic.*, 15 ; *Heidelb. Katech.*, Fr. 47). Quant à Calvin, jaloux comme Zwingle d'assurer avant tout l'intégrité de la nature humaine du Christ, il enseigne que, comme homme seulement, Dieu peut se communiquer à l'homme. La nature humaine du Christ est le canal qui fait dériver vers nous la vie éternelle. Il nie l'ubiquité et la déification du corps du Christ, mais il affirme une action du corps du Christ sur les âmes des croyants, malgré sa localisation dans le ciel. Cette action étant toute spirituelle (?) n'est pas liée aux conditions d'espace. Il y a là un miracle, car rien n'est plus contraire à l'ordre naturel des choses que d'obliger l'âme à tirer sa vie spirituelle d'un corps qui a son origine sur la terre et qui a été soumis à la mort. Cette chair du Christ, Calvin l'appelle aussi la substance du Christ. C'est le Saint-Esprit, qui n'est pas assujetti à l'espace, qui rend possible l'union entre le corps du Christ et l'âme du croyant. Il nous enlève au ciel vers ce corps, afin qu'il nous remplisse de sa force. Calvin parle même d'une action de cette chair du Christ au temps où elle n'était pas encore créée, et par là lui communique l'attribut de l'infini qui répugne à être localisé (*Inst.*, IV, 17, 32 et *passim*).

VI. Les temps modernes. L'émancipation de toutes les sciences du joug que la théologie avait fait peser sur elles amena, grâce à l'emploi des méthodes nouvelles, particulièrement en ce qui concerne la philosophie et l'histoire, un développement dont les résultats ne devaient pas tarder à exercer leur influence sur le domaine religieux. — 1. Bacon et Descartes, les pères de la philosophie expérimentale et rationnelle, s'inclinaient devant les dogmes révélés, pleins d'un respect qui ne cachait pas encore du dédain. Spinoza unit, dit-on, des sentiments religieux d'une grande délicatesse à des idées spéculatives faites pour les ruiner. Jésus-Christ est, pour lui, le révélateur de la sagesse de Dieu, la voix de Dieu qui, au sein de l'humanité, s'est fait entendre avec le plus de force et de pureté. Leibnitz, qui fait de Dieu l'unité harmonique de l'univers, active, consciente, intelligente, cherchait à concilier tant bien que mal son système avec le dogme officiel. Vulgarisant ces idées, Wolf comparait la Trinité avec les opérations de l'esprit humain, revenant ainsi, mais sans plus partager leur foi, aux conceptions de saint Augustin et de saint Anselme. Influencée par l'hostilité que le déisme anglais et français manifestait à l'égard des doctrines du christianisme révélé, la science témoignait une répulsion croissante pour le surnaturel. Seul, le caractère moral de Jésus-Christ trouvait grâce aux yeux des libres-penseurs du dernier siècle, car il serait téméraire de voir plus qu'une simple figure de rhétorique dans la célèbre affirmation de J.-J. Rousseau : « La vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu. » En Allemagne, le piétisme et le rationalisme, en face du problème christologique, firent également preuve d'absence du sens his-

torique ; mais tandis que les piétistes léguèrent aux frères moraves un culte passionné et parfois puéril pour le Christ, que ceux-ci exagérèrent encore aux dépens de l'adoration de Dieu le Père, les rationalistes, par leur théorie de l'accommodation gratuitement prêtée à Jésus, autorisèrent les conclusions téméraires des critiques plus avancés qui lui déniaient jusqu'à sa perfection morale. Kant interpréta la Trinité comme un symbole de ce postulat de la raison pratique que Dieu est à la fois législateur, gouverneur et juge ; il admirait le Christ qui a mérité de devenir le modèle des hommes par sa sainteté, et il voyait en lui la personnification du principe du souverain bien. Pour les théologiens qui marchèrent sur ses traces le dogme de l'incarnation est l'expression symbolique de la « sublimité religieuse » de Jésus qui, d'après de Wette, personnifie l'esprit de la religion et agit sur l'humanité en vue de la renouveler (*Vorles. üb. die Relig.*, 18). Schelling, se basant sur l'identité de l'idéal et du réel, enseigna que l'idéalité pure se connaît elle-même en devenant réalité, mais qu'en même temps elle n'est absolue dans la réalité qu'en ressaisissant la conscience de son idéalité. Tels sont les trois moments ou agents (*Potenzen*) de la Trinité. « L'incarnation de Dieu est éternelle et permanente dans l'humanité : l'homme Jésus n'en est que le point culminant. En Christ Dieu est, pour la première fois, devenu réellement objectif » (*Methode des akad. Stud.*, p. 192). Pour Hegel, Dieu est l'Esprit dont l'activité pure est la science. Or, la science divine implique un objet : c'est là la génération éternelle du Fils par le Père, le *devenir* universel. Si l'Esprit se distingue d'abord de cet objet, il ne tarde pas à reconnaître son identité avec lui. Mais ce Fils, objet éternel de l'activité et de l'amour du Dieu-Esprit, est à son tour identique avec le monde, qui est le vrai nom que la spéculation philosophique lui donne. Tandis que les théologiens qui se rattachaient à l'école de Kant, par une heureuse et féconde évolution, inclinaient de plus en plus, avec Fichte le jeune, Weisse et d'autres, vers un théisme chrétien, respectueux des doctrines scripturaires, bien qu'affranchi des formules ecclésiastiques, les disciples de Schelling et de Hegel, du moins ceux d'entre eux qui formaient la droite, essayaient de concilier les doctrines panthéistes de leurs maîtres avec les formules de l'orthodoxie traditionnelle. Ainsi, pour Marheineke (*Die Grundlehren der christl. Dogmat. als Wissensch.*, 2e édit., Berl., 1827), le Christ historique est la réalisation de l'idéal divin dans une individualité humaine. En lui, Dieu se sait homme et l'homme se sait Dieu ; en lui la contradiction entre l'humain et le divin, entre le moi et l'absolu, n'existe plus : l'humanité a passé de l'antithèse à la synthèse. Pour se distinguer et penser, l'absolu a dû sortir de son unité abstraite, engendrer le Fils et créer le monde. Mais la conscience que Dieu a de lui-même comme Fils, au sein de l'esprit fini, se trouve encore bornée, limitée par l'individualité. Pour que la conscience de l'absolu devienne adéquate, il faut qu'elle ait pour objet non plus seulement tel ou tel esprit, mais l'esprit absolu et universel, le Saint-Esprit. Ainsi l'unité divine se développe sous la forme de Trinité, ainsi la Trinité se résout en unité. Mais

tandis que, dans la doctrine ecclésiastique, le déploiement de la Trinité est un fait transcendant, au point de vue de Marheineke l'évolution trinitaire de l'absolu n'a lieu que dans le monde et par la création. — 2. Schleiermacher, le puissant réformateur de la théologie moderne (*Reden üb. Religion; Weihnachtsfeier; der christl. Glaube*, II, § 92-105; *Sendschr. an Lücke*, 1829, etc.), n'a vu dans le Christ que le type idéal de l'humanité. En Jésus, ce type (*Urbild*) est devenu une réalité historique. Schleiermacher préférait ces deux termes à ceux de nature divine et de nature humaine. La conscience religieuse affirme que la félicité réside dans le courant de la vie nouvelle créée par Jésus-Christ et agissant à l'encontre du courant formé par la vie du péché. La nature spirituelle du Christ, sa sainteté parfaite, qui comprend l'absence d'erreur, sa conscience du moi toujours déterminée par la conscience de Dieu, ne peuvent s'expliquer par le milieu auquel il appartenait. Elles n'impliquent pas la naissance surnaturelle, mais un phénomène surnaturel, un miracle, c'est-à-dire un acte créateur de Dieu, la source commune de toute vie spirituelle. Le développement humain de Jésus a été graduel, et Schleiermacher a essayé d'en retracer l'histoire, mais sa *Vie de Jésus* (publiée en 1864) est le plus faible de ses ouvrages, parce qu'il a donné au quatrième évangile la préférence sur les trois premiers. Si Jésus-Christ a été véritablement homme, il n'a pu en même temps être aussi véritablement Dieu. Tout en accentuant l'humanité parfaite du Christ, Schleiermacher n'hésite pas à lui appliquer l'épithète de divin, « qui exprime le mieux l'indescriptible puissance et l'incomparable pureté de sa communion avec Dieu. » Par contre, il ne voit aucune nécessité religieuse à admettre sa préexistence, d'autant plus que le témoignage de l'Ecriture n'est ni unanime, ni absolument concluant en sa faveur. Quant au dogme de la Trinité, Schleiermacher l'écarte purement et simplement dans un appendice à sa *Dogmatique*. Si, parmi ses nombreux disciples, les uns se rapprochent, les autres s'éloignent davantage des formules ecclésiastiques, tous s'accordent pour déclarer que le mot de *persona*, dans le dogme trinitaire, ne correspond nullement à ce que, dans notre langage moderne, nous appelons personnalité, qu'il ne peut être question en Dieu de trois consciences ou de trois volontés libres, et que d'ailleurs l'idée de la parenté essentielle de la nature divine et de la nature humaine facilite singulièrement l'explication du mystère de l'incarnation. Nitzsch, l'un des plus orthodoxes de ces disciples, va même jusqu'à admettre l'idée d'une incarnation successive, en établissant que, dans la vie de Jésus, l'on peut assister au progrès de la divinisation de l'homme et de l'incarnation de Dieu, chacun des deux contenant l'autre comme un élément essentiel de son être (*System der chr. Lehre*, § 131). Dorner, dans son *Histoire du dogme christologique* (*Entwicklungsgesch. der Lehre v. der Person Chr.*, Stuttg, 1839, 3 vol.; 2e édit., 1845-57, 5 vol.; *Die christol. Frage der Gegenwart*, dans les *Jahrb. f. d. Theol.*, 1874, H. 4), déclare que la grande erreur des anciens conciles a été d'opposer, en Christ, l'humanité à la divinité, comme deux puissances rivales. Pour résoudre le problème des deux natures, il faut partir de l'idée d'une communauté

d'essence entre Dieu et l'homme. Voici l'explication, passablement confuse d'ailleurs, qu'il donne de la Trinité : « Le Dieu personnel unique a trois modes d'existence différents, unis ensemble d'une manière indissoluble et constituant son être avec tous ses attributs. Ces trois modes possèdent chacun à sa manière tous les attributs divins. Or, la personnalité de Dieu se sachant et se voulant également dans chacun de ces trois modes, ceux-ci ne peuvent être conçus comme impersonnels, mais ils doivent être appelés personnels, non pas sans doute d'une manière immédiate et isolée, mais dans leur unité éternelle. De plus, si Dieu le fils possède un mode d'existence divine comme son caractère propre et éternel, mais sans avoir part d'une manière immédiate à la personnalité absolue de Dieu, il est possible que Dieu comme fils se communique d'une manière complète à l'humanité, sans entrer en collision avec la personnalité humaine ; et puisque d'une manière médiate le Fils participe à la personnalité divine une et absolue, qui se sait et se veut de trois manières différentes, il s'ensuit que l'humanité en soi est intimement liée à la personnalité divine » (*Gesch. der prot. Theol.*, p. 873 ss.). Le Fils, l'image parfaite de Dieu, est en même temps l'homme idéal, le second Adam. Tandis que l'idée de l'homme ne se réalise que d'une manière particulière et fragmentaire dans chacun de nous, en Christ elle s'est réalisée dans sa plénitude. Jésus-Christ est, aux yeux de Dorner, une sorte d'être collectif qui réunit dans sa personne les types de tous les individus isolés. C'est Beyschlag (*Die Christologie des N. T.*, Berl., 1866) qui, parmi les disciples orthodoxes de Schleiermacher, s'écarte le plus du dogme traditionnel. D'ordinaire, on place la personne historique du Christ dans la vie éternelle du Père, de sorte que le type préexistant (le Fils éternel) aurait été une personnalité, dans le même sens dans lequel le Christ historique l'a été après sa venue sur la terre. On lui prête un moi distinct de celui du Père, voulant, pensant pour son propre compte, écoutant le Père, apprenant de lui, se laissant envoyer par lui, se décidant à accepter cette mission, et se rappelant ensuite sur la terre tout ce qui s'est passé dans les cieux. Par conséquent, le Christ était déjà parfait quand il est venu sur la terre : ce n'est qu'en apparence qu'il s'est développé, qu'il a lutté, qu'il a vaincu, qu'il s'est sanctifié. Or, telle n'est pas, aux yeux de Beyschlag, la notion de la préexistence d'après le témoignage scripturaire. Le Christ n'est personnel, qu'en tant qu'il est l'image parfaite du Dieu personnel et le type primitif de la créature personnelle. Mais il ne faut pas se représenter cette image, ce type comme une seconde personnalité à côté de la personnalité absolue de Dieu, puisqu'il n'est qu'un élément, un moment de cette personnalité elle-même. La préexistence du Christ est donc essentiellement idéale. — 3. Pour sauver les formules ecclésiastiques gravement compromises par ces débats, un certain nombre de théologiens appartenant à la nuance luthérienne développèrent la théorie de la κένωσις (dépouillement), qui jouit d'une faveur passagère parmi les dogmatistes. Liebner l'exposa, le premier, dans un ouvrage qu'il laissa inachevé (*Die christ. Dogmatik aus dem christol. Princip dargest.*, Gœtt., 1849, I). Empruntant

à Richard de Saint-Victor sa conception trinitaire, il enseigne qu'en vertu des rapports d'amour qui existent entre les personnes de la Trinité, le Fils répand éternellement sa plénitude dans le sein du Père qui, de toute éternité aussi, la lui rend. L'incarnation consiste en ce qu'il y a eu interruption momentanée de ces rapports, et cela de la part du Père avec le consentement du Fils, pendant toute la durée de l'existence de ce dernier sur la terre. Le Fils devenu homme, par le moyen de la libre obéissance au Père, attire de nouveau à lui la plénitude divine, en fait profiter son propre être (âme et corps), et par lui le monde (humanité et nature) tout entier. Jésus-Christ, pour Liebner comme pour Dorner, résume et concentre dans sa personne l'ensemble des dons naturels de l'humanité; il est l'homme-type, c'est-à-dire l'incarnation de l'idée même de l'espèce humaine, l'absolu ne pouvant se manifester que dans la totalité des individus. Thomasius a développé cette même théorie dans un ouvrage considérable sur la personne et l'œuvre du Christ (*Beiträge sur kirchl. Christol*, 1848; *Christi Person u. Werk*, 1853-61, 3 vol.; cf. la réfutation par Broemel, 1857, et par Bodemeyer, 1860). D'après lui, le Fils de Dieu s'est dépouillé et anéanti, non pas après l'incarnation, en ne se servant pas de ses attributs divins, mais par le fait même de l'incarnation. Ce qui a rendu l'union du Logos avec l'humanité possible, c'est la faculté que possède la Divinité de se limiter, et quant à son être, et quant à son activité. S'il n'en était pas ainsi, le dualisme persisterait, la divinité en Christ planerait au-dessus de l'humanité comme un cercle en enveloppe un autre dont le diamètre est moins grand. Le Fils éternel et infini de Dieu s'est pleinement localisé en prenant la forme humaine : il a consenti à mener une existence limitée dans l'espace et dans le temps. Pendant quelques années, la vie absolue, qui constitue l'essence de la Divinité, a existé dans les bornes étroites de la vie d'une créature; l'amour divin s'est développé comme un sentiment humain dans le cœur de Jésus. Mais comment le Logos peut-il traverser la vie inconsciente du fœtus dans le sein de Marie, se soumettre à la loi du sommeil et à celle de la mort? Thomasius n'explique pas comment le divin peut se limiter; il se borne à affirmer que le Christ a pu rester réellement Dieu en devenant réellement homme « par la surnaturelle puissance de se limiter soi-même. » Le plus conséquent et le plus hardi représentant de cette doctrine est Gess (*Die Lehre von der Person Christi*, 1854; *Christi Person u. Werk*, 1870). Il établit qu'en Jésus-Christ un moi divin s'est changé en un moi humain. De cette façon, le Logos n'est plus obligé de voiler ou de limiter ses attributs, ni de mener une double existence, l'une terrestre, l'autre céleste. Par suite de l'incarnation, une modification profonde s'est produite dans le sein même de la Trinité. En effet, durant la *kenose*, le Père cesse d'engendrer le Fils, le Saint-Esprit procède momentanément du Père seul, le monde est gouverné sans le concours du Fils. Tandis que, selon la doctrine orthodoxe, les trois personnes sont indispensables l'une à l'autre pour former l'idée de Dieu, selon Gess, le Père seul est Dieu, il n'a eu nullement besoin

du Fils pour arriver à la conscience de lui-même; il lui accorde cependant le nom de Dieu, ainsi qu'au Saint-Esprit, bien que ce nom n'ait qu'une valeur relative. Le Père, selon cette conception, est le chef de la famille divine, et le Fils, comme dans l'arianisme, n'est plus que la première et la plus élevée des créatures. — 4. La critique, depuis Semler et Herder, a rendu le service de donner au problème christologique une base positive, celle des faits, des événements, de la réalité historique. L'humanité de Jésus-Christ a été mieux étudiée et mieux comprise. L'impulsion à ces travaux fut donnée par des écrivains qui dépassèrent de beaucoup le but et, par leurs résultats négatifs, jetèrent une défaveur imméritée sur ces recherches elles-mêmes. David Strauss, après avoir signalé dans sa *Vie de Jésus* (1835) les éléments légendaires et les contradictions que renferment les récits évangéliques, conclut précipitamment à l'idée du mythe et affirma que le Christ des Evangiles est le produit de l'imagination de l'Eglise, brodant sur les espérances messianiques de l'Ancien Testament. Dans un chapitre final (*Schlussabhandlung*, § 140 ss.), partant de ce principe hégélien que l'Idée n'a pas l'habitude de s'incarner et de s'épuiser dans un seul individu, il établit que l'incarnation de Dieu se reproduit dans chaque membre de la famille humaine, que l'Humanité est le véritable Homme-Dieu, enfant de la mère visible, la Nature, et du père invisible, l'Idée. C'est elle qui fait des miracles, qui est sans péché, et qui change en victoires ses défaites. Le défaut capital de l'ouvrage de Strauss était l'absence d'une critique sérieuse des sources évangéliques. Il y suppléa, en partie, dans sa *Vie de Jésus pour le peuple*, 1864, en s'appropriant les résultats de ses successeurs, mais il donna prise à une juste critique en attribuant une origine hellénique à l'enseignement de Jésus dans ce qu'il a de plus original. Baur, le chef éminent de la nouvelle école de Tubingue, repoussa l'idée du mythe et soumit les écrits du Nouveau Testament à un examen approfondi. L'intervalle qui s'est écoulé entre les faits et la rédaction des Evangiles lui paraît avoir été suffisant pour permettre à la légende d'exercer son libre jeu; de plus, Baur signale la tendance dogmatique des Evangiles, ce qui compromet à ses yeux leur valeur historique. Pour lui, ne tenant nul compte de l'action des personnalités, il explique tous les faits par l'évolution de l'esprit général, procédant par thèse, par antithèse et par synthèse. Si la christologie a occupé une grande place dans les préoccupations de l'Eglise, Baur ne voit pas que la personne obscure et sacrifiée du rabbin Jésus de Nazareth puisse la justifier : c'est plutôt saint Paul qui est le fondateur du christianisme. Il faut pourtant, pour comprendre la rupture des disciples avec les croyances juives populaires, remonter à l'impression que le Christ a produite sur eux; de même, pour expliquer l'antagonisme des chrétiens judaïsants et paganisants, il faut montrer d'où est partie l'impulsion qui les a portés à se combattre. L'Evangile de Paul lui-même, quelque affranchi de la tradition qu'il paraisse, plonge par ses racines les plus profondes dans la foi au Christ, « mort pour nos péchés et ressuscité pour notre justification. » Quoi qu'il en soit, un

résultat important se dégage des débats auxquels les travaux de l'école de Tubingue ont donné lieu : il est inadmissible qu'à l'époque, déjà éloignée des événements qu'ils rapportent, où nos Evangiles ont été rédigés, leurs auteurs sans le secours d'aucune tradition, aient inventé des faits en indiquant avec soin les temps, les lieux, les circonstances, les noms propres. Si l'on ne veut pas admettre une falsification intentionnelle et consciente, ce qui est inco npatible avec le caractère même des Evangiles, il en résulte que les récits qu'ils renferment sont, pour l'essentiel, dignes de foi. C'est sur ce terrain nettement historique dont la critique venait de reconnaître la solidité, que s'édifièrent les *Vies de Jésus* de Schenkel, de Keim, de Hausrath, etc., dont aucune sans doute ne peut se flatter d'avoir résolu le problème christologique, mais qui du moins ont contribué à en faciliter la reprise. Parmi ceux qui l'ont abordé de ce côté plus spécialement historique, nous ne citerons que Hase et Rothe. Pour Hase (*Leben Jesu; Evang. prot. Dogmat.*; *Gnosis*; etc.), Jésus-Christ est l'homme idéal dans lequel l'amour de Dieu a trouvé son expression la plus parfaite. On ne doit pas l'appeler Homme-Dieu, parce que l'opposition absolue qui existe entre l'être fini et l'être infini n'admet pas l'union de la divinité et de l'humanité dans une seule personne, sans entraîner l'anéantissement de l'une par l'autre : seul l'amour, « cet arc tendu de la terre vers le ciel, et du ciel vers la terre, » franchit l'abîme qui sépare l'être fini de l'être infini. Tout ce qu'il y a de surnaturel dans l'apparition du Christ se résout dans le « mystère de l'amour ». Quant à Rothe (*Dogmatik*, 1870), il a montré que l'erreur fondamentale de l'orthodoxie consiste à se représenter l'union de la divinité et de l'humanité comme s'étant effectuée en Christ d'une manière physique, et non par un procédé moral. L'unité du Christ avec Dieu, pour n'être qu'une unité de conscience et de volonté, et non point une unité *massive* de substance ou de nature, nien constitue pas moins une unité réelle, une véritable habitation de Dieu dans l'homme. La préexistence dont parlent quelques textes scripturaires doit être entendue comme ayant eu lieu « dans le décret ou le dessein éternel » du Père. Une personne divine qui aurait préexisté ne pourrait être qu'une hypostase, engendrée ou procédant du Père. Mais il n'y a pas, pour la raison spéculative, d'intermédiaire entre le Dieu absolument un et la créature. Et quant au sentiment religieux, il est pleinement satisfait, lorsqu'on lui montre que Dieu a habité lui-même d'une façon absolument réelle et complète (par ses attributs moraux, les seuls qui soient communicables à l'homme) dans une créature. Il n'exige rien de plus. — En France, malgré l'agitation produite par la *Vie de Jésus* de M. Renan, le problème christologique n'a pas encore su conquérir l'attention des penseurs, et c'est à peine si quelques théologiens protestants commencent à en soupçonner l'importance. M. Astié, qui semble partager les idées de Rothe, a eu le mérite de le poser nettement dans un remarquable article de la *Revue de théologie* de Lausanne (*Le problème christologique*; 1874). Nous lui empruntons notre conclusion : « La spéculation christologique qui prend pour point de départ la base historique, a pour devoir strict de

la respecter, c'est-à-dire de ne rien enseigner qui contredise ce que les Evangiles nous disent de l'humanité de Jésus. Celui-là donc qui, respectant toutes les données, aura su concilier la divinité et l'humanité aura trouvé la christologie de l'avenir. » — *Sources*. Outre les nombreux ouvrages indiqués dans le cours de cet article, nous citerons : Schneckenburger, *Zur kirchl. Christologie*, Pforzh., 1848 ; Naegelsbach, *Der Gottmensch*, Nürnb., 1853 ; van Oosterzee, *Das Bild Christi, nach der Schrift*, Hamb., 1804 ; Ph. Schaff, *Die Person J. Chr., das Wunder der Geschichte*, Gotha, 1865 ; Schulze, *Vom Menschensohn u. vom Logos*, Gotha, 1867 ; Nœsgen, *Christus, der Menschen-u. Gottessohn*, 1869 ; Schœberlein, *Die Einheit des Göttl. u. Menschl. in J. Ch.*, dans les *Jahrb., f. d. Theol.*, 1871, H. 3 ; Schulze, *Die christol. Aufgabe der prot. Dogmat. der Gegenw.*, dans le même recueil, 1874, H. 1 ; Rocholl, *Die Realpræsenz. Ein Beitrag zur Christol.*, Gütersl., 1875 ; Réville, *Hist. du dogme de la divin. de Jésus-Christ*, 1869 ; Colani, *De la personne de Jésus-Christ*, dans la *Revue de théol.*, X, 343 ; XI, 93 ; Steeg, *Examen de la divin. de J. C.*, dans la *Nouv. Revue de théol.*, IX, 366 ; E. de Pressensé, *La divinité de Jésus-Christ*, dans la *Revue chrét.*, III, 641 ; Godet, *La personne de Jésus-Christ.*, dans le même recueil, IV, 679 ; Arnaud, dans le *Bulletin théol.*, 1861, p. 277 ; 1862, p. 180 ; 1863, p. 65. F. LICHTENBERGER.

CHRISTOPHE (Saint), personnage fort inconnu dont le jésuite Pien dit très-justement (*AA. SS.*, 25 juill., *VI*) qu'on ne sait rien de certain touchant sa patrie, son nom avant le baptême, le temps où il a vécu, ni le jour de sa passion. Sa légende, telle qu'elle était répandue avant le treizième siècle, ne nous présente aucun trait remarquable. Mais l'auteur de la célèbre *Légende Dorée*, qui est mort en 1298, raconte à son sujet une histoire qu'il dit avoir lue « dans certains actes, » et qui mérite, par sa beauté, la faveur qu'elle a rencontrée : Christoferus était un homme fort, haut de douze coudées. Sur les conseils d'un ermite, il s'était donné pour emploi de faire franchir un fleuve aux voyageurs. Un jour, un enfant l'appelle, il le prend sur ses épaules ; cependant l'eau se soulève et bouillonne, et l'enfant pèse sur lui comme s'il était de plomb : « Enfant, lui dit Christophe après l'avoir déposé sur la rive, tu m'as mis en un grand danger ; car si j'eusse porté le monde entier sur mes épaules, il n'aurait pas pesé plus que toi. — Ne t'en étonne point, répondit l'enfant, car tu as porté le monde et Celui qui l'a créé. » Grâce à cette poétique légende, aucun saint n'a été plus populaire que saint Christophe ; il figure au nombre des « saints secourables » (en allemand *nothhelfer*), son image colossale orne encore les vitraux de Strasbourg ; à Notre-Dame de Paris, on a montré jusqu'en 1784 sa statue, haute de vingt-huit pieds, élevée en 1413 ; Saint-Christophe était, à Paris, le patron des portefaix et des *forts* de la halle. Le P. Cahier, dans ses *Caractéristiques des Saints* (Paris, 1867, II, p. 446, in-4°), insinue une explication fort ingénieuse de la légende de Saint-Christophe, dont on pourrait peut-être ramener l'origine à l'image de saint Ignace, que l'antiquité appelait le *théophore*, et qu'une ancienne peinture byzantine représente portant le Christ sur

son épaule, et tenant à la main un rameau qui a pu devenir le bâton du robuste passeur. Voyez aussi Forgeais, *Plombs historiés*, IV, 1865, p. 157; le même, *Numism. des Corpor. Paris.*, 1874, p. 25; Sinemus, *Die Legende v. H. Christ. u. die Plastik. u. Malerei*, Han., 1868.

CHRISTOPHE, antipape. Voyez *Léon V*.

CHRISTOPHORE (Angelus) naquit dans le Péloponèse vers l'an 1575, et à cause de la barbarie du gouvernement turc il émigra en Europe et se fixa en Angleterre. Il enseigna à l'université de Cambridge de 1608 à 1610, et à l'université d'Oxford de 1610 à 1612. Il était très-savant; Papadopoulos Comnène l'accusa d'avoir embrassé le calvinisme. En 1619 Christophore fit imprimer en Angleterre, en grec, avec une version latine, un ouvrage très-curieux sur l'*Etat présent de l'Eglise grecque* (Περὶ τῆς καταστάσεως τῶν σήμερον εὑρισκομένων Ἑλλήνων ἐγχειρίδιον). Il y traite principalement de la discipline et des cérémonies. On y trouve des détails intéressants sur les jeûnes, les fêtes, la confession et la discipline des grecs. Georges Phelavius, protestant, a publié à Francfort, 1655, une nouvelle traduction latine de l'ouvrage de Christophore, avec des notes, sans y joindre le texte grec. Le même traité a été réimprimé, dans les deux langues, à Leipzig, 1876, in-4°. Christophore a écrit aussi : *De suis tribulationibus; Explicatio symboli; Explanatio sacrorum mysteriorum; De apostasia Ecclesiæ et homine peccatore*, Londini, 1614, grec et lat. — Voyez Fabricii, *Bibl. Gr.*, XI.

CHRODEGANG (Saint) [Rodegand, Godegrand], fils d'un noble Ripuaire nommé Sigiramne, naquit au commencement du huitième siècle, dans la Hesbaye. C'est à tort qu'on a fait de lui le petit-fils de Charles Martel, mais ce prince, en l'élevant à la dignité de référendaire, le chargea des plus hautes missions. En 742, Chrodegang fut élevé au siége épiscopal de Metz, et dès lors il s'appliqua, à l'exemple de Boniface, à mettre l'Eglise franque sous la domination directe de Rome. En 753, il est chargé de conduire en France le pape Etienne II, et, pour récompense, le pape lui accorde le pallium. Chrodegang, dont l'éloquence, la piété, les talents d'organisation, sont loués unanimement, se consacra avec zèle à la réforme du clergé messin, auquel il donna une *Règle* devenue célèbre; en 749, il fonde l'abbaye de Gorze; il restaure l'ancienne abbaye d'Hilariacum, dédiée au sixième siècle à Saint-Hilaire par saint Fridolin; en 763, il organise, près de Worms, la célèbre abbaye de Lorsch (*Laurissa* ou *Lauresham*), création d'une de ses parentes, Williswinde, et du fils de cette veuve, le comte Cancor. Pour donner plus de retentissement à ses fondations, l'évêque de Metz fit venir, ou transporta lui-même de Rome, en 764, les corps de saint Gorgon, de saint Nabor et de saint Nazaire, que Paul Ier lui avait donnés. Le corps de saint Gorgon fut déposé à Gorze, celui de saint Nabor à Hilariacum (depuis lors Saint-Nabor, et par corruption Saint-Avold), et celui de saint Nazaire à Lorsch. Ces reliques attirèrent une foule immense de pèlerins. Chrodegang mourut le 6 mars 766, entouré du respect de tous. La *Règle* qu'il laissa après lui (on la trouve dans le *Codex Regularum* de L. Holste, Augsbourg, 1759, in-f°, II) était destinée d'abord au clergé messin, et en particulier à celui de la

cathédrale de Saint-Etienne ; elle est calquée sur la règle de saint Benoît, et cependant elle s'en distingue par plus d'un trait important. La *Vita canonica*, le nom de *chanoines* et celui de *chapitre* existaient avant Chrodegang (voy. ces mots), mais il est en réalité le restaurateur de la vie canonique, à laquelle il donna un caractère nouveau, en l'assimilant à la vie du couvent. C'est sa règle qui, généralisée par le capitulaire d'Aix-la-Chapelle de 816, gouverna désormais les mœurs du clergé de tous les chapitres ; par elle, le nom de *canonici*, porté depuis longtemps par les prêtres séculiers, comme inscrits dans le *canon* ou matricule de l'Eglise, rappela désormais les *canones*, les lois de la vie ascétique, et le mot de *capitulum*, appliqué auparavant aux réunions des prêtres, désigna la communauté des clercs présidés par l'évêque. Deux différences capitales séparent la règle de Chrodegang de celle de saint Benoît : ce sont l'établissement d'une hiérarchie et l'autorisation de posséder. Par ces priviléges, le monde conservait son entrée dans les chapitres ; ce fut aussi le germe de leur décadence. — La *Vita Chrodegandi*, de Jean de Gorze (vers 966 : voy. Pertz, dans les *Abh.* de l'Ac. de Berlin, 1852) est dans les *Scriptores* de Pertz, vol. X; voyez aussi Paul Warnefrid, *Liber de episcopis metensibus* (784), dans Pertz, *Script.*, II ; Rettberg, *Kirchengesch. Deutschl.*, I, 493 ; Œlsner, *Pippin*, 1871. S. BERGER.

CHRONIQUES (Livre des). Voyez *Paralipomènes*.

CHRONIQUES ECCLÉSIASTIQUES. A parler exactement, presque toutes les chroniques du moyen âge, du moins pour les premiers siècles, sont des chroniques ecclésiastiques, puisqu'elles avaient pour auteurs des moines ou des prêtres et que les événements religieux y tenaient d'ordinaire une grande place. Toutefois on peut donner plus spécialement le nom de *Chroniques ecclésiastiques* à deux sortes d'écrits. Les premiers sont ceux qui ont été composés à l'imitation et comme continuation de la Chronique d'Eusèbe, traduite et continuée par saint Jérôme. L'ouvrage d'Eusèbe, intitulé Χρονικὰ συγγράμματα ou Παντοδαπὴ ἱστορία, est divisé en deux livres. Le premier, ou Χρονογραφία, est une étude sur la chronologie spéciale de chaque peuple : le second ou Χρονικὸς κανών, est une série de tableaux synchroniques, présentant en regard les faits principaux de l'histoire des divers peuples, et ramenant toutes ces chronologies différentes à la supputation des années donnée par la Bible. Eusèbe avait eu des prédécesseurs pour ces travaux de chronologie dans Sextus Julius Africanus, auteur du Πεντάβιβλον χρονολογικὸν (*quinque libri de temporibus*), et dans saint Hippolyte, dont l'essai chronologique a été perdu, comme celui de Jules Africain. Mais Eusèbe fit oublier ses prédécesseurs, et c'est lui qui, en ramenant l'histoire universelle à l'histoire sacrée comme à son centre naturel, donna aux conceptions historiques du moyen âge un cadre dont il ne devait pas s'écarter et qui avait d'ailleurs une véritable portée philosophique. L'ouvrage d'Eusèbe devait du reste subir bien des vicissitudes. Le texte grec se perdit assez rapidement et l'œuvre ne nous est parvenue dans son entier que grâce à la traduction arménienne publiée pour la première fois en 1818, à Venise, par

M. Aucher, et à Milan, par MM. Gohrab et Maï. Le premier livre ne fut pas connu en Occident, mais le second, dont quelques fragments se retrouvent du reste en original dans la *Chronographie* de Georges de Syncelle († vers 800), eut une prodigieuse fortune, grâce à la traduction latine qu'en fit saint Jérôme. La chronique d'Eusèbe ne s'étendait que jusqu'en 329 (cf. *Eusebii Chronicorum canonum quæ supersunt*, ed. A. Schœne, Berlin, 1866-1876, 2. vol. in-4°) ; saint Jérôme la continua jusqu'en 378. Elle fut alors répandue dans tout l'Occident, reproduite en un nombre infini de copies et continuée par beaucoup d'imitateurs. La Chronique de Prosper d'Aquitaine (jusqu'à 455); le *Chronicon imperiale*, qui est attribué à tort à un Prosper Tiro (jusqu'en 452) ; les Annales perdues de Ravennes ; la Chronique d'Idace (jusqu'en 468), celle du comte Marcellin (jusqu'en 534), celle du faux Sulpice Sévère sont des continuations de saint Jérôme. Prosper à son tour est continué par Marius d'Avenche (jusqu'en 581), par Victor, évêque de Tununna (jusqu'en 566) et par un anonyme qui s'appelle, à cause de la ville où le manuscrit a été retrouvé, *continuator Havniensis* (de Copenhague ; jusqu'en 641). Jean, abbé de Biclar, dans les Pyrénées, a continué Victor jusqu'en 590. Tous les écrivains du Moyen Age qui veulent ensuite écrire des chroniques universelles, Cassiodore, Isidore de Séville, Adon de Vienne, Réginon, Sigebert de Gembloux, etc., prennent pour base de leur œuvre la Chronique de saint Jérôme. Elle est la source commune d'où est sortie presque toute la littérature historique de l'Occident au moyen âge. — On appelle encore *Chroniques ecclésiastiques* celles qui se proposent pour objet de raconter l'histoire d'un monastère, ou d'une église. Le plus ancien écrit de ce genre est le *Liber Pontificalis* écrit entre 514 et 523, et qui est un histoire de l'Eglise de Rome. Il fut imité à la fin du huitième siècle par Paul Diacre, qui écrivit le *Gesta episcoporum mettensium*. Cet ouvrage devint à son tour le modèle d'une foule d'autres, et à partir du neuvième siècle nous voyons dans une foule d'évêchés et d'abbayes, les prêtres et les moines s'occuper de recueillir les traditions de leur église ou de leur monastère. Les églises de Ravenne, d'Auxerre, de Reims, du Mans, de Verdun, de Toul, de Cambrai, de Liége, d'Utrecht, de Hildesheim, de Lubeck, de Mersebourg, de Ratisbonne, de Spire, de Verdun, d'Ely, d'York, etc., etc., les monastères de Fontenelle, de Lobbes, de Saint-Trond, de Sithin, de Saint-Bénigne, de Bèse, du Mont-Cassin, de Saint-Gall, etc., etc., eurent ainsi des historiens, et les œuvres primitives conservées dans les archives étaient de siècle en siècle continuées et remaniées. Ces histoires sont souvent, surtout pour les époques anciennes, remplies de fables et de légendes, ou même, comme c'est le cas pour les *Gesta episcoporum cenomannensium*, de pièces falsifiées. Cependant, dans un très-grand nombre de cas, les rédacteurs avaient à leur disposition des documents nombreux et authentiques, et l'histoire ecclésiastique se trouve à cet égard bien plus heureusement partagée que l'histoire profane. Les églises cathédrales et les monastères en effet avaient des archives soigneusement entretenues, où l'on conservait, non-seulement les actes officiels, réunis souvent en cartulaires,

mais aussi des recueils de lettres, des nécrologies, des listes d'évêques ou d'abbés, et enfin des annales locales, écrites d'ordinaire sur des tables de pâques, et où se trouvaient consignés, année après année, les événements politiques ou religieux les plus importants. Ces annales monastiques, qui se développent en Angleterre et dans les pays franks au huitième siècle, deviennent l'origine d'une des branches les plus importantes de l'historiographe du moyen âge, et les chroniques d'Églises et de monastères sont une des sources de renseignements les plus importantes, non-seulement pour l'histoire locale et religieuse, mais aussi pour l'histoire politique et générale. GABRIEL MONOD.

CHRONOLOGIE des Hébreux. Voyez *Israël* (Histoire du peuple d').

CHRONOLOGIE CHRÉTIENNE. La chronologie était autrefois une science sacrée; le *comput* (c'est ainsi qu'on l'appelait) avait pour principal objet de déterminer les fêtes religieuses. Aujourd'hui la science des temps s'est sécularisée, elle a pris le caractère d'une science auxiliaire de l'histoire, et son vrai nom est celui que lui ont donné les bénédictins : L'art de vérifier les dates. Aussi la connaissance de la chronologie est-elle devenue indispensable à tout homme qui veut faire de l'histoire une étude exacte et consciencieuse; sans elle le terrain nous manque à chaque instant sous les pieds, et c'est parce que cette science est si peu cultivée qu'il y a tant d'amateurs et si peu d'historiens. C'est sans doute par la préparation insuffisante qu'ils ont reçue au point de vue de l'étude des institutions, des dates et de la paléographie, que tant d'ecclésiastiques laborieux et savants voient leurs travaux historiques toujours incertains et comme fatalement inexacts. Et pourtant ce qu'il faut à l'historien, en fait de chronologie, est très-peu de chose; il a beaucoup moins besoin de connaissances étendues que de ces habitudes de travail consciencieux et exact qui sont la tradition de la science française. « N'accepter aucune chose comme vraie qu'on ne la connaisse certainement être telle, » telle est la devise du bon historien; il ne doit prendre aucun repos que toutes les dates qu'il donne n'aient été vérifiées avec la dernière exactitude, d'après les règles bien faciles à connaître de la chronologie. Le modèle achevé de ce genre d'études sera toujours la « Dissertation sur les dates des chartes, des chroniques et des autres anciens monuments de l'histoire, » que les auteurs de l'*Art de vérifier les dates* ont mise en tête de leur livre (voy. surtout la 3e édition, 1783-1787, in-f°, et la 4e, 1818 ss., in-8°, vol. I). Les savants modestes qui ont composé cette œuvre immense, dom Maur d'Antine († 1746), dom Clémencet († 1778) et dom Clément († 1793), ont trouvé un digne continuateur de leurs travaux dans M. de Wailly, l'auteur de la *Paléographie* (2 vol. in-4°, 1838). En Allemagne, Ideler composait en 1825 un ouvrage considérable (*Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, 2 vol.), résumé en 1831 dans un manuel (*Lehrbuch der Chronologie*), et en ces derniers temps un savant allemand, H. Grotefend, a mis à la portée de tous, dans un livre de tous points excellent, les principales données de la science des dates (*Handbuch der historischen Chronologie*, Hanovre, 1872, in-4°). La France attend la pro-

chaine publication du livre de M. de Mas-Latrie (*Manuel pour l'étude et l'emploi des documents du moyen âge*), pour montrer que la science française n'a point dégénéré. — COMMENCEMENT DE L'ANNÉE. L'une des principales causes d'erreur en histoire, est la diversité des époques où l'on a fait commencer l'année dans les différents pays et aux divers siècles du moyen âge. Il n'y a pas moins de six époques consacrées par divers usages pour le renouvellement de l'année civile. Le 1er *janvier* est le commencement de l'année romaine, et il aurait été sans doute adopté du moyen âge, si l'Eglise n'eût craint de voir se perpétuer les saturnales, dont le nom même paraît être parvenu jusqu'à nous dans le mot d'étrennes, « *strenæ* » ; le 1er janvier, banni de l'Eglise et des cours, demeura dans l'intérieur des familles le premier jour de l'an, et la cour pontificale dut se rallier, au dix-septième siècle, à un usage qui avait été introduit en France, en 1564, par le roi Charles IX (le parlement de Paris ne s'y soumit qu'en 1567). Le 1er *mars* fut, du cinquième au huitième siècle, l'époque usitée dans notre pays pour le commencement de l'année ; le 25 *mars*, jour de l'Annonciation, duquel la théologie du moyen âge faisait dater l'*Incarnation* du Christ, ne fut usité en France que sous les premiers Capétiens ; ce calcul est encore compliqué par un singulier désaccord entre les divers usages des peuples qui commençaient l'année à ce jour : à Pise, l'an 1000 (pour le prendre pour exemple) commençait un an plus tôt qu'à Florence, où il partait du 25 mars an 1000 de notre ère ; « ce calcul florentin », qui avait été celui de la France, fut pratiqué par la cour papale depuis le milieu du douzième siècle ; il fut usité en Italie jusque dans des temps très-récents. Le 1er septembre, qui fut l'usage de Constantinople, ne nous arrêtera pas. *Noël* a marqué, sous les carolingiens en France, et à la cour des papes au dixième siècle, le commencement de l'année ; mais quoiqu'on ait longtemps appelé cet usage le *style de la cour de Rome*, il faudrait plutôt l'appeler le style allemand, car il a fait loi pendant tout le moyen âge chez nos voisins. Aucune date ne convient moins, pour en faire dater la nouvelle année, que le *jour de Pâques ;* car cette fête, qui varie du 22 mars au 25 avril, peut tomber sur trente-cinq jours différents, et encore l'heure où elle commence n'est-elle pas constante (l'usage le plus répandu est de placer le commencement de l'année au Samedi saint, après la bénédiction du cierge pascal). Ce système, qui est la source de difficultés sans nombre, a pourtant régi la France, la Flandre et la Bourgogne, jusqu'au seizième siècle ; on l'appelle le *style de France*. Aussi le premier soin de l'historien qui rencontre une date relative aux premiers mois de l'année, doit-il être de rechercher *si la date est bonne* : elle est bonne à partir du jour de Pâques, et en tous cas à partir du 25 avril ; il faut ajouter, si l'on est en France, une unité au chiffre de l'année pour toute date antérieure à Pâques, et en tous cas pour toute date qui précède le 22 mars. — ÈRES. L'antiquité chrétienne a compté les années d'après des calculs bien divers. L'*indiction* est le nombre qui indique la place de l'année dans un cycle de quinze ans. L'origine n'en est pas connue d'une manière certaine,

l'opinion la plus répandue y voit une période calculée par les Romains pour l'établissement de l'impôt militaire ; on en a souvent placé le commencement à la victoire de Constantin sur Maxence, en 312. L'indiction fournirait un élément solide de calcul, sauf une erreur toujours possible de quinze ou de trente ans, si le commencement de l'année indictionnelle n'était, lui aussi, incertain. Nous devrons nous souvenir que l'*indiction grecque*, ou de Constantinople, seule usitée en Orient, et qui commence au 1er septembre, a été employée exclusivement par les papes jusqu'en 1087 ; l'*indiction de Bède*, qui date du 24 septembre, a été employée d'ordinaire par les carolingiens après Louis le Débonnaire ; l'*indiction romaine ou pontificale*, qui part de Noël ou du 1er janvier, a été employée de préférence par la chancellerie romaine depuis le treizième siècle. Il faut apporter une grande précaution dans ces calculs. Pour trouver l'indiction d'une année, on doit retrancher 312 du chiffre de l'année, et diviser la différence par 15 ; le reste est l'indiction des neuf premiers mois de l'année, ou de toute l'année : 1877 — 312 = 1565 ; 1565 : 15 = 104 ; reste 5 ; l'indiction de l'année 1877 est 5. — Les *consuls* fournissent, pour les premiers temps, une date certaine. Le consulat cessa en 541 ; le dernier consul fut Fl. Basilius Junior ; aussi, pendant plusieurs siècles, on compta les années *post consulatum Basilii viri clarissimi*. Le pape Adrien Ier inaugura, en 781, la coutume de marquer les années du pontificat, et jusqu'en 1047 les années du pontificat alternèrent, dans les actes de la cour romaine, avec celles du règne des empereurs. Les années du pontificat, seules employées depuis 1047, datent du sacre des papes. A cette occasion, nous rendrons le lecteur attentif à la différence qui existe pour les empereurs d'Allemagne entre les *années de règne* et *d'empire*. Les questions de dates sont hérissées de difficultés ; c'est ainsi que les anciens évêques de Rome ont dû être dernièrement tous vieillis d'une année, par suite d'un calcul nouveau (Lipsius, *Chronol. d. rœm. Bischœfe*, 1869). Nous ne ferons que mentionner l'*ère de Dioclétien*, usitée avant Denys le Petit, et qui commençait avec le règne de cet empereur, au 29 août 284 ; au septième siècle, on essaya en vain de réconcilier l'ère de Dioclétien avec le christianisme en l'appelant « ère des martyrs. » — *Ere chrétienne*. On cherche en vain les raisons qui déterminèrent Denys le Petit, l'auteur du calcul que nous suivons aujourd'hui, à fixer comme il l'a fait (531) l'origine de l'ère chrétienne. Son silence dispose à croire que, de son temps, ce calcul était de tradition générale, mais une seule chose est au-dessus du doute aujourd'hui, c'est que ce calcul, qui fait naître Notre Seigneur en l'an de Rome 753, est contesté et contestable. Bède le Vénérable (725) contribua, par sa grande autorité, à répandre en Occident l'ère chrétienne, que nous voyons apparaître au huitième siècle, dans les documents ecclésiastiques français, et après 840 dans les diplômes des carolingiens. C'est en Espagne, dans ce pays qui avait son *ère espagnole* datant de 38 avant Jésus-Christ, que nous trouvons pour la première fois, au cinquième siècle, le mot d'*era* (*e* non *æra*) ; il est difficile, malgré l'autorité de très-bons auteurs, de n'en pas ramener l'origine au mot

gothique *Jèr*, année, dont il serait le datif : *era*, dans l'année. Rappelons encore que jusqu'en 1700 les Russes firent usage de l'ancienne ère byzantine ou *ère du monde*, d'après laquelle on compte de la création du monde jusqu'au 1er septembre de l'an 1 de Jésus-Christ 5508 années. — VIEUX STYLE. Ce n'est pas dans notre recueil que les savants iront chercher les données astronomiques de l'établissement du calendrier ; nous pourrons donc éviter d'entrer à cet égard dans des détails inutiles. Tout homme qui prétend au titre d'historien s'appliquera à s'exercer scrupuleusement aux calculs et aux problèmes de la science du calendrier. La révolution complète de la terre autour du soleil (on l'appelle *année tropique*) s'accomplit en 365 jours 5 heures 48 minutes 48 secondes. L'*année julienne*, la seule que le moyen âge ait connue, était de 365 jours, et l'excédant, évalué à 6 heures, formait tous les quatre ans un jour intercalaire. La fixation du jour de Pâques était, on le sait, le principal souci des *computistes* du moyen âge. Pour établir la date de Pâques, il faut connaître la concordance des lunaisons et des jours de la semaine avec les jours du mois. La *lettre dominicale* donne le dernier de ces éléments, et le *nombre d'or* le premier. Les lettres dominicales sont aujourd'hui encore d'un usage journalier pour l'historien, préoccupé sans cesse de retrouver dans le passé les jours de la semaine. En voici la démonstration. Le 1er janvier est désigné, dans le calendrier, par A, et les jours suivants par les lettres de l'alphabet, de B à G, et l'on a appelé lettre dominicale de l'année la lettre du jour sur lequel tombe le premier dimanche de l'année. Si donc, dans l'année 1877, dont le premier jour est un lundi, le premier dimanche tombe sur le 7 janvier, la lettre dominicale de 1877 sera G. On voit dès à présent que, l'année commune finissant par le même jour par lequel elle commence, les lettres dominicales rétrograderont chaque année, en sorte que la lettre dominicale de 1878 sera F. Comme le calendrier romain ne tenait pas compte du jour bissexte, on convint de donner la même lettre F au 24 février (*ante diem VI Kal. mart.*), et au jour intercalaire (*ante diem bis sextum Kal. mart.*) L'année bissextile 1880 aura donc deux lettres dominicales, la première D, ayant usage jusqu'au 24 février, la deuxième, C, depuis le 25. On trouvera partout des tables, d'un usage très-facile, qui permettront de retrouver la lettre dominicale d'une année donnée, et les jours de la semaine pour les années dont on connaît la lettre dominicale (nous pouvons citer la *Théorie du calendrier*, par Francœur, 1844, in-32, dans l'*Encycl.* Roret). *Calcul pascal.* Le concile de Nicée, dont la décision est encore notre loi (voyez l'art. *Pâques*), a placé le jour de Pâques au « dimanche après la pleine lune de printemps, » c'est-à-dire après la pleine lune qui tombe sur le premier jour du printemps (21 mars) ou qui suit ce jour. On appelle *terme pascal*, *luna quatuordecima*, le treizième jour après la nouvelle lune, et Pâques est le dimanche suivant. La fête de Pâques peut tomber sur trente-cinq jours de l'année, elle varie entre le 22 mars et le 25 avril. Comme toutes les fêtes mobiles en dépendent, on trouve, dans les ouvrages de chronologie, les *trente-cinq calendriers*, qui indiquent les

fêtes de toutes les années, suivant la date du jour de Pâques, et cette date même se trouve dans des tables dressées par année, ou dans un tableau perpétuel facile à manier. — NOUVEAU STYLE. Nous avons vu que le moyen âge faisait l'année trop longue : les saisons se déplaçaient d'un jour en 128 ans ; d'autre part, une autre erreur d'observation, relative à la longueur du mois lunaire, tendait à déplacer les phases de la lune d'un jour en 308 ans. Cette perturbation apportée dans l'état du ciel par des notions astronomiques insuffisantes, aurait été corrigée dès le moyen âge, si l'autorité d'un concile général, du concile de Nicée, n'eût protégé l'ancien calendrier contre les innovations. Pierre d'Ailly avait proposé la réforme du calendrier au concile de Constance, et Nicolas de Cus à celui de Bâle ; les papes, excités par deux grands astronomes, Regiomontanus (son nom était Jean Müller, il était de Kœnigsberg, en Franconie), et l'évêque de Fossombrone, Paul de Middelbourg, avaient plusieurs fois tenté cette entreprise ; enfin Grégoire XIII, par ordre du concile de Trente, procéda, avec l'aide de ses astronomes, Lilio et Clavius, à la réforme du calendrier. Le pape ordonna que le 4 octobre 1582 serait suivi du 15, et que désormais on supprimerait en 400 ans trois jours intercalaires, soit ceux des années séculaires dont la centaine n'est pas divisible par 4 : ainsi l'an 1900 ne sera pas bissextile. Aujourd'hui la différence de notre calendrier, ainsi réformé, avec le calendrier Julien, est de douze jours. En même temps l'erreur qui concernait les phases de la lune, et dont était affectée la fixation du jour de Pâques, était corrigée par la « réforme des épactes », que nous ne pouvons expliquer ici. En France et en Lorraine, le calendrier grégorien fut accueilli en 1582, et le 9 décembre de cette année fut suivi du 20 ; l'Italie, l'Espagne et le Portugal avaient exécuté la réforme au jour ordonné par le pape. Les Etats catholiques de l'Allemagne et les cantons catholiques l'acceptèrent en 1583, Strasbourg en 1682, lorsque cette ville eut été annexée à la France, l'Allemagne protestante en 1700, la Grande-Bretagne en 1752. La Russie accepta en 1700 l'ère chrétienne, mais elle a conservé le calendrier Julien, dont elle n'est pas sans ressentir vivement les inconvénients. Les Etats protestants de l'Allemagne n'avaient eux-mêmes accepté qu'une partie de la réforme, celle relative aux équinoxes ; mais, pour des raisons scientifiques fort sérieuses, ils s'étaient refusés à admettre le nouveau calcul de la fête de Pâques, et avaient préféré adopter un calendrier nouveau, rédigé en 1699 par Eckardt Weigel. Il fallut la puissante autorité de Frédéric II et l'expérience des embarras causés par le conflit de deux jours de Pâques, l'un fêté par les protestants, et l'autre par les catholiques, pour leur faire admettre le calcul pascal grégorien. — De toutes les intéressantes questions que soulève la division de l'année, nous ne dirons qu'un mot, pour rappeler que l'époque admise pour le commencement des saisons a beaucoup varié dans l'usage, et que les quatre mois de l'année où les ides tombent le 15, sont mars, mai, juillet et octobre. Le chronologiste s'appliquera à s'entourer des documents qui lui donnent la date exacte des consuls, des papes, des empereurs, des rois et des princes, des évêques et des

abbés. Parmi la riche littérature de cette matière, nous citerons seulement pour les consuls, en attendant l'achèvement du volume VI du *Corpus inscriptionum* de Mommsen, les *Fasti consulares* de Baiter, dernier volume du Cicéron d'Orelli, 1838 (il faut comparer les travaux déjà anciens, comme celui-ci, avec les *Inscriptiones christianæ* de M. de Rossi, vol. I, 1861, in-folio : cet ouvrage contient, comme préface, une dissertation sur les diverses ères qui est un modèle achevé); pour les papes, les *Regesta Pontificum* de Jaffé et Potthast; pour les évêques, le livre du P. Gams, *Series Episcoporum totius orbis*, 1873, in-4°; les abbés de France sont énumérés dans le *Gallia christiana*.

S. Berger.

CHRYSIPPE, de Cappadoce, écrivain ecclésiastique, vivait dans le cinquième siècle de l'ère chrétienne. Lui et ses deux frères, Cosmas et Gabriel, reçurent une savante éducation en Syrie, et furent ensuite confiés aux soins d'Enthymius à Jérusalem. Ce fut dans cette ville que Chrysippe prit les ordres. Il devint économe du *Monasterum Laura*, préfet de l'église de la Sainte-Résurrection, gardien de l'église de la Sainte-Croix et remplit cette dernière place pendant dix ans. Il écrivit, dans un style élégant, plusieurs ouvrages sur les sujets ecclésiastiques; mais ils sont perdus, à l'exception d'un traité intitulé : *Homilia de sancta Deipara*, qu'on trouve avec une traduction latine dans le second volume de l'*Auctuarius Duccamus*, et de quelques fragments d'un petit ouvrage : *Encomium Theodori martyris*, qui existent encore dans Eustathe de Constantinople, *Liber de statu vitæ functorum* (voy. Cave, *Historia literaria*, vol. I).

CHRYSOSTÔME (Jean) naquit à Antioche, vers l'année 347. Ses parents étaient chrétiens. Ils occupaient une position honorable, sinon brillante. Son père remplissait les fonctions importantes de *magister militum Syriæ*; une mort prématurée ne lui laissa pas le temps de veiller sur l'éducation de son fils. A cette époque d'ailleurs un usage presque universel abandonnait à la mère la direction des premières années de l'enfance. Restée veuve à l'âge de vingt ans, Anthuse se consacra à sa tâche avec un oubli d'elle-même et une abnégation qui arrachèrent un jour à Libanius cette exclamation: « Oh! quelles femmes se trouvent parmi les chrétiens! » L'Eglise a confirmé le témoignage du rhéteur païen en inscrivant le nom d'Anthuse sur la liste de ces femmes chrétiennes auxquelles elle est redevable de quelques-uns de ses plus grands hommes, à côté d'une Nonne, d'une Macrine, d'une Monique. La jeune mère paraît même avoir accompli avec autant de tact, d'intelligence et de largeur de vues que de piété et de dévouement, son œuvre difficile. Quoique chrétienne convaincue, elle s'interdit, par un noble scrupule, d'exercer sur son fils une autre autorité que celle de l'exemple de sa foi et de sa vie; elle ne voulut pas, en le privant des bienfaits d'une éducation libérale, lui refuser les moyens de choisir un jour la carrière vers laquelle il se sentirait poussé par ses goûts et ses aptitudes. Le jeune Chrysostôme put donc profiter de toutes les ressources intellectuelles qu'offrait une ville telle qu'Antioche. Il fréquenta les leçons de Libanius, qui réunissait autour de sa chaire une

jeunesse nombreuse à laquelle il cherchait à communiquer son enthousiasme pour Homère et les poëtes grecs. Libanius, dit-on, distingua parmi ses auditeurs le futur orateur de l'Eglise; et la tradition nous a transmis les paroles touchantes par lesquelles le vieux rhéteur, sur son lit de mort, aurait exprimé ses regrets de n'avoir pas réussi à assurer à la cause du paganisme les talents de son élève: « Hélas! j'aurais laissé le soin de mon école à Chrysostôme, si les chrétiens ne nous l'avaient pas ravi! » (Sozom., *H. E.*, VIII, c. 2). En effet, ni les encouragements de Libanius, ni les séductions de son enseignement, ni la perspective d'un avenir brillant et des honneurs qui étaient encore assurés à l'éloquence publique, ne prévalurent chez le jeune Chrysostôme sur les saintes influences du foyer domestique et d'une première éducation chrétienne. Après avoir plaidé pendant quelque temps dans le barreau d'Antioche, il se dégoûta vite d'une profession que le déclin de la vie politique avait rabaissée à n'être plus qu'un moyen de fortune ou d'ambition. Saisi par la lecture des Livres Saints, entraîné par l'exemple d'un ancien condisciple auquel l'attachaient les liens d'une amitié dont il a célébré avec éloquence l'intimité (*De Sacerdotio ;* l. I, t. I, p. 442, ss.; Sozom., *H. E.*, l. VIII, c. 2.; Socrate, l. VI, c. 3), enfin sollicité par le vénérable évêque d'Antioche, qui « se pressa d'attacher à la société chrétienne l'espérance d'un si beau génie, » il suivit pendant trois ans les leçons de Mélétius, reçut de ses mains le baptême et résolut de ne plus vivre que pour Dieu. — Les circonstances de l'époque imposaient à tous ceux qui se trouvaient dans une situation pareille le choix entre le service actif de l'Eglise (βίος πρακτικὸς) et la vie du désert (βίος θεωρητικὸς). Tout semblait pousser irrésistiblement Chrysostôme à prendre ce dernier parti et à aller se joindre aux solitaires qui, sur les montagnes voisines d'Antioche, se livraient aux pratiques de la pénitence. L'Eglise était alors dans la première ferveur de son admiration pour ces anachorètes dont la vie, consacrée à la prière et aux mortifications, apparaissait comme le plus éclatant témoignage de la puissance de l'esprit divin et l'héroïque expiation des corruptions de la société. Quelle puissante séduction un pareil exemple ne devait-il pas exercer sur l'âme à la fois ardente et austère du jeune néophyte, toute brûlante des feux du premier amour! Ajoutons que son ami Basile le pressait de renoncer aux liens de la société et de la famille, et de se retirer dans une solitude où ils passeraient ensemble leurs jours dans la pénitence et les saintes méditations (*De Sacerdotio*, l. I, t. I, p. 443). Mais toutes ces influences furent vaincues par les prières et les larmes maternelles. Nous devons renoncer à raconter ici cette scène touchante et renvoyer nos lecteurs, soit au récit de Chrysostôme lui-même, soit à la traduction et à l'analyse qu'en a données M. Villemain (*De l'éloquence chrétienne dans le quatrième siècle*, Paris, 1857). C'est peu de temps après cet événement qu'il faut, selon nous, placer un fait dont l'importance pour le développement religieux et théologique de Chrysostôme fut très-considérable. Nous adoptons ici la chronologie de Montfaucon (t. I, p. 440) et de Néander (*Der heilige Chrysostomus*, 3e édit., p. 29,

n. 2); elle nous a paru mieux appuyée que celle des historiens qui, comme Boehringer (*Die alte Kirche*, IX, 2e édit., p. 8), placent le même fait un peu plus tard, pendant le séjour de Chrysostôme parmi les ascètes. Un ordre de l'empereur arien, Valens, avait, en 370, exilé d'Antioche l'évêque Meletius. La partie de la communauté restée fidèle à son pasteur avait refusé de reconnaître le nouveau titulaire et s'était placée sous la direction de deux prêtres, Evagrius et Diodore. Ce dernier, plus tard évêque de Tarse, suivit l'exemple déjà donné dans cette même Eglise d'Antioche, à la fin du siècle précédent, par Dorothée et Lucien : il rassembla autour de lui quelques jeunes gens dont il entreprit de stimuler et de diriger les études théologiques. Chrysostôme fut au nombre de ses disciples en même temps que Théodore, le futur évêque de Mopsueste. Il se trouva ainsi en relation avec les deux hommes qui devaient un jour représenter avec le plus d'éclat l'école théologique d'Antioche. Cependant, en cédant aux instances de sa mère, en se laissant même investir par Meletius des fonctions de lecteur, Chrysostôme n'avait pas abandonné l'espoir d'aller un jour savourer dans la solitude les joies austères des mortifications, de la contemplation et de la prière. Ce sentiment était entretenu chez lui par un saint effroi des responsabilités du sacerdoce, commun à la plupart des grands hommes, des intelligences même les plus actives de l'époque. Il nous a laissé un témoignage éloquent des dispositions qui l'animaient à ce moment dans son περὶ ἱερωσύνης, le plus populaire des écrits du grand orateur. Il est difficile de fixer avec quelque certitude le moment où fut écrit le *Traité du Sacerdoce*, et de se décider entre Socrate (*H. E.*, l. VI, c. 3) qui en place la composition pendant le diaconat de l'auteur (381-386) et ceux qui, sur l'autorité douteuse de Palladius, lui assignent une date antérieure (Montfauc., *S. J. Chrys. vita*, p. 107). Sous la forme d'un dialogue, dont la réalité historique est discutable, l'auteur justifie ses propres appréhensions en faisant le tableau des conditions morales et intellectuelles que les fonctions du sacerdoce lui paraissent exiger de celui qui les veut remplir selon Dieu. C'est là que Chrysostôme a raconté le stratagème auquel il ne s'était pas fait scrupule de recourir pour se dérober une première fois à l'honneur qu'on voulait lui imposer, et dont le récit et surtout la justification jettent un jour singulier sur ses sentiments et ceux de l'époque (*De Sacerdotio*, l. I, § 6-9, t. I, p. 445-453). Déjà, en effet, son zèle et la renommée des talents qu'il annonçait l'avaient désigné à l'attention et aux sollicitations des Eglises. Bientôt la mort de sa mère, en le relevant de la contrainte qu'il avait acceptée, lui permit de réaliser le projet qu'il n'avait pas cessé d'entretenir au fond de son cœur; il s'empressa d'aller chercher dans le désert un refuge contre les dangers et les charges de la vie du siècle (374 ou 375). Il faut compter les six années qu'il passa dans la retraite parmi les plus fécondes pour le développement de son caractère et de son expérience morale et religieuse. C'est là que Chrysostôme habitua son esprit à chercher dans les profondeurs de la vie intérieure un asile sacré où il devait plus tard, aux heures difficiles de son orageuse

existence, trouver la paix et des forces pour des luttes nouvelles; c'est là qu'il posa les fondements de ce caractère, singulier mélange d'ardeur, de modération, de courageuse indépendance et de sérénité constante, qui lui permit de soutenir sans faiblir les coups les plus rudes de l'adversité. — Cependant l'épuisement physique, résultat des austérités auxquelles il s'était livré, l'obligea à revenir à Antioche (380 ou 381). Aussitôt après son retour, Meletius lui conféra le diaconat. Eloigné de la chaire chrétienne par l'usage qui faisait de la prédication le devoir spécial de l'évêque, Chrysostôme appliqua le zèle dont il était animé à la composition de plusieurs ouvrages qui présentent tous un caractère pratique. C'est en effet vers cette époque qu'il écrivit son *Oratio ad Stagyrium;* ses deux traités *Quod regulares feminæ viris non cohabitare debeant* et *Adversus eos qui apud se habent virgines subintroductas*, protestation énergique contre un des plus graves abus de la vie monastique; son livre *De virginitate;* peut-être encore les deux écrits *De compunctione* (Montfaucon, t. I, p. 149; Néander, *ouvr. cité*, p. 80, n. 1), adressés à Démétrius et à Stéléchius; plus probablement son discours *De sancto hieromartyre Babyla*, contre Julien et les païens. Chrysostôme avait atteint l'âge de quarante ans. Rien ne montre qu'il ait essayé à ce moment de se soustraire aux fonctions de prêtre dont voulut le revêtir Flavien, le successeur de Meletius, et qui le consacraient définitivement au service de l'Eglise. Il faut donc admettre que la perspective qui lui avait autrefois inspiré de si vives appréhensions, lui apparaissait alors sous un autre aspect. Sans doute sa véritable vocation avait fini par se révéler à ses propres yeux avec une évidence qui imposa silence à ses scrupules et qui lui fit voir dans l'appel de son évêque un ordre d'en haut. Sa nouvelle dignité lui conférait le droit de la prédication publique. Ses débuts eurent bientôt révélé en lui l'orateur qui ferait honneur à l'Eglise d'Antioche. A différentes reprises le troupeau le força, par des manifestations bruyantes, à monter dans la chaire épiscopale. Flavien lui-même reconnut noblement la supériorité oratoire de son suffragant. Chrysostôme fut déchargé des soins de l'administration et du service des sacrements, afin qu'il pût se consacrer exclusivement au ministère de la parole. Il prêchait chaque dimanche et souvent deux fois dans le cours de la même semaine. Sa réputation ne tarda pas à se répandre dans tout l'Orient. Il exerçait depuis deux ans ce ministère, lorsque un événement considérable vint lui fournir l'occasion de déployer toute la puissance de sa parole. En 387, l'établissement d'une nouvelle taxe et surtout les injustices et les violences des collecteurs impériaux, provoquèrent au sein de la population vive et mobile d'Antioche une sédition contre le gouvernement de Théodose. Quelques-uns de ses officiers furent maltraités, ses statues et celles de l'impératrice furent renversées (Zosime, *H. R.*, l. IV). Mais les soldats eurent vite raison d'une révolte entreprise sans dessein et soutenue sans résolution. La malheureuse ville se trouva livrée à toutes les rigueurs d'un gouvernement irrité et impitoyable. Dans leur détresse, les habitants d'Antioche se tournèrent vers la seule auto-

rité qui fût alors en état de s'interposer entre la colère d'un empereur tout puissant et un peuple désarmé; ils invoquèrent l'intercession de l'Eglise. Flavien quitta la ville pour se rendre à Constantinople, auprès de Théodose; Chrysostôme resta à Antioche avec la mission de calmer, de consoler, de relever le peuple. Telle fut l'origine des vingt et une homélies restées fameuses sous le nom d'*Homelies des Statues*. La liste des œuvres qui se rattachent à l'époque du sacerdoce de Chrysostôme à Antioche témoigne de son zèle à satisfaire à toutes les exigences du ministère alors si complexe de la parole. Outre les homélies qui n'ont d'autre but que l'explication de certaines parties de l'Ecriture, la Genèse, les évangiles de Matthieu et de Jean, les épîtres aux Romains, aux Corinthiens, aux Galates, aux Ephésiens, aux Philippiens, à Timothée, à Tite, de celles, au nombre de cent, consacrées à l'interprétation des Psaumes, on y trouve douze discours dirigés contre les anoméens, huit contre les juifs, et une apologie de la divinité de Jésus-Christ contre les juifs et les païens. Il est peu probable que cette apologie ait été prononcée en public. — Mais le moment était venu où l'activité et les talents du grand orateur allaient être appelés à se produire sur un théâtre plus étendu et surtout plus retentissant. Eutrope, le favori de l'empereur Arcadius, avait, dans un voyage en Syrie, entendu Chrysostôme et admiré son éloquence. Aussi, lorsque le siége de Constantinople fut devenu vacant par la mort de Nectaire (397), le ministre tout-puissant résolut d'y élever le prêtre d'Antioche (Pallad., c. 5). Le choix d'Eutrope fut ratifié par l'empereur et confirmé par la voix unanime du clergé et du peuple de la capitale. Afin de triompher des résistances du nouvel élu et de l'attachement de son troupeau, on l'attira hors de la ville dans une conférence, on le transporta presque de force à Constantinople, et on le fit consacrer par Théophile, patriarche d'Alexandrie, en présence d'un concile d'évêques, assemblé d'avance en cette ville (février 398). Ici commence une nouvelle période de la vie de Chrysostôme; elle a été racontée, il n'y a pas longtemps, avec une ampleur et une abondance de détails qui nous autorisent à n'en présenter qu'une esquisse rapide (Amédée Thierry, *Récits nouveaux de l'histoire romaine aux quatrième et cinquième siècles. Trois ministres des fils de Théodose*, Paris, 1864; *Saint Jean Chrysostôme et l'impératrice Eudoxie*, 2e édit., Paris, 1874). Dès son arrivée à Constantinople, l'existence du pieux évêque ne fut plus qu'une longue suite, à peu près ininterrompue, de luttes, de violences, de persécutions dont il fut la victime. On peut admettre qu'il s'attira une partie de ses malheurs ou du moins qu'il les aggrava par certains défauts de son caractère. Mais on saurait encore moins se refuser à reconnaître dans les inimitiés dont il eut tant à souffrir le résultat en quelque sorte inévitable de la situation ecclésiastique, politique et morale dans laquelle il se trouva engagé par son élévation au premier siége de l'Orient. Il retrouvait, dans sa nouvelle résidence, chez les ecclésiastiques et parmi les classes élevées de la société, les vices qu'il avait déjà eu à combattre à Antioche, augmentés par la présence d'une cour volup-

tueuse et corrompue. Son prédécesseur Nectaire, homme du monde, avait toléré par son silence et son inaction des désordres qu'il ne se sentait pas la vocation de réprimer. Chrysostôme n'était pas homme à suivre un pareil exemple, à enchaîner la liberté de sa parole, ni même à reculer dans la tâche de réformateur. Il commença par son clergé. Son entrée en fonctions fut une véritable révolution qui engloba tout le système épiscopal et toute la discipline de son Eglise. Il réserva une partie des riches revenus affectés à l'entretien de sa maison pour des établissements de charité. Il imposa à ses prêtres des heures de culte pendant la nuit en vue des fidèles que leurs occupations tenaient éloignés des églises pendant le jour. Il sévit avec rigueur contre le scandale des *subintroductæ*. Par la simplicité et l'austérité de son genre de vie, par son éloignement de la cour, des réunions et des banquets des grands, il montra ce que devait être, selon lui, un prêtre fidèle. La haute dignité qu'il avait obtenue sans la rechercher avait déjà excité contre lui la haine de quelques prêtres qui l'avaient briguée par des sollicitations et des présents. Le nombre de ses ennemis se trouva accru de tous les membres de son clergé que ses exhortations, ses censures et son exemple ne parvinrent pas à entraîner (Socrat., *H. E.*, l. VI, c. 4). Ses prétentions réformatrices ne s'arrêtèrent pas à ses subordonnés. Il osa attaquer les puissants du monde, faire entendre le langage de la franchise à des hommes habitués à celui de la flatterie, censurer avec une sévérité apostolique les corruptions de l'entourage impérial; au formalisme, à l'hypocrisie de tous ces chrétiens de nom qui ne se rattachaient à l'Eglise que par les intérêts de leur ambition, il opposa avec une incomparable vigueur l'idéal d'une piété intérieure et vivante. L'inimitié des grands vint se joindre à celle du clergé (Socrat., *H. E.*, l. VI, c. 5). Eutrope avait espéré trouver dans celui dont il croyait avoir fait la fortune un instrument docile de ses intrigues. Son illusion n'avait pas été de longue durée; il résolut de venger sur l'Eglise ses ressentiments contre l'évêque. Il fit promulguer par Arcadius un édit qui, à force de restrictions, équivalait à la suppression du droit d'asile jusqu'alors reconnu aux églises chrétiennes. Chrysostôme protesta et se déclara hautement l'adversaire du ministre. La prodigieuse élévation d'Eutrope avait déjà amassé contre lui des haines redoutables. L'impératrice Eudoxie, Gaïnas, général goth attaché à l'empire, étaient jaloux de sa puissance. Une ligue se forma pour le renverser. On circonvint le faible Arcadius et on réussit à obtenir contre le favori un ordre d'exil et la confiscation de tous ses biens. Eutrope se sentit perdu, et courut chercher un refuge auprès de ces mêmes autels qu'il avait prétendu dépouiller de leur inviolabilité. Le peuple et les soldats demandaient à grands cris sa tête. Chrysostôme défendit le réfugié de l'Eglise; il réussit à calmer le peuple par un discours dans lequel il fit ressortir avec force la fragilité des grandeurs humaines et le devoir de la compassion à l'égard du malheur (*Homil. in Eutropium eunuchum*, t. III, p. 454). — Eutrope était sauvé; mais ayant tenté de s'échapper, il fut arrêté et décapité. Depuis la chute du ministre, l'impératrice Eudoxie avait acquis sur l'esprit de son mari un empire absolu.

Cet empire, un seul homme lui paraissait et était en effet capable de le lui disputer : c'était Chrysostôme, dont le caractère et l'autorité religieuse imposaient à Arcadius. Aussi chercha-t-elle avec ardeur les moyens de ruiner cette influence rivale. Chrysostôme ne tarda pas à les lui fournir lui-même. Pénétré d'une sympathie profonde pour les misères des pauvres et des petits, justement indigné de l'égoïsme des riches, l'ardent évêque n'observait pas toujours dans ses sévérités une juste mesure entre les diverses classes de la société. Il aimait à épancher devant la multitude assemblée au pied de sa chaire les sentiments qui remplissaient son cœur, et plus d'une fois il parut désigner certaines personnalités en vue aux rancunes populaires. Ces témérités, ces imprudences avaient excité contre lui des animosités dont l'impératrice résolut de se faire une arme. Elle avait été d'ailleurs elle-même atteinte et blessée par les censures du courageux évêque (Sozom., l. VIII, c. 16 ; Zozim., *H. R.*, l. V). Elle se fit le centre d'une conspiration qui se forma au palais impérial contre le patriarche et à laquelle des circonstances imprévues vinrent bientôt donner un chef habile et une favorable occasion pour agir. Ce n'est pas ici le lieu de raconter l'origine et les péripéties des controverses origénistes, qui agitèrent l'Eglise chrétienne peu de temps après la fin de la controverse arienne, et dans lesquelles se trouvèrent aux prises la théologie traditionnelle et la théologie indépendante. Il nous suffira de détacher de cette histoire l'épisode qui eut sur la destinée de Chrysostôme une influence décisive. Quelques moines du désert de Nitrie, surnommés les Grands-Frères ou les Longs-Frères (ἀδελφοὶ μακροί), avaient été, sous prétexte de leur attachement aux idées d'Origène, excommuniés, et brutalement chassés de leurs cellules par l'évêque d'Alexandrie, Théophile (Pallad., c. 7). Poursuivis jusqu'en Galilée par la haine de leur persécuteur, ils étaient enfin arrivés à Constantinople et avaient imploré l'appui du métropolitain. Celui-ci fut touché du spectacle de leur misère ; il les accueillit avec bienveillance, pourvut à leurs besoins, et, sans les admettre encore à la communion de l'Eglise, il écrivit à son collègue d'Alexandrie une lettre pleine de ménagements dans laquelle il le suppliait de pardonner à ces vénérables frères. Théophile était un homme ambitieux et avide, d'un caractère violent, passionné, despotique. Depuis longtemps il était jaloux des priviléges hiérarchiques que le siége épiscopal de la nouvelle capitale devait au décret du synode de Constantinople (381) et surtout à sa proximité de la cour. L'élévation de Chrysostôme à une dignité qu'il avait briguée pour une de ses créatures, le prêtre Isidore (Socrat., *H. E.*, l. VI, c. 2), avait porté au comble son irritation. Sa réponse aux deux lettres de l'archevêque de Constantinople se ressentit des dispositions qui l'animaient : elle fut hautaine et insultante. Il y repoussait nettement le droit d'intervention de son supérieur hiérarchique. Sur le refus de Chrysostôme de poursuivre l'affaire, les Longs-Frères s'adressèrent à l'impératrice. Eudoxie obtint de l'empereur la convocation d'un concile devant lequel Théophile devait se présenter pour rendre compte de sa conduite (Pallad., c. 8). A cette nouvelle, l'évêque d'Alexandrie

eut bientôt pris son parti : il résolut de rapprocher les nombreux adversaires de Chrysostôme et de faire servir les ressentiments de tous à satisfaire ses rancunes personnelles. Il se rendit dans la capitale de l'empire. Son entrée dans Constantinople, à la tête de trente-six évêques pour la plupart égyptiens, fut presque celle d'un triomphateur (403). Dès son arrivée, il se posa hardiment en défenseur de la foi contre les erreurs d'Origène. En même temps il réussit à gagner à sa cause l'impératrice, en faisant accuser auprès d'elle Chrysostôme de l'avoir comparée à Jézabel. L'adhésion d'Eudoxie entraîna celle de l'empereur. Cependant on redoutait l'attachement du peuple pour son évêque. En conséquence on assigna pour lieu de réunion au concile une église située sur un domaine impérial appelé *le Chêne* (ἡ δρῦς), dans les environs de Chalcédoine (Sozom., *H. E.*, l. VIII, c. 17). La situation se trouvait absolument changée. L'accusé s'était transformé en accusateur, et l'assemblée qui avait été convoquée pour entendre la justification de Théophile, se disposait à juger l'archevêque de Constantinople. Le concile en effet publia son acte d'accusation contre Chrysostôme. On y attaquait bien moins ses opinions dogmatiques que sa conduite, ses mœurs, son caractère, ses agissements ecclésiastiques et politiques (Montfaucon, *S. Joh. Chrys. vita*, p. 172-174). Un ordre de comparution fut envoyé à l'accusé. Aussitôt les évêques qui étaient restés attachés à la cause de Chrysostôme et qui, réunis au nombre de quarante environ autour de sa personne, formaient une sorte de concile opposé à celui du Chêne, rédigèrent une protestation énergique contre les prétentions de Théophile. Quant à Chrysostôme, il se borna à récuser quatre de ses juges, parmi lesquels l'évêque d'Alexandrie (Pallad., c. 8; *Epist. ad Innocentium Papam*, t. III, p. 616). Le concile n'en prononça pas moins contre l'accusé une sentence de destitution. La relation des opérations synodales fut envoyée à l'empereur, qui les approuva. On recula toutefois devant l'emploi de la force. Chrysostôme resta pendant deux jours enfermé dans la basilique, au milieu du peuple résolu à le défendre. Cette situation singulière se serait peut-être prolongée, si, sous l'impression d'un nouvel outrage, le condamné ne s'était pas laissé entraîner à prononcer un discours où l'impératrice était violemment attaquée. « La race de l'aspic domine toujours ; il reste de la postérité de Jézabel, et la grâce combat encore contre Elie. Hérodiade danse toujours en demandant la tête de Jean, et on lui donnera la tête de Jean, parce qu'elle danse... Oh! malheur, malheur aux femmes qui ferment l'oreille aux avertissements du ciel, et ivres, non de vin, mais d'avarice et de colère, assiègent leurs maris de mauvais conseils pour les entraîner à l'injustice » (*In decollationem Præcursoris*, t. VIII, p. 609). Les historiens Socrate (*H. E.*, l. VI, c. 18) et Sozomène (*H. E.*, l. VIII, c. 20) placent ces paroles à une date ultérieure. Montfaucon rejette l'authenticité de l'homélie qui les renferme. L'empereur offensé fit sommer Chrysostôme de quitter la ville sans délai. Pour éviter un conflit entre le peuple et les soldats, le patriarche se soumit et s'éloigna de Constantinople pendant la nuit. Mais aussitôt que le peuple eut appris le départ de son pasteur aimé,

et qu'il vit Théophile entrer dans la ville en conquérant et se disposer à prendre possession de la basilique, il attaqua avec violence les Alexandrins. Les soldats d'Arcadius intervinrent. Une lutte furieuse ensanglanta les rues, les églises, les couvents de la capitale. Bientôt aux horreurs de la guerre civile vinrent s'ajouter les secousses d'un tremblement de terre. Ce dernier événement parut à tout le monde, aux adversaires de l'évêque exilé comme à ses partisans, à Eudoxie elle-même, une vengeance de Dieu offensé dans la personne de son ministre. L'impératrice supplia avec larmes son époux de rappeler Chrysostôme; de sa propre main elle écrivit à celui-ci une lettre où elle se déclarait innocente de tout le mal qui lui avait été fait (*Homil. post reditum a priore exsilio*, t. III, p. 512). Chrysostôme céda aux instances de l'émissaire impérial. Sa rentrée à Constantinople fut saluée par les acclamations et les cris de joie du peuple. Il s'était retiré, en attendant son absolution légale par un concile, dans un faubourg de la ville. Mais, rejoint aussitôt par son troupeau, il fut entraîné à Constantinople et forcé de monter dans la chaire épiscopale. Le discours qu'il prononça fut une déclaration de réconciliation avec l'impératrice (*Homil. p. redit. a prior. exsil.*, t. III, p. 512). Pendant ce temps, le concile du Chêne s'était dispersé; Théophile et ses évêques s'étaient enfuis pour se soustraire au ressentiment populaire. — La paix ne pouvait pas être de longue durée. Les haines subsistaient; le triomphe du métropolitain ne les avait rendues que plus acharnées. Deux mois s'étaient à peine écoulés que déjà la lutte recommençait plus ardente que jamais. Tandis que Chrysostôme réclamait auprès d'Arcadius la convocation d'un synode pour casser les arrêts du faux concile du Chêne et lui donner à lui-même l'absolution canonique, Eudoxie s'était fait élever une statue d'argent dans le voisinage de l'église de Sainte-Sophie. L'inauguration de cette statue fut, selon l'usage en pareille circonstance, accompagnée de réjouissances publiques, de danses, de représentations scéniques, qui rappelaient les fêtes du paganisme, et dont, paraît-il, le bruit vint plus d'une fois troubler le recueillement des fidèles dans la basilique. On peut croire qu'un fait de cette nature ne laissa pas Chrysostôme indifférent, et que, conformément à son habitude, il n'épargna pas les censures publiques aux auteurs du scandale (c'est à cette occasion que Socrate et Sozomène rapportent les paroles sur Hérodiade). Ce qui est certain, c'est que l'impératrice se sentit offensée et qu'elle courut demander vengeance à Arcadius. L'empereur résolut d'en finir avec celui qui lui était représenté comme un factieux incorrigible. Mais, après l'insuccès de la première lutte, on comprit plus que jamais la nécessité d'une direction habile. On eut encore une fois recours à l'expérience de Théophile. Celui-ci n'osa pas se rendre à Constantinople. Mais le concile qui s'y rassembla se conforma en tout aux indications de l'évêque d'Alexandrie. Un ancien synode avait prononcé l'excommunication contre tout évêque qui, après avoir été déposé par un concile, serait rentré en possession de son siége sans avoir été préalablement absous par le même concile ou par un autre. Il est vrai que les décisions du synode d'Antioche (341) n'avaient point été reconnues

par l'Eglise orthodoxe, et même avaient été annulées par le concile de Sardique (347). On n'en résolut pas moins de s'en servir pour déclarer Chrysostôme déchu de son siége, indigne d'y remonter jamais et même d'être entendu dans ses défenses. L'archevêque s'appliqua à faire valoir les raisons qui invalidaient la législation qu'on prétendait lui appliquer; en outre, il protesta contre l'autorité du concile du Chêne. Les discussions se prolongèrent pendant dix mois jusqu'aux fêtes de Pâques (avril 404). A ce moment, dans la nuit du samedi au dimanche, des soldats, accompagnés d'ecclésiastiques, envahirent la basilique et en expulsèrent brutalement la foule. Cette scène de désordre se renouvela pendant plusieurs jours; la vie de Chrysostôme lui-même fut plus d'une fois en danger. Enfin Arcadius, poussé par les instances de son entourage, fit signifier au patriarche l'ordre de quitter Constantinople. Chrysostôme se rendit une dernière fois dans la basilique pour y faire ses adieux à son troupeau. Après cela, il fut embarqué pour la Bithynie (20 juin). La réaction se donna alors pleine carrière; les johannites, c'est-à-dire les partisans de Chrysostôme, furent en tous lieux et sous toutes sortes de prétextes, poursuivis, chassés, cruellement maltraités, et partout, à Antioche, à Ephèse, à Héraclée, remplacés par leurs adversaires. Ni l'intervention de l'évêque de Rome, ni celle de l'empereur d'Occident, ne réussirent à mettre un terme à ces rigueurs; la mort même d'Eudoxie, survenue dans l'automne de 404, n'arrêta pas la persécution. — Les lettres de Chrysostôme, adressées aux amis qu'il avait laissés derrière lui et particulièrement à sa chère diaconesse Olympias, contiennent des détails pleins d'intérêt sur son voyage et sur ses années d'exil (t. III, p. 613 ss.). Il fut d'abord conduit à Nicée ; c'est là qu'il apprit que le lieu fixé pour sa résidence était la ville de Cucuse, située à la frontière de la petite Arménie, dans un pays malsain et exposé aux incursions des hordes isauriennes. Ce ne fut qu'après soixante et deux jours d'une marche pénible, au milieu des privations de tout genre et de continuels dangers, que Chrysostôme arriva à Cucuse, épuisé par la fatigue, la fièvre et l'insomnie. Du fond de sa retraite, il ne cessa pas de rester en relation avec son ancienne Eglise, de consoler ses amis persécutés, de les exhorter à la patience et à la fidélité. Les sympathies qu'éveillait le spectacle de cette infortune, si noblement supportée, les visites et les secours que l'exilé recevait de toutes les parties de l'Orient et même de l'Occident, portèrent ombrage à la cour de Constantinople. Elle envoya l'ordre de transporter Chrysostôme à Pytionte, dans un désert de la côte septentrionale du Pont-Euxin. On se mit en route. Mais c'en était trop pour les forces épuisées du vieillard. Il n'arriva pas jusqu'à sa nouvelle destination, et mourut en chemin, dans l'église de Comane, misérable bourgade du Pont, le 14 septembre de l'an 407; il était âgé de soixante ans. Quelques années plus tard, en 438, ses restes furent transportés à Constantinople et déposés dans l'église des Apôtres. — Chrysostôme fut un grand caractère, un grand évêque et un grand orateur plutôt qu'un grand théologien. Nature essentiellement pratique, personnalité énergique et, par ses qualités aussi bien que par ses défauts, trempé pour

la lutte, homme d'action et homme d'Eglise, pasteur infatigable qui s'est donné pour tâche de relever les mœurs de son troupeau et de répandre au loin le livre explicite du christianisme, Chrysostôme n'a pas la rigueur dialectique, la conséquence logique, la précision à définir, qui font le docteur. Son œuvre propre n'a pas été de provoquer un développement fécond de la pensée chrétienne ; elle a surtout consisté à démontrer, par sa parole et par sa vie, la puissance morale de l'Evangile. Toutefois nous croyons avec Th. Foerster (*Chr. in sein. Verhältn. zur antiochen. Schule*, Gotha, 1869) que son importance théologique a été trop méconnue et qu'on ne lui a pas tout à fait accordé, dans l'histoire de la doctrine chrétienne, la place qui lui appartient. Chrysostôme se rattache très-certainement à l'école d'Antioche. Sans doute il a, sur plus d'un point, professé des opinions assez différentes de celles d'un Diodore de Tarse et surtout d'un Théodore de Mopsueste. Mais ces divergences s'expliquent bien moins par une opposition de principes que par une opposition de situation et de tempérament. Par la tournure de son esprit, Chrysostôme était moins porté à l'investigation scientifique, à l'analyse rigoureuse, à la construction systématique qu'à l'application immédiate de la doctrine à la vie. En outre, sa position lui faisait une loi de donner une direction pratique à son activité et à sa pensée. En dépit du caractère homilétique de ses discours, qui l'oblige à s'exprimer en termes généraux et à insister sur le caractère divin de l'Ecriture, il laisse suffisamment apercevoir qu'il distingue dans l'inspiration l'action divine et l'action humaine. On le voit, en conséquence de ce *synergisme*, se préoccuper constamment d'établir par des explications grammaticales et historiques et au moyen du contexte le sens propre et littéral du texte sacré. S'il ne repousse pas absolument l'interprétation allégorique, ni même l'idée d'un second sens, il a soin de distinguer le sens naturel immédiat. Celui-ci est toujours mis en première ligne et ce n'est qu'en s'appuyant sur lui que peut se justifier le sens spirituel. Ce sont bien là au fond les principes de l'école d'Antioche. Il faut seulement reconnaître que Chrysostôme ne leur a pas été aussi rigoureusement attaché qu'un Théodore de Mopsueste, par exemple. S'il reconnaît volontiers la diversité des écrits canoniques et l'individualité de chacun d'eux, s'il aime à faire ressortir le plan divin et l'organisme de la révélation, il ne détermine pas avec autant de décision que Théodore les limites historiques qui séparent les deux Testaments. Au lieu d'assigner à l'Ancien un rôle spécialement préparatoire, il y transporte les idées et les doctrines du Nouveau. Il est naturellement conduit par là à faire de l'interprétation allégorique un usage beaucoup plus fréquent et surtout plus arbitraire que ne le permettaient les principes herméneutiques de l'école. L'inconséquence ou si l'on veut l'inconsistance systématique qui caractérise son herméneutique se retrouve dans son éthique. Il affirme avec énergie la liberté chez l'homme, jusque chez l'homme tombé, chez le pécheur. La chute n'a pas atteint l'homme dans sa nature essentielle, laquelle est demeurée intacte. Chrysostôme repousse donc l'idée du péché originel. Il n'y a pas en nous de mal héréditaire. Le mal n'est pas une

force innée en nous (δύναμις τις ἐνυπόστατος); il consiste dans l'acte mauvais (ἡ πρᾶξις πονηρά), qui apparaît et disparaît, qui n'existait point avant d'être commis et qui s'évanouit après. Il est tout entier dans l'usage mauvais que nous faisons librement de notre volonté. D'un autre côté, Chrysostôme reconnaît l'universalité du péché; et ce fait, il croit ne pouvoir l'expliquer qu'en admettant que la nature humaine est non-seulement faible, mais positivement portée au mal; la volonté se laisse entraîner par les affections et les passions de la chair dont la chute a consisté à établir la prépondérance sur l'esprit. Il y a donc une φθορά naturelle que nous tenons d'Adam, et qui se transmet des parents aux enfants. Ici, comme dans le reste de la doctrine de Chrysostôme, on sent facilement aux prises le théologien et le prédicateur. — Sources : Les œuvres de J. Chrysostôme parurent en grec pour la première fois dans l'édition de H. Savile, Eton, 1612, en 8 vol. in-fol; puis dans l'édit. commencée par Fronton le Duc en 1609 et achevée par Ch. Morel en 12 vol. in-fol. 1633, Paris; réimprim. à Francfort s. M. 1698; édition plus complète de Bern. de Montfaucon en 13 vol., Paris, 1718-1738, réimprim. à Venise, 1780, revue par Sinner, Paris, 1834-1840, en une nouvelle édit. 13 vol. in-quarto. Palladius, *Dialogus de vita Joh. Chrysostomi* (13e vol. de la 2e édit. de Montfaucon); Du Pin, *Nouv. bibl. des auteurs eccl.*, III, p. 7-75; Montfaucon, *S. Joh. Chrysostomi vita* (13e vol. de la 2e édit. du même); Cave, *Scriptores eccles.* I, p. 300-341; Oudin, *Comm. de script. eccles.* I, p. 687-790; A. Neander, *Der heil. Joh. Chr.*, 3e édit. 1859; L. Vulliemin, *Chrysostôme*, dans le *Chrétien évang.*, Laus., 1859-1860; P. Bœhringer, *Die alte Kirche*, IX, 2e éd., Stuttg., 1876; Am. Thierry, *Récits* (nouveaux) *de l'hist. rom. aux quatr. et cinq. siècles*, Paris, 1864; le même, *S. J. Chrysostôme et l'imp. Eudoxie*, 2e édit., Paris, 1874; Th. Fœrster, *Chr. in sein. Verh. zur ant. Schule*, Gotha, 1869; Jos. Lutz, *Chr. u. die übr. berühmt. Kirchenredner, alter und neuer Zeit*, Tüb., 2e éd., 1859; Villemain, *De l'éloq. chrét. dans le quatr. siècle*, Paris, 1857; P. Albert, *St Jean Chrysostôme considéré comme orateur populaire*, Paris, 1858. E. Dandiran.

CHUS [Kouch, Αἰθιοπία] désigne dans l'Ancien Testament soit un pays de l'Afrique, soit un peuple ou pays asiatique que la tradition (Gen. II, 11) place près du Gihon (Nil?) et met en rapport avec le nom de Nemrod (Gen. X, 8-12). Les monuments assyriens ne connaissent qu'un Chus; ce nom est, pour eux, synonyme de Miluhhi (Méroë) et désigne le pays situé au sud de l'Egypte et comprenant la Nubie, le Khordofân et le Senâar d'aujourd'hui (Brugsch, *Inscript. géogr.*, II, 4, etc.). Ez. XXIX, 10 nomme comme frontière méridionale de l'Egypte et septentrionale de l'Ethiopie, la ville de Syène (Assouân), et l'Ancien Testament cite l'Egypte et Chus parallèlement (Gen. X, 6; Es. XX, 3, 4, 5; Jérém. XLVI, 8, 9). Il est plus probable toutefois, et des motifs ethnographiques et linguistiques le prouvent, que la Bible désigne par Chus tout le pays du sud, y compris l'Arabie. — La branche principale des Cushites se divise en : 1° Haviléens, habitant la côte sud du golfe Arabique (Ptol., IV, 7, 27); 2° Sabéens, habitant la Nubie

septentrionale, c'est-à-dire Méroë, appelée Saba à l'époque des Perses (Josèphe, *Antiq.*, II, 10, 2). Les autres colonies cushites (Sabba, Raëma, Regma, Sabbekâ) que les anciens auteurs plaçaient, d'après Gen. X, 7, sans exception en Arabie, sont à chercher en Afrique, d'après les données du consul Metzstein. — Favorisé par sa position géographique et la richesse de son sol, le pays de Chus se livrait à un commerce important (Ez. XXVII, 15, 22; Ps. LXXII, 10; Hérod. III, 9, 70); on exportait l'ivoire, le bois d'ébène, l'or, les pierres précieuses et les épices. Les Cushites furent longtemps sous la dépendance de l'Egypte. Sous la vingt-deuxième dynastie (Lenormant, *Hist. de l'Orient*, 2e édit., t. I, p. 349 ss.), ils font partie de l'armée du roi Schischak ou Scheschouk, dans sa marche contre Roboam (2 Chron. XII, 3). Plus tard cependant, deux de leurs rois, Azerch-Aman, le Serach de la Bible (2 Chron. XIV, 8), et Piankhi soumirent momentanément l'Egypte, et le cushite Seveh ou Sabako (seconde partie du huitième siècle) amena sur le trône d'Egypte la vingt-quatrième dynastie. Vaincus par les Assyriens, ils furent refoulés dans leur pays, mais ils surent maintenir leur indépendance, grâce à l'immigration de guerriers égyptiens qui fondèrent, sous Psammétique, l'empire des Automoles et introduisirent des mœurs plus civilisées. D'après la Bible (Act. VIII, 27) et les relations de Strabon, de Dion Cassius et de Pline, ils furent souvent gouvernés par des reines (Candace). Les Cushites de la Bible n'ont rien de commun avec les Ethiopiens postérieurs. Ces immigrants, d'origine sémitique, furent convertis au christianisme au quatrième siècle et échangèrent alors le nom de Geez (hommes libres) qu'ils avaient porté jusqu'alors, contre celui d'Ethiopiens, désignant tous les peuples du sud de l'Egypte. E. SCHERDLIN.

CHUTE. Voyez *Péché originel*.

CHYITES, nom d'une secte musulmane, opposée à celle des sunnites. Ils ne reconnaissent qu'Ali pour successeur légitime de Mahomet, et ses descendants pour *imans* ou souverains pontifes; ils rejettent les commentaires que les kalifes Aboubekr, Omar et Othman ont donnés de la pure doctrine mahométane. Le nom de chyites (factieux, hérétiques) leur est donné par les sunnites, qui se disent seuls orthodoxes; ils s'appellent eux-mêmes *adéliés*, partisans de la justice. Les chyites occupent principalement la Perse, les Indes, la Mésopotamie, la Syrie et le nord de l'Arabie où ils sont connus sous le nom de Wahabites (voy. l'art. *Islamisme*).

CHYPRE (Κύπρος, aujourd'hui Kibris), île considérable située entre l'Asie-Mineure et la Syrie, ayant 225 kilomètres dans sa plus grande longueur sur 80 de large en moyenne. La fertilité du sol, des mines d'or, d'argent et de cuivre en faisaient un des pays les plus riches de l'antiquité. Cette abondance avait amolli le tempérament des habitants, à qui l'on reprochait une grande paresse, un caractère efféminé et l'amour des plaisirs. C'était une population mêlée, d'origine en partie grecque, en partie égyptienne et en partie phénicienne. Les célèbres sanctuaires de Paphos et d'Amathonte, sur la côte méridionale de l'île, étaient de caractère et d'origine sémitique, et le culte de

Vénus Astarté, qui s'y célébrait, doit être rattaché à la religion des Phéniciens et expliqué par elle. Tour à tour soumise aux Phéniciens (620), aux Egyptiens (550), elle était divisée, sous la domination des Perses et d'Alexandre, en neuf petites principautés dont la plus importante fut celle de Salamine (Xénoph., *Cyropédie*, VIII, 6, 21; Pline, *H. N.*, V, 35; Diod. de Sic., XVI, 42). Souvent disputée après la mort d'Alexandre entre les rois de Syrie et ceux d'Egypte, elle fit partie, à l'époque des Machabées, du royaume des Ptolémée jusqu'en l'an 58, où Caton l'Ancien la conquit et la rangea sous la domination romaine. Sous Auguste elle devint province impériale et fut gouvernés par un préteur. Mais peu après elle fut rendue au sénat et administrée par un proconsul qui résidait à Néa-Paphos (Strabon, XIV, 6, 6; XVII, 3, 25; Dion Cassius, LIV, 4; monnaies proconsulaires de Chypre; *Corp. inscrip. græc.*, n° 2632; tous témoignages qui confirment l'exactitude d'Act. XIII, 4). Au moment où Paul et Barnabas la visitèrent dans leur premier voyage missionnaire (Act. XIII), les principales villes de l'île étaient : Salamine, Cittim ou Kittim dont le nom chez les Phéniciens et les Hébreux servait à désigner toute l'île, Amathonte, Néa Paphos, où résidait le proconsul Sergius Paulus, Soli, etc. Dans chacune d'elles se trouvaient de nombreuses colonies juives dont les synagogues servirent de point d'appui à la mission chrétienne (Joseph., *Antiq.*, XIII, 10, 4; Philon, *Leg. ad Caium*, 36). Barnabas était originaire de cette île, et de bonne heure plusieurs Cypriotes avaient embrassé la religion nouvelle (Act. XI, 19). Cependant le succès de cette première mission ne paraît pas avoir été bien grand; car Paul n'y revint plus et n'en parle jamais dans ses épîtres. Sous Constantin, nous y trouvons douze évêchés avec un archevêché à Salamine. Après avoir fait partie de l'empire grec, l'île de Chypre fut conquise par les Arabes. Richard Cœur-de-Lion la leur enleva (1191) et la donna à Guy de Lusignan, seigneur français, qui y fonda le royaume de Chypre et dont les descendants la possédèrent pendant plusieurs siècles. En 1489, elle passa sous la domination des Vénitiens, auxquels les Turcs l'enlevèrent en 1570. L'administration turque l'a réduite à un état déplorable. La population ne dépasse pas aujourd'hui 80,000 âmes, dont deux tiers de chrétiens, avec un archevêque, trois évêques et de nombreux couvents. Les savants modernes y ont fait des fouilles qui ont amené au jour des monuments, œuvres d'art très-curieux et des inscriptions d'une écriture particulière sous laquelle on vient enfin de découvrir des mots de langue grecque. — Voy. Cellarius, *Notit.*, II, 266 ss.; D'Anville, *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, XXXII, p. 529; Pocockes, *Morgenland*, II, p. 305; Engel, *Kypros, eine Monographie*, Berlin, 1841; de Mas-Latrie, *Histoire de Chypre sous la domination française*, 1853.

A. Sabatier.

CHYTRÉE (David) [1530-1600], en allemand *Kochhafe*, disciple favori de Mélanchthon, fit des voyages scientifiques, particulièrement en Italie, assista à un certain nombre de colloques, professa à Wittemberg, à Rostock et à Helmstædt, et fut chargé, en 1569, par Maximilien II d'organiser l'Eglise protestante en Autriche. Il fut l'un des six ré-

dacteurs de la Formule de concorde. Parmi ses nombreux ouvrages théologiques, qui parurent en 1599 à Leipzig en 2 volumes in-folio, nous citerons une *Encyclopédie et Méthodologie théologique*, un *Onomasticon theologicum* et une *Morale* sous le titre de *Regula vitæ*. Son *Chronicon Saxoniæ ab an.* 1500-1595 contient des détails intéressants sur son activité réformatrice. Sa biographie a été écrite par Sturz, Rost., 1601 (dans Adam, *Vitæ Theol.*), et par Schütz, Hamb., 1720, 3 vol.

CIBOIRE (*ciborium*), vase sacré, fait en forme de grand calice couvert, qui sert à conserver les hosties consacrées pour la communion des fidèles, et des malades en particulier. On gardait autrefois ce vase dans une colombe d'argent suspendue dans le baptistère, sur le tombeau des martyrs ou au-dessus de l'autel ; le concile de Tours ordonna de placer le ciboire sous la croix qui est sur l'autel. Le ciboire doit être au moins doré en dedans, et avoir été béni par l'évêque.

CIEL (haschamaijîm, ὁ οὐρανός, οἱ οὐρανοί). D'après la conception biblique le monde comprend le ciel ou les cieux et la terre. Le ciel, selon la Genèse (I, 6), fut créé le second jour de la création et forma l'*étendue* (râgia) entre les eaux qui primitivement enveloppaient la terre et cette dernière. Les anciens Hébreux comparaient le ciel à un voile (ieriâh) (Ps. CIV, 2), ou à un tapis (dôq), ou encore à une tente (iôhèl) (Esaïe XL, 22) recouvrant la terre. Nous voyons aussi certains de leurs écrits parler des colonnes (amoud) des cieux (Job XXVI, 11) qui sont eux-mêmes envisagés comme un miroir en fonte (reî mouçaq) (Job XXXVII, 18). Au-dessus de l'*étendue* on plaçait une partie des eaux qui avant la création enveloppaient la terre, ceux qu'on appelait « les eaux au-dessus des cieux » (hamaijîm meal haschamaijîm) (Ps. CXLVIII, 4). Et pour que ces eaux pussent tomber sous forme de pluie sur la terre, on parlait d'ouvertures dans l'*étendue*, ouvertures désignées comme « écluses » (arouboth) (Gen. VII, 11) ou comme « portes » (dèlèth) du ciel. Dans d'autres textes, le ciel au-dessus duquel réside Jahve semble comparé à un parquet de saphir (Exode XXIV, 10) ou à une mer de verre ou de cristal (Apoc. IV, 6). On a conclu de ces diverses descriptions (le sens de la dernière est très-discuté) que les Hébreux et les contemporains de Jésus ont vu dans le ciel une voûte solide, comme d'autres peuples de l'antiquité (cf. Plutarque, *De placit. philos.*, II, 14 ; Pline, II, 39). Telle est du moins l'opinion de Tuch (*Commentar über die Genesis*, p. 21, 1838), de Knobel (*Die Genesis*, 2e édit., p. 12, 1860) et de Schenkel (*Bibel-Lexicon*, III, p. 82, 1871). Mais les descriptions bibliques en question sont manifestement des comparaisons poétiques et ne nous autorisent nullement à attribuer aux Israélites une conception aussi enfantine du ciel astronomique. Cela nous est clairement démontré par les notions des anciens Hébreux relatives aux phases de la lune, notions très-anciennes et qu'ils partageaient avec les anciens Chaldéens (cf. Gen. I, 14 ; Ps. CIV, 19). Le terme sanah (année lunaire) est du reste employé déjà dans les plus antiques documents de la littérature hébraïque. Le ciel, dans le sens astronomique du mot, était donc pour

les Israélites une étendue non solide qu'on décrivait avec des images telles que celles que nous avons mentionnées, mais qu'on ne confondait pas avec elles. Dans cette étendue, Dieu avait placé (non pas fixé comme le prétendent les critiques cités, en se fondant sur Gen. I, 17) le soleil, la lune et les étoiles pour éclairer alternativement le jour et la nuit (Gen. I, 16). Ces astres forment avec les anges l'armée des cieux (z a b a h a s c h a m a i j î m) (Deut. IV, 19). Ce ciel était aussi pour les Hébreux et les Juifs le ciel atmosphérique, le ciel des nuages, le ciel des oiseaux (Gen. I, 20; Matth. VI, 26). C'étaient là le ciel ou les cieux visibles opposés à la terre, mais de même nature qu'elle, et souvent mis en parallèle avec elle dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Comme la terre, ce ciel ou ces cieux sont les témoins de la gloire, de la puissance, de la sagesse et de la bonté de Dieu (Ps. XIX, 2-7; Esaïe XL, 26). Comme la terre cependant, ce ciel ou ces cieux doivent un jour disparaître, consumés par le feu, pour être renouvelés ou transfigurés lors de la palingénésie universelle (Ps. CII, 26-27; Joël III, 4; Isaïe LI, 6; Matth. XXIV, 33; Apoc. XX, 11; XXI, 1; 2 Pierre, III, 7, 10, 13). Le soleil et la lune s'obscurciront et les étoiles tomberont du ciel (Esaïe XIII, 10; XXXIV, 4; Matth. XXIV, 29; Apoc. VI, 13). Au-dessus de ce ciel ou de ces cieux périssables, la conception biblique place le ciel ou les cieux dans notre sens théologique du mot, la résidence du monde céleste ou divin. C'est là que demeure Jahve dans un palais, d'après le Psalmiste (Ps. XI, 4, XVIII, 7); dans un sanctuaire, d'après certains prophètes (Mich. I, 2; Hab. II, 20). D'autres textes comparent la résidence de Jahve à une chambre haute, bâtie sur « les eaux du ciel », c'est-à-dire sur les nuages (Ps. CIV, 3; Amos, IX, 6). Ailleurs encore les peintures du sanctuaire céleste et du sanctuaire terrestre (Temple de Jérusalem) se confondent si bien dans le langage prophétique que les mêmes expressions sont tantôt appliquées à l'un, tantôt à l'autre (Ps. XX, 3 et 7). Mais ce sont là des descriptions poétiques dans lesquelles nous sommes tout aussi peu autorisés à voir des croyances littérales que dans les descriptions du ciel astronomique. Ce qui le prouve le mieux ce sont d'assez nombreux passages qui parlent du caractère infini de Dieu ou de sa présence et qui excluent toute limite locale de sa résidence (cf. 1 Rois VIII, 27; 2 Chron. II, 6; Esaïe LXVI, 1). Malgré cela Jahve nous est représenté demeurant spécialement dans le ciel (Ps. II, 4; Job XXII, 12; Esaïe LXVI, 1). C'est de là qu'il descend sur la terre (Gen. XI, 5; Ps. XVIII, 10; Dan. VII, 9 et 13). C'est encore du ciel que vient son esprit (Matth. III, 14; 1 Pierre I, 12; Actes II, 2) ou que descend sa voix (Matth. III, 17; Jean XII, 28). Ce ciel, résidence spéciale de Dieu, est aussi le séjour des anges (voy. *Anges*), et c'est là que Jahve tient conseil avec eux et leur confie les missions qu'ils doivent remplir (Job I, 6; II, 1). C'est même dans le ciel que le livre de Job place une comparution de Satan et que l'Apocalypse johannique transporte la lutte entre le diable et l'archange Michaël (Apoc. XII, 7 ss.). D'après la conception biblique, les anges demeurent donc dans le ciel que nous avons appelé théologique pour le distinguer du ciel astronomique des Juifs. Il résulte de là que l'opi-

nion moderne (Kurtz, *Bibel und Astronomie*, 3e édit., p. 173, 1853) qui a logé les anges dans les étoiles fixes, est contraire à cette conception, puisque le ciel des étoiles est le ciel matériel qui doit périr un jour d'après l'enseignement biblique. La conception du ciel théologique des Hébreux est aussi celle de Jésus et des apôtres. Ce ciel est pour eux le séjour spécial de Dieu et des anges (Matth. V, 45; VI, 9; XVIII, 10; Jean VI, 32; II, 52; Rom. I, 18; Gal. I, 8). Sur cette conception sont fondées toutes les prédictions eschatologiques de l'Ancien et du Nouveau Testament et spécialement celles de Jésus. C'est ainsi que Jésus monté dans le ciel (Act. I, 11) annonce vouloir en redescendre sur ou avec les nuées, accompagné de ses anges (Matth. XVI, 27 et parall.; cf. 2 Thess. IV, 16; Apoc. I, 7) pour présider à la résurrection et au jugement final (Jean V, 28-29; Matth. XXV, 31 ss.). Le développement tout entier du drame de l'Apocalypse johannique repose sur cette conception. Dès le début du drame, une porte s'ouvre dans le ciel devant les yeux du voyant et celui-ci aperçoit le trône de Dieu et autour de ce trône les représentants du peuple de Dieu qui adorent (Apoc. IV, 2, 10). Le voyant nous parle aussi d'un sanctuaire de Dieu (XI, 19) et d'une nouvelle Jérusalem dans le ciel (II, 12; XXI, 2; cf. Gal. IV, 16). Il nous fait une description magnifique de cette Jérusalem céleste (XXI, 9-27) qui descendra sur la terre (XXI, 10) et dans laquelle il ne règnera plus ni jour ni nuit, car Dieu lui-même sera sa lumière (XXII, 5). C'est aussi du ciel que descendra, d'après l'enseignement de Jésus et des apôtres, le royaume des cieux ou de Dieu préparé dès la création (Matth. XXV, 34). Ce royaume viendra lors de la parousie du Christ et avec lui (Matth. XVI, 28 et parall.; cf. Dan. VII, 13). Il appartient donc par sa nature au monde céleste uniquement, et sa signification est essentiellement eschatologique. C'est en effet dans le ciel que sont réservées les récompenses finales de ceux qui seront jugés dignes de posséder le royaume ou d'en faire partie (Matth. V, 3-12 et parall.; Luc X, 20). Le royaume lui-même est la cité réservée dans le ciel (Phil. III, 20), l'héritage des saints dans la lumière (Col. I, 12), incorruptible et sans tache (1 Pierre I, 4), le royaume inébranlable à jamais (Hébr. XII, 28), obtenu par la foi en Christ (Hébr. XI, 4; Jean V, 24). Toutes les paroles ou paraboles de Jésus qui semblent montrer dans le royaume des cieux ou de Dieu un état de choses déjà présent ou se développant progressivement dans l'humanité ne font allusion qu'aux préparatifs qui doivent précéder la venue glorieuse de ce royaume. — Le ciel astronomique et théologique du temps de Jésus paraît avoir été divisé en régions superposées par la théologie juive. L'opinion générale admettait sept régions (*Testam. XII Patr. test. Levi*, c. 3; *Ascensio Jesaiæ;* cf. Schœttgen, *Horæ hebraïcæ et talmud. in N. Test.*, p. 42; Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, I, 459, ss.; Lücke, *Versuch einer vollst. Einleitung in die Offenb. Joh.*, 2e édit., p. 287). Le rabbin Juda parle de deux régions seulement; mais cette opinion est tout à fait isolée. Les sept régions étaient pour certains rabbins : 1° le *velum*, 2° l'*expansum*, 3° les *nubes*, 4° l'*habitaculum*, 5° l'*habitatio*, 6° la *sedes fixa*, 7° l'*araboth* ou le ταμεῖον.

D'autres employaient une autre nomenclature. L'apôtre Paul parle d'un ravissement dont il fut privilégié et qui le transporta au *troisième* ciel, et après au *paradis* (2 Cor. XII, 2 et 4). Il paraît donc avoir admis les sept régions superposées, car le ravissement au troisième ciel et celui au paradis, où il entendit des paroles ineffables, ne doivent pas être confondus. Le récit de Paul contiendrait sans cela une répétition oiseuse et nullement solennelle. Quant au paradis dont il parle ici, il n'est pas celui du scheol (Luc XVI, 23; XXIII, 43), mais celui du ciel ou de Dieu (Apoc. II, 7; Hénoch, XXV, 1). Le Nouveau Testament parle du reste ailleurs encore d'une pluralité de cieux dans le même sens (Eph. IV, 10) et Jésus lui-même de nombreuses demeures dans la maison de son père (Jean XIV, 2). Il est possible que la conception de divers ordres d'anges ou classes d'anges se rattachait aux diverses régions du ciel. D'après l'*Ascensio Jesaiæ*, c. VI, chacune de ces régions était plus brillante que la région inférieure, et dans chacune des trois premières trônait un ange. Dans la septième résidait Dieu le Père, le Fils et l'*ange* du Saint-Esprit. — Dans la conception des Hébreux comme dans celle de Jésus et de ses contemporains, le ciel n'est nullement envisagé comme le séjour des justes ou des croyants immédiatement après leur mort, aussi peu qu'après leur résurrection. Cette opinion aujourd'hui presque universelle est une grave erreur, n'ayant aucun fondement scripturaire et qui ne règne dans l'Eglise que depuis Origène et ses successeurs. Ce Père fut en effet le premier à placer les âmes perfectionnées par un séjour préparatoire dans le paradis (*schola animarum*) et dans les régions de l'air (1 Thess. IV, 17), dans le ciel lui-même qu'il appelle le royaume céleste (*De Princip.*, II, 11). Mais aucun texte biblique ne peut être cité scientifiquement à l'appui de cette croyance. On pourrait, il est vrai, en appeler à l'exemple d'Hénoch le patriarche et d'Elie le prophète ou à la vision de l'Apocalypse johannique où le voyant aperçoit les vingt-quatre anciens du peuple de Dieu autour du trône de Dieu dans le ciel (IV, 4), de même la foule des rachetés de toute nation devant le trône de Dieu et devant l'agneau (VII, 10). Mais l'exemple d'Hénoch et d'Elie constituent une exception absolue; il s'agit là d'ascensions de deux vivants. Quant à la vision de l'Apocalypse johannique, elle dépeint par anticipation un état de choses eschatologique que les parallèles rabbiniques placent sur la terre dans le royaume des cieux érigé après la résurrection des justes (cf. *Tanchuma*, fol. 48, 1, dans Schœttgen, où la même image des anciens siégeant avec Dieu sur terre reparaît; cf. Dan. VII, 9). Une autre vision des *Similitudes* d'Hénoch qui place également les justes dans le ciel (XXXIX, 6-7) a le même sens prophétique et se rapporte à l'eschatologie de cette Apocalypse. Quant aux paroles de Jésus lui-même (Jean XIV, 2), elles se rapportent à sa parousie et à la place que le Christ prépare à ses disciples dans le royaume des cieux qui descendra avec lui sur la terre, lors de son retour. Le séjour des justes ou des croyants n'est donc pas le ciel d'après l'enseignement biblique, et cela ni après la mort, ni après la résurrection. Mais ce séjour est d'abord le paradis du scheol ou du hadès et puis le royaume céleste érigé sur la terre

(voir *Eschatologie*). Au reste l'Apocalypse johannique elle-même envisage son nouveau ciel comme réuni à la terre transformée (XXI, 1-2). Dieu lui-même habitera avec l'humanité rachetée sur la terre (V, 3). Alors, d'après l'apôtre Paul, Dieu sera tout en tous les rachetés (1 Cor. XV, 28) et le monde idéal qui est au fond le seul monde réel (τῶν ἀληθινῶν) aura remplacé le monde des types ou des images (ἀντιτυπῶν) (Hébr. IX, 24). — On le voit, la conception biblique du ciel n'est, sous ce dernier rapport, nullement d'accord avec les visions ou les rêves mystiques de ceux qui ont fait la description détaillée des demeures des bienheureux dans le ciel ou sur les étoiles (Schwedenborg, Oberlin). Elle est encore moins conforme aux spéculations astronomiques de certains écrivains récents qui nient l'existence d'un ciel chrétien et placent l'immortalité dans la transmigration des âmes et dans leurs séjours successifs sur les planètes de notre système solaire et dans le soleil même (Figuier, *Le lendemain de la mort ou la vie future*, 1871) ou bien sur les planètes innombrables des systèmes solaires innombrables de l'espace (C. Flammarion, *Les terres du ciel*, 1877).

A. Wabnitz.

CIERGE, chandelle de cire que l'on allume dans les cérémonies de l'Eglise catholique. On a cherché l'origine de cet usage dans la nécessité où se trouvaient les premiers chrétiens qui, au temps des persécutions, n'osaient s'assembler que la nuit, et souvent dans des lieux souterrains, de se servir de flambeaux pour célébrer les saints mystères. Il est plus naturel d'invoquer le précédent du lustre à sept branches suspendu dans le temple de Jérusalem. A mesure que l'Eglise désertait le culte en esprit et en vérité, elle demanda au symbolisme du culte judaïque de venir suppléer aux défaillances de la foi, en présentant à l'imagination des signes visibles. Tandis que Lactance raille encore les chrétiens de vouloir imiter la pompe des illuminations païennes, Athanase reproche déjà aux ariens de porter aux prêtres idolâtres les cierges que la piété des fidèles voue au culte du Dieu fait homme. « Dans tout l'Orient, dit Jérôme, on allume dans les églises des cierges en plein jour, non pour dissiper les ténèbres, mais en signe de joie, et afin de représenter par cette lumière sensible la lumière intérieure dont a parlé le psalmiste, lorsqu'il a dit : Votre parole, Seigneur, est un flambeau allumé à mes pieds » (*Ad Ripar.*). Répondant à l'objection de Vigilance, qui disait que c'était une pratique païenne, Jérôme rappelle les parfums répandus par Marie, sœur de Lazare, aux pieds de Jésus, prodigalité qui n'a pas été trouvée mauvaise par lui, bien que les païens en répandissent également dans leurs temples (*Adv. Vigilant.*, c. 7). Le concile de Trente (*sess.* 22, *c.* 5) regarde l'usage de brûler des cierges comme venant d'une tradition apostolique. Dom Claude de Vert (*Explicat. des cérém. de l'Egl.*, IV, 37, 132 ss.), ayant soutenu que dans l'origine on n'allumait les cierges que par nécessité et que l'on n'a commencé qu'après le neuvième siècle à donner des raisons morales et mystiques de cet usage, Languet (*Traité du vérit. espr. de l'Egl. dans l'usage de ses cérémon.*, Paris, 1715) essaya de prouver, par les monuments du troisième et du quatrième siècle,

que dès cette époque l'Eglise a fait usage des cierges dans l'office divin, pour témoigner que Jésus-Christ est « la vraie lumière qui éclaire tout homme venant au monde, » et pour rappeler aux fidèles la parole de leur divin maître : « Vous êtes la lumière du monde ;... ceignez vos reins, et tenez à la main des lampes allumées. » Les cierges doivent être de cire d'abeilles, c'est-à-dire du meilleur suc des plantes. On ne peut se servir de bougie stéarique. Il doit y en avoir toujours au moins deux d'allumés. — On appelle *cierge pascal*, un grand cierge qu'on bénit solennellement le Samedi saint et qui reste allumé jusqu'au jour de l'Ascension ou de la Pentecôte. On regarde ce cierge comme le symbole de Jésus-Christ ressuscité. Un diacre y attache cinq grains d'encens en forme de croix et l'allume avec du feu nouveau. On en fait remonter l'origine à l'époque du concile de Nicée, qui régla le jour de la célébration de la Pâque. Le catalogue des fêtes mobiles de l'année était écrit sur ce cierge. Dans la suite on le traça sur du papier, mais on continuait à l'attacher au cierge pascal. Il paraît que cet usage s'est conservé dans les églises de l'ordre de Cluny. — L'Eglise grecque pratique également l'usage des cierges. Les fidèles ont même coutume, à l'entrée de l'église, d'acheter un petit cierge et de l'offrir à l'autel. L'argent recueilli de cette manière est destiné à l'entretien du culte. Dans les Eglises luthériennes qui n'ont pas été réformées d'après le rite calviniste, l'usage des cierges s'est conservé jusqu'à ce jour à la fois comme symbole de la lumière spirituelle et comme devant rappeler l'heure à laquelle a été célébrée la cène. Il faut louer les Eglises réformées de n'avoir pas hésité à le supprimer.

CILICE (κίλικιον, *cilicium*), étoffe de poils de chèvre ou de bouc dont se servaient les habitants de la Cilicie. Les moines portaient un vêtement d'étoffe grossière, rude et de couleur sombre que, par analogie, on appelait cilice. Ce mot désigne aujourd'hui une large ceinture faite en poils de chèvre ou en crins de cheval que l'on met sur la peau par mortification. C'est à tort que l'on invoque, pour justifier cet usage, l'exemple de saint Paul (1 Cor. IX, 27).

CILICIE (Κιλικία), province située à l'angle sud-ouest de l'Asie-Mineure, entourée à l'ouest et au nord par le Taurus, et ne communiquant avec les provinces voisines qu'au moyen de cols assez élevés. La partie orientale (*Cilicia campestris*) était célèbre par sa fertilité ; la partie occidentale (*Cilicia aspera*), plus montueuse, n'offrait guère que des pâturages pour l'élève des chèvres dont les poils servaient à tisser des vêtements d'étoffe grossière (voy. *Cilice*). Les habitants descendaient des Syriens et des Phéniciens (Hérod., 7, 91). Ce n'est que depuis Alexandre le Grand que les colonies grecques s'y multiplièrent. Pompée ayant vaincu les pirates ciliciens, réduisit le district oriental en province romaine, avec Tarse pour capitale. Le district montagneux garda son indépendance sous des chefs indigènes. On rencontrait aussi en Cilicie des colonies juives (Act. VI, 9), qui se trouvaient en rapport étroit avec celles de la Syrie (Act. XV, 23, 41 ; Gal. I, 21). Elle fut traversée par saint Paul, dont elle était la patrie (Act. XXI, 39 ; XXII, 3 ; XXIII, 34 ; XXVII, 5).

CIMABUÉ (Giovanni Gualtiere) [1240-1310], peintre et architecte florentin, est considéré comme le restaurateur de la peinture en Italie. Instruit dans son art par des peintres grecs que le sénat de Florence avait appelés, il modifia heureusement la grandeur sévère des formes byzantines en assouplissant les lignes, en fondant harmonieusement les couleurs, en donnant plus d'expression aux figures, grâce à une étude plus attentive de la nature, contemplée dans sa vérité et sa beauté. L'ancienne manière est encore très-sensible dans un grand tableau représentant la *Madone*, primitivement à l'église de la Sancta-Trinita, aujourd'hui à l'Académie de Florence, tandis que le génie de la peinture nouvelle éclate dans un tableau de la *Vierge et Jésus* à Sancta-Maria-Novella, et particulièrement dans les groupes d'anges qui entourent les figures principales, ainsi que dans les miniatures qui ornent le cadre. On admire aussi, malgré leur mauvais état de conservation, les morceaux à fresque et en détrempe qui décorent les voûtes de l'église de San-Francesco à Assise. Cimabué découvrit la vocation du jeune pâtre Giotto pour la peinture.

CIMETIÈRE. Voyez *Sépulture*.

CINQUARBRES [Quinquarboreus] (Jean de), orientaliste français, naquit à Aurillac, en Auvergne, et montra très-tôt un goût prononcé pour les langues orientales; il étudia l'hébreu et le chaldéen à Paris sous la direction de Vatable et de Paul Paradis, devint principal du collége fondé à Paris par son compatriote Fortet, et fut nommé en novembre 1554 professeur royal d'hébreu, charge dans laquelle il contribua jusqu'à sa mort (1587) à répandre en France le goût et la connaissance de l'hébreu. Dès 1546, il s'était fait connaître par une grammaire hébraïque (*De re grammatica Hebræorum opus*, Paris, 1546, in-4°), dédiée à Paradis et fort estimée au seizième siècle, de sorte qu'elle fut réimprimée plusieurs fois, entre autres avec des adjonctions des successeurs de l'auteur, Pierre Vignal et Gilb. Genebrard (*Linguæ hebraicæ institutiones absolutissimæ*, Paris, 1609 et 1621, in-4°). Cinquarbres publia aussi de nouvelles éditions accompagnées de notes de l'abrégé de grammaire hébraïque du belge Nic. Cleynarts (Paris, 1550, etc.); il avait formé le projet de traduire en latin toutes les paraphrases chaldaïques de l'Ancien Testament, mais il ne publia que celles sur les lamentations de Jérémie (1549), et sur Osée (1554), auxquelles il joignit dans une nouvelle édition (1556) celles sur Joël, Amos et Ruth. En 1551, Cinquarbres réimprima la version hébraïque de l'Evangile selon saint Matthieu publiée en 1537, par Seb. Münster, et y joignit une préface de sa façon dans laquelle il déclarait avec peu de critique que cet ouvrage était le texte original de l'évangéliste. Enfin Cinquarbres traduisit aussi de l'hébreu en latin deux opuscules médicaux d'Avicenne (Paris, 1570 et 1572). — Sources : Colomiès, *Gallia orientalis*, p. 65; Nicéron, *Mémoires*, t. XXXIX; Goujet, *Mémoire sur le Collége royal*, 1758, in-8°, t. I, p. 287; Aigueperse, *Biographie d'Auvergne*, 1836, t. I, p. 173; Steinschneider, *Bibliogr. Handbuch über hebr. Sprachkunde*, p. 113. A. BERNUS.

CIRCONCISION (moulâh, περιτομή), opération qui consiste dans

l'ablation du prépuce. Le document éhohiste du Pentateuque en fait remonter l'institution au temps d'Abraham : « Dieu dit à Abraham :... Voici l'alliance que vous observerez entre moi et vous, et ta postérité après toi, c'est que tous vos mâles seront circoncis ; vous vous circoncirez la chair de votre prépuce et ce sera un signe d'alliance entre moi et vous. Tout mâle sera circoncis par vous à l'âge de huit jours, etc... » (Gen. XVII, 9 ss.). A la suite de cet ordre, Abraham, âgé de quatre-vingt-dix-neuf ans, est circoncis en même temps qu'Ismaël, âgé de treize ans, et tous les hommes de la maison, antérieurement à la naissance d'Isaac, lequel, une année après, est circoncis, conformément à l'ordre divin, à l'âge de huit jours (id. XXI, 4). La même législation se retrouve Lévit. XII, 3 et Exode XII, 45 et 48. D'après ce dernier texte, comme d'après le récit du massacre de la ville de Hémor et de Sichem, la coutume aurait été généralement et absolument suivie tant chez les descendants immédiats d'Abraham que par le peuple israélite en Egypte. Ces renseignements, qu'on ne saurait que difficilement accepter comme historiques, se trouvent contredits par le texte fort curieux de Josué V, 2, ss. ; la scène se passe après le passage du Jourdain sous Josué. « Jahwé dit à Josué : Fais-toi des couteaux de pierre et recommence à circoncire de nouveau les enfants d'Israël. Et Josué se fit des couteaux de pierre et circoncit les enfants d'Israël à la colline des prépuces. » L'écrivain essaie ensuite de justifier la désuétude de la loi antique. « Or voici la raison pour laquelle Josué opéra la circoncision : tout le peuple sorti de l'Egypte, les hommes, les gens de guerre en totalité étaient morts dans le désert pendant la route lors de leur sortie d'Egypte. Car tout le peuple à sa sortie se composait de circoncis ; mais tout le peuple né dans le désert pendant la route... n'avait pas été circoncis. En effet, pendant quarante ans, les enfants d'Israël durent errer dans le désert... et Jahwé leur substitua leurs fils ; ceux-ci furent donc circoncis, etc. » De cet essai d'explication, destiné à voiler une infraction qui devait sembler étrange à l'époque beaucoup plus formaliste où remonte la rédaction de cé récit, nous pensons pouvoir retenir le souvenir d'un fait historique : c'est que la circoncision n'entra réellement dans les usages des peuplades descendant de Jacob-Israël que lors de leur établissement dans le pays de Canaan. Elle dut s'y implanter très-solidement, si nous en jugeons par des textes très-importants du livre des Juges et de Samuël, où le nom d'incirconcis s'échange comme la plus grossière injure entre les Israélites et leurs ennemis (Jug. XIV, 3, XV, 18 ; 1 Sam. XIV, 6, XVII, 26, 36, etc.). En dehors de cette assertion générale, il serait imprudent de vouloir rapporter l'origine de la circoncision à un nom déterminé, soit Moïse, soit Abraham. Au premier de ces deux noms se rattache un très-curieux et obscur récit, contenu Exode IV, 24-26, et appartenant au retour de Moïse en Egypte quand il y ramène sa femme Séphora et son enfant pour prendre la conduite des Israélites. « Il arriva, pendant le voyage, dans le lieu où ils passaient la nuit, que Jahwé se trouva devant Moïse et voulut le faire mourir. Alors Séphora prit une pierre tranchante coupa le prépuce de son fils et le jeta à ses pieds en disant :

Tu es pour moi un époux sanguinaire. Et Jahwé le laissa tranquille. » L'écrivain ajoute, en matière de réflexion : « C'est alors qu'elle dit : Tu es un époux sanguinaire, eu égard à la circoncision. » Ce récit mystérieux a donné lieu à des nombreuses tentatives d'explication. S'il était plus clair, on pourrait y chercher un argument en faveur de l'antiquité de la circoncision. D'autre part, le rôle joué par Jahwé, qui vient réclamer du père un sacrifice sanglant dont la victime est son enfant et que la mère ne semble se décider à accorder que sous le coup du danger couru par Moïse et pour apaiser le courroux divin, ont fait penser à plusieurs auteurs que la circoncision avait pu se rattacher originairement à des idées d'expiation sanglante, et que l'hommage fait à la divinité par la blessure infligée à l'organe de la génération devait être mis en relation avec le sacrifice de l'enfant, du premier-né particulièrement, par lequel la loi mosaïque réclame un remplaçant, qui est un animal répondant à certaines conditions. « D'après le récit de Gen. XVII, dit M. Kuenen dans son *Goddienst van Israel*, t. I, p. 238, la circoncision peut sembler un signe de consécration à Jahwé choisi arbitrairement. Toutefois il a dû y avoir un rapport entre la nature du rite et le caractère de la divinité. C'est ce que nous fait voir le récit de Exode IV, 24-26, où la circoncision nous apparaît comme un sacrifice sanglant destiné à apaiser Jahwé. La signification en a été sans doute altérée par la suite, et rattachée à l'idée de pureté. » La transformation à laquelle ces divers mots font allusion résulte clairement de l'emploi d'expressions telles que « circoncision du cœur », dont la langue des prophètes se sert volontiers. Nous ne saurions donc déterminer l'idée primitive qui se rattachait au rite de la circoncision, laquelle prit avec le temps une si grande importance que les destinées du christianisme naissant furent suspendues au maintien ou à l'abrogation de cette pratique. Il semblera en tout cas insuffisant de l'expliquer soit par un motif purement hygiénique, soit par un emprunt fait à un peuple étranger, les Egyptiens, a-t-on prétendu ; il faudrait dans ce cas rendre compte de l'introduction du rite. MAURICE VERNES.

CÎTEAUX. L'ordre de Saint Benoît, malgré une première réforme, qui avait donné lieu à la congrégation de Cluny, continuait de s'écarter de l'austérité et de la simplicité de l'ancienne règle. Dans les dernières années du onzième siècle on tenta une nouvelle réforme, qui n'aboutit également qu'à détacher une nouvelle branche du tronc bénédictin. Robert, fils d'un comte champenois et abbé de Saint-Michel-de-Tonnerre, voulut ramener ses moines à la discipline ; rebuté par la résistance qu'ils lui opposèrent, il fonda un petit couvent dans la forêt de Molesme, mais là aussi on lui refusa l'obéissance. L'archevêque Hugues de Lyon l'autorisa à quitter Molesme et à se retirer avec vingt frères dans le désert de Cîteaux (*Cistercium*), non loin de Dijon. En 1098, il y établit le monastère, devenu depuis si célèbre. Dès l'année suivante il dut retourner à Molesme, où il mourut en 1108. L'abbé Albéric, son successeur à Cîteaux depuis 1099, obtint que cette maison fût déclarée indépendante de celle de Molesme, dont elle n'avait été qu'une colonie. Quand Albéric mourut, rien n'annonçait encore

les grandes destinées réservées à Citeaux; le couvent, n'ayant pas encore de novices, était près de sa ruine. Le nouvel abbé, l'anglais Etienne Harding, crut devoir, pour relever la maison, renforcer encore la rigueur ascétique. Mais, à vrai dire, le deuxième fondateur de l'établissement nouveau fut saint Bernard. Il vint à Citeaux en 1113. Comme il réalisait en quelque sorte l'idéal du moine, la réputation de sa sainteté attira au monastère de nombreux religieux, désirant être ses disciples ou ses imitateurs. De 1113 à 1115, on put fonder quatre colonies, les couvents de La Ferté, de Pontigny, de Morimond et de Clairvaux. En 1115, Bernard, à peine âgé de vingt-cinq ans, fut élu abbé de cette dernière maison, il le resta jusqu'à la fin de sa vie. En 1119, il y avait déjà douze couvents affiliés au monastère principal; ce fut alors que l'abbé Harding rédigea la règle, qu'il intitula *Charta caritatis;* elle rétablit la plus extrême simplicité : vie pauvre, vêtements grossiers, églises dépourvues de tout ornement, sans images, n'ayant chacune qu'un crucifix en bois, des vases en fer ou en cuivre; défense de s'occuper des lettres profanes et de faire des vers; soumission aux évêques et, jointe à tout cela, une organisation très-remarquable. L'abbé du monastère de Citeaux est le supérieur de toute la congrégation, mais son pouvoir est limité par un collége de vingt-cinq *définiteurs,* dont les abbés des quatre couvents de Clairvaux, de La Ferté, de Pontigny et de Morimond sont les principaux; chaque année les définiteurs ont à faire des tournées d'inspection dans toutes les maisons affiliées; celle de Citeaux elle-même est visitée par les quatre abbés qui viennent d'être indiqués; le chapitre général, composé de tous les abbés de l'ordre et se réunissant annuellement à Citeaux, fait les statuts et s'occupe des intérêts généraux. Cette constitution, plus libérale que celle de l'Eglise, puisqu'elle donnait des garanties contre l'absolutisme du chef suprême, était pourtant assez forte pour faire régner partout le même esprit. Dans l'année même où elle fut donnée, la règle fut confirmée par le pape Calixte II. L'ordre se répandit dans tous les pays de l'Occident; dès 1151, deux ans avant la mort de saint Bernard, il y avait 500 abbayes cisterciennes; malgré la défense faite par un chapitre général de dépasser ce nombre, la congrégation comptait, vers le milieu du seizième siècle, 1,800 monastères. Aussi longtemps qu'avait vécu l'abbé de Clairvaux, son influence morale avait retenu les cisterciens dans la soumission à la règle; mais quand il fut mtor, en 1153, eux aussi commencèrent à glisser sur la pente qui tôt ou tard devait conduire les ordres monastiques à la décadence; ils devinrent trop riches et obtinrent trop de priviléges; leur austérité fit naufrage contre les mêmes écueils où avaient échoué les bénédictins et les clunistes. A plusieurs reprises les papes les rappelèrent à la règle ou les exhortèrent à se réformer eux-mêmes. En Espagne vers 1469, en Italie un peu plus tard, en France au seizième et au dix-septième siècle, il se forma des congrégations de couvents cisterciens, qui se séparèrent de l'ordre pour revenir à l'ancien ascétisme. — Voyez surtout Angelus Manrique, *Annales cisterciences*, Leyde, 1642 ss., 4 vol. in-f°; Janauschek, *Origin. cisterc.*, t. I, Vienne, 1877, in-4°. CH. SCHMIDT.

CITERNES. On désigne sous ce nom les fosses creusées en Palestine (et dans tout l'Orient) pour amasser l'eau des pluies et suppléer ainsi à l'insuffisance des fontaines ou des puits (*cisternæ et putei*, Pline, 15, 18; cf. Jér. II, 13). Elles sont construites de manière à s'élargir dans le sens de la profondeur (Pline, 36, 52; Diod. de Sic., XIX, 94). Leur orifice, dans le désert, est couvert ou fermé au moyen d'une pierre, pour empêcher le sable de le boucher (Gen. XXIX, 2); les Bédouins sont si habiles dans l'art de dissimuler la présence des citernes qu'un étranger ne les découvre que difficilement (2 Sam. XVII, 19; Diod. de Sic., II, 48; XIX, 94). A l'approche de l'ennemi ou lorsqu'ils voulaient tirer vengeance de quelqu'un, les Hébreux comblaient les puits et les citernes (Gen. XXVI, 15; 2 Rois III, 25; 2 Chron. XXXII, 3; Es. XV, 6). Ils les appréciaient comme un des biens les plus précieux, les désignaient par des noms particuliers empruntés en partie aux tribus qui les possédaient (Deut. X, 6), n'en permettaient pas facilement l'usage aux tribus nomades voisines (Nombr. XXI, 12), ce qui provoquait de fréquentes querelles (Gen. XXI, 25; XXVI, 15 ss.). Pendant les temps de sécheresse, les citernes servaient de prison (Gen. XXXVII, 22; Jér. XXXVIII, 6; cf. Psaume LV, 24; LXIX, 15 ss.; LXXXVIII, 7), d'asile (2 Sam. XVII, 18 ss.; cf. Josèphe, *De bello jud.*, III, 8, 1), et même de sépulture (Jér. XCI, 7). Il y avait aussi des citernes ou bassins dans les places publiques des villes et dans les cours des édifices particuliers un peu considérables (2 Sam. XVII, 18).

CLAIRAC (Eglise de). Les premiers symptômes de la Réformation se manifestèrent dans cette ville, située dans l'Agenais (Lot-et-Garonne), lorsque le célèbre Gérard Roussel prit possession de l'abbaye de Clairac en 1530. Comme il était imbu des idées luthériennes il se hâta, pour les propager, de donner des conférences, qui furent fréquentées par une foule de moines. Mais il était circonspect et timide et, ne voulant point rompre extérieurement avec la communion romaine, l'Eglise réformée de Clairac dut être fondée par son vicaire général, le bénédictin Aymeric, qui en devint le ministre. Après lui vinrent les pasteurs Bertrand Ricotier, Ollivier le Vilain et autres. La ville de Clairac souffrit des guerres de religion. Le maréchal de Montluc la rançonna de 30,000 livres en 1563. Mendoce et La Valette, commandants des troupes catholiques, la prirent en 1574, et Louis XIV, après l'avoir assiégée en personne en 1621, la livra au pillage. L'Eglise de Clairac faisait partie du colloque du Haut-Agenais, ressortissant à la province ecclésiastique de Basse Guienne. Pendant la période du désert, elle fut visitée pour la première fois par le pasteur Grenier de Barmond, qui tint des assemblées aux Créguts et au bois de l'Abbé, entre Tonneins et Clairac (1754). L'Eglise fit de tels progrès que le pouvoir jaloux y établit un subdélégué de l'intendant de Guyenne, qui remplit ses fonctions de convertisseur avec un zèle digne d'une meilleure cause. A l'époque de la reconstitution des cultes, Clairac devint le chef-lieu d'un consistoire important du Lot-et-Garonne. La population protestante totale du ressort est de 3,200 âmes (1870). — Voyez : Bèze, *Hist. eccléS.*; Alph.

Lagarde, *Chroniq. des égl. réf. de l'Agenais ; Bulletin de la Soc. de l'hist. du prot. franç.*, 1863, p. 14 et 344. E. ARNAUD.

CLAIRE (Sainte) [Clara Sciffi], fondatrice de l'ordre des Clarisses, morte en 1253, canonisée en 1255. Sa vie sera racontée à l'article *Saint François ;* nous citerons seulement ici, après les biographes de François d'Assise et les historiens de son ordre, les vies de Sainte Claire écrites par Vitalis (Milan, 1646, in-4°), Stoeckler (Vienne, 1675, in-f°), Vauchot (Paris, 1782, in-12), De More (Marseille, 1848, in-8°) et Locattelli (en ital., Naples, 1854, 2 vol. in-8°). Voyez aussi les *AA. SS.*, au 12 août.

CLAIRVAUX (Aube, ancien dioc. de Langres), célèbre abbaye de Cisterciens, troisième fille de Cîteaux et mère de plus de trois cents couvents. Clairvaux fut fondé en 1115 par Hugues, comte de Troyes, sur les instances de saint Bernard, qui illustra ce lieu par ses vertus. Dès lors cette abbaye, suivant un jeu de mots bien ancien (saint Bernard avait donné le nom de *Clara Vallis* au Val d'Absinthe), fut un foyer de vie religieuse, de lumière et de science ; elle étendit son influence jusqu'à Paris où elle possédait le collége des Bernardins. Il en sortit des évêques, des cardinaux, et un pape, Eugène III. Les manuscrits qui composaient la riche bibliothèque du couvent étaient encore, en 1717, « attachez avec des chaînes sur des pulpitres. » L'histoire de Clairvaux a été écrite par un grand nombre de religieux, depuis les premiers biographes de saint Bernard, jusqu'aux historiographes de l'ordre de Cîteaux (voy. *Saint Bernard et Cîteaux*). On en trouvera les noms dans le récent ouvrage du Père Janauschek (*Originum Cisterciensium, tomus* I, Vienne, 1877, in-4°). M. D'Arbois de Jubainville a pris cette illustre maison pour sujet d'une remarquable étude de mœurs religieuses, qu'il a intitulée : *Etude sur l'état intérieur des abbayes cisterciennes et principalement de Clairvaux au douzième et au treizième siècle* (Paris, 1858). Aujourd'hui, Clairvaux est une prison. S. BERGER.

CLAPARÈDE (David), théologien genevois (1727-1801), appartenait à une famille refugiée d'origine languedocienne, attachée de vieille date à la foi évangélique. Avant la révocation de l'édit de Nantes, Claude Claparède, son bisaïeul, avait été consul de Nîmes et ancien de l'Eglise réformée de cette ville. Consacré au saint ministère en 1751, après de bonnes études dans sa ville natale, le jeune théologien alla compléter celles-ci en Hollande ; un séjour en Angleterre lui fournit aussi l'occasion de se familiariser avec le mouvement des idées dans ce pays. De retour à Genève, Claparède, possédé de cette curiosité intellectuelle que l'on rencontre si fréquemment chez les hommes du dix-huitième siècle, continua à se livrer au travail avec ardeur, cultivant à la fois les littératures grecque et latine, l'histoire, l'archéologie sacrée, les diverses branches de la théologie. A trente ans, notre érudit avait déjà honorablement disputé à des candidats plus âgés que lui la chaire de belles-lettres et celle de langues orientales. Après avoir passé quelques années à la tête d'une église de campagne, Claparède devint pasteur à Genève, où il accomplit un long ministère (1761-1790), et associa bientôt aux fonctions pastorales celles de professeur de théo-

logie, qu'il conserva trente-cinq ans (1763-1798). C'est cette partie de son activité surtout qui nous intéresse. Un double enseignement lui fut confié, celui de la morale chrétienne et celui de la critique sacrée; ce dernier notamment a contribué à sa réputation. De même que les autres professeurs genevois de son époque, Claparède appartenait à l'école de Jean-Alph. Turrettin, qui avait brisé les entraves de l'ancienne théologie traditionnelle. Profondément respectueux pour l'Ecriture, il concentra sur elle ses recherches, il l'étudia avec un soin minutieux, mais avec indépendance, mettant à profit, pour mieux pénétrer le sens du texte sacré, toutes les ressources qu'il avait à sa portée. D'autre part, malgré sa piété réelle, il semble avoir insisté trop peu sur la nécessité de la vie intérieure, conséquence de la foi, que l'on a, non sans raison, reproché aux théologiens du dix-huitième siècle de laisser beaucoup dans l'ombre. Les principaux sujets traités par Claparède dans sa *Critica sacra* étaient les suivants : 1° instruments critiques; 2° herméneutique; 3° authenticité et antiquité des Livres Saints; enfin, dans une quatrième partie fort développée, sous le titre *De variis scripturæ sacræ virtutibus*, se groupaient un grand nombre de questions : nécessité de la révélation, véracité des auteurs sacrés, langue, style, méthode, éloquence de l'Ecriture sainte, miracles, prophéties, inspiration. Des cours spéciaux d'isagogique et d'exégèse du Nouveau Testament complétaient l'enseignement du professeur. Comme herméneute, Claparède peut être rattaché à l'école grammaticale ; on trouve en lui un champion décidé du sens multiple. En ce qui concerne l'inspiration, il repouse la théopneustie littérale, mais il insiste avec force sur l'inspiration des auteurs sacrés. On reconnaît là les idées que J. E. Cellérier devait reproduire dans notre siècle en les développant et en les formulant avec plus de précision. Cellérier a déclaré lui-même avoir profité des écrits de son devancier, écrits dont, depuis la mort de leur auteur, des copies manuscrites se conservèrent à Genève. Sauf un assez grand nombre (23) de dissertations théologiques (suivant l'usage du temps, les thèses de théologie soutenues par les étudiants étaient généralement l'œuvre de leurs professeurs), Claparède n'a publié qu'un seul ouvrage, les *Considérations sur les miracles de l'Evangile*. Ce livre, qui parut en 1765, était une réponse à un opuscule de J. J. Rousseau (la *troisième lettre écrite de la Montagne*), dans lequel le célèbre écrivain s'élevait avec force contre la preuve du christianisme tirée des miracles. Claparède, soumettant à une sévère analyse critique la lettre de Rousseau, en fit habilement ressortir les points faibles ; il y releva un bon nombre de méprises, d'assertions hasardées ou inexactes, de contradictions de l'auteur avec lui-même et, prenant le contre-pied des thèses de son adversaire, il s'attacha à démontrer : 1° que les miracles ont été donnés par Jésus-Christ comme preuve de sa mission divine, et 2° qu'en eux-mêmes ils sont effectivement propres à prouver la divinité d'une mission. Les *Considérations sur les miracles* obtinrent un grand succès et furent traduites en anglais et en allemand ; leur traduction dans cette dernière langue eut lieu par les soins de la Société ascétique de Zurich en 1771. Quelques bibliographes ont

confondu à tort le livre de Claparède avec les *Remarques d'un ministre de l'Evangile sur la troisième des lettres de la Montagne par M. J. J. Rousseau*, ouvrage publié également en 1765 et dont l'auteur, alors anonyme, était le pasteur neuchatelois Jacob Bergeon. Les travaux théologiques de Claparède n'excluaient point de sa part une activité étendue dans d'autres domaines. Recteur de l'Académie (1770-1774), il étudia avec soin la question d'une réforme dans l'organisation du collége de Genève; membre vigilant du Consistoire, il fut en même temps un pasteur dévoué et consciencieux; au milieu des discordes civiles qui, fréquemment, attristèrent sa patrie, il se montra toujours l'ami de la paix, de la conciliation, et tenta, en mainte occasion, les plus louables efforts pour rapprocher les concitoyens divisés. Enfin, Claparède fut un prédicateur distingué. Les sujets de morale surtout convenaient à son talent; il les traitait avec prédilection et en déployant une finesse d'observation remarquable. Au dire de Sayous, « le propre de son éloquence était l'onction, une sorte d'ampleur, unie à l'originalité et à l'élévation de la pensée. » Un choix de ses *Sermons*, publié après sa mort, a vu le jour en 1805. — Voy. Senebier, *Histoire littéraire de Genève*, tom. III; Haag, *France protestante*, tom. III; A. Sayous, *Le dix-huitième siècle à l'étranger*, tom. I. TH. CLAPARÈDE.

CLARKE. De tous les théologiens de ce nom que l'Angleterre a produits, le plus célèbre est le Dr Samuel Clarke, né à Norwich en 1575, mort pasteur de Saint-Jacques, à Wesminster, en 1729. Il avait fait ses études à Cambridge, où régnait alors la philosophie de Descartes. Ses premiers travaux furent consacrés à un essai de conciliation des principes du philosophe français avec ceux de Newton; mais, s'il resta jusqu'à la fin partisan de la physique de ce dernier, en philosophie, Clarke fut cartésien. C'est pourtant à Newton qu'il emprunta la doctrine spéciale sur l'espace et le temps considérés comme attributs de Dieu, à laquelle il a attaché son nom. On sait quelle longue et savante polémique il soutint contre Leibnitz à ce sujet, et comment celui-ci, en réfutant Clarke, fut amené à formuler sa propre doctrine qui ôte au temps et à l'espace toute réalité pour les réduire à n'être que de simples abstractions de l'esprit. Nous n'avons pas à entrer dans cette discussion, ni à apprécier l'œuvre philosophique de Clarke, dont toute l'originalité consiste à n'avoir eu rien d'original, de nouveau, de hardi et à s'être maintenue constamment dans cette région moyenne qui est le domaine propre du bon sens. On trouvera un lucide exposé, en même temps qu'une juste appréciation des services rendus par Clarke à la philosophie, dans l'article que lui a consacré, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, M. Amédée Jacques, ainsi que dans l'introduction que le même écrivain a placée en tête de l'édition des *Œuvres philosophiques* de Samuel Clarke publiée dans la Bibliothèque Charpentier en 1843. — Comme théologien et homme d'Eglise, Clarke a écrit, outre l'*Apologie de la religion chrétienne* dont nous dirons un mot tout à l'heure, divers traités et ouvrages plus ou moins considérables aujourd'hui parfaitement oubliés : un *Essai sur le baptême, la confirmation et la pénitence* (1699), des *Paraphrases sur les Evangiles* (1702), une *Exposition*

du catéchisme de l'Eglise anglicane et des sermons au nombre de 173. Il était bon prédicateur. Son éloquence calme et contenue, la parfaite clarté de son style, la simplicité de ses plans et de ses idées, sa fidélité au texte qu'il expose et son mépris de tout appareil d'érudition pédantesque ont fait de lui sous ce rapport, à son époque, un modèle excellent et presque un initiateur. Il a écrit aussi sur la Trinité (en 1712) un ouvrage qui lui suscita quelques tracasseries ecclésiastiques. Accusé d'arianisme, il se défendit devant la convocation du clergé de manière à faire tomber l'accusation, mais non de manière soit à tranquilliser entièrement ses adversaires, soit à satisfaire pleinement ses amis. Le fait est qu'il était subordinatien excessif et que la nuance entre son opinion et celle d'Arius est presque insaisissable. Le Fils, selon lui, engendré de toute éternité, « possède tous les attributs divins dans toute leur perfection, à la réserve pourtant de la seule indépendance absolue ou de l'existence par soi-même, » en sorte que l'adoration lui est due non en raison de son essence, mais en raison de son œuvre rédemptrice. — L'ouvrage capital de Clarke, c'est un livre qu'il composa en 1705 sous la forme de discours prononcés devant l'université de Cambridge comme *lectures* de la fondation de Robert Boyle et qu'il publia ensuite, après les avoir dépouillés de la forme oratoire, en deux traités intitulés : *A Demonstration of the Being and Attributes of God, more particularly in answer to Mr Hobbes and Spinoza* et *A Discourse concerning the unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation* (1705). Après avoir établi, dans le premier, par la méthode *a priori*, l'existence et les attributs de Dieu et avoir, dans la première partie du second, posé, par l'observation interne, les bases de l'ordre moral, il passe à la religion révélée par cette transition : toutes les vérités religieuses et morales peuvent se démontrer rigoureusement, mais l'aveuglement causé par les passions empêche les hommes de les apercevoir ; c'est pourquoi il a fallu un enseignement spécial, divin, infaillible pour rendre à l'humanité la connaissance de Dieu, du bien et de la vie à venir. La révélation est donc conçue comme une doctrine surnaturellement communiquée aux hommes par le ministère d'hommes spéciaux tels que les prophètes, Jésus-Christ et les apôtres. Les miracles et les prédictions manifestent la révélation sans la légitimer, car la raison seule la sanctionne en la reconnaissant. Clarke dit en propres termes : « Voici quels sont les caractères à la faveur desquels on peut reconnaître si une religion vient de Dieu véritablement. Premièrement, il faut que les devoirs qu'elle prescrit soient parfaitement d'accord avec les idées que nous avons naturellement de Dieu ; qu'ils soient propres à perfectionner notre nature, et à produire le bien et la félicité commune du genre humain. Il faut aussi que les dogmes qu'elle enseigne ne choquent pas les lumières saines de la raison. Je veux que ces dogmes soient d'une nature à n'avoir pu être découverts par la simple lumière naturelle. Mais lorsque la révélation est une fois faite, il faut que la raison les approuve et y donne son consente-

ment. S'il en était autrement, ce serait à tort qu'on les recevrait sur le pied de dogmes venus du ciel » (Vol. III, trad. franç. de Ricotier, p. 32, 33). On reconnaît là l'intellectualisme et sa méthode. Clarke peut être à bon droit considéré comme le père de ce qu'on a appelé le rationalisme supranaturaliste. — *Bibliographie* : Outre les ouvrages cités dans le cours de notre travail, consulter une traduction des *Traités de l'Existence et des Attributs de Dieu*, par Ricotier en 3 vol., Amsterdam, 1727 ; l'article de la *Real Encyklopædie* de Herzog, auquel nous avons fait plusieurs emprunts ; quelques pages de Jouffroy dans le tome II de son *Cours de droit naturel*. J. DE VISME.

CLARKE (Adam), commentateur anglais, né à Moyberg (Irlande), vers 1760, mort près de Londres en 1832. Il n'avait qu'une vingtaine d'années lorsque Wesley l'enrôla parmi ses prédicateurs itinérants. Merveilleusement doué par la nature, il suppléa par un travail personnel à ce qui manquait à sa culture première. Il acquit à force de travail une somme prodigieuse de connaissances, qui firent de lui l'un des hommes les plus instruits de son temps et de son pays. A une époque où les anciennes langues de l'Orient étaient peu étudiées en Angleterre, il fut un orientaliste distingué et mérita d'être associé aux travaux de la Société asiatique de Londres. Esprit encyclopédique, il porta successivement son étude sur les objets les plus divers, et racheta en quelque mesure par l'étendue de ses connaissances ce qui put leur manquer en profondeur. Son Commentaire biblique, dont la première édition tirée à 10,000 exemplaires fut aussitôt enlevée, a eu à son heure un très-grand succès, qui s'explique par l'immense amas d'érudition qui s'y trouve entassé et par l'originalité et l'indépendance d'esprit de l'auteur, qualités qui font généralement défaut dans ce genre d'ouvrages en Angleterre. Malheureusement l'exégèse d'Adam Clarke est souvent aventureuse, comme, par exemple, lorsqu'il veut voir un singe dans le n a c h a ch du troisième chapitre de la Genèse. Outre ce Commentaire (6 vol. in-4°) dont il a paru un grand nombre d'éditions en Angleterre et en Amérique, Clarke a publié beaucoup d'ouvrages d'érudition, de théologie, de biographie et d'édification. Sa vie a été racontée par sa fille Mme Smith, par son fils, le Rév. J. B. B. Clarke, A. M., par Everett, Etheridge, etc. MATTH. LELIÈVRE.

CLAUDE (*Tiberius Drusus*), quatrième empereur romain, naquit à Lyon l'an 742 de Rome. Il était né chétif, fut souvent malade dans son enfance et garda toute sa vie une grande faiblesse de tempérament qui réagit sur ses facultés et lui donna une invincible timidité. A la mort de Caligula (41 ap. J. C.), les prétoriens le choisirent pour empereur. Il était neveu de Tibère, mais le sénat voulait rétablir la République. Josèphe nous raconte que le roi Agrippa contribua puissamment à vaincre les hésitations du sénat et à lui faire approuver l'élection faite par l'armée. Le nouvel empereur l'en récompensa en lui permettant de reconstituer entièrement l'ancien royaume d'Hérode le Grand et d'ajouter à ce qu'il possédait déjà la Samarie, la Judée, la tétrarchie d'Abylène et un district du Liban. Son frère Hérode reçut la principauté de Chalcide. Claude se laissa dominer par ses affranchis

et par l'impératrice Messaline. Quand celle-ci périt assassinée, Agrippine lui succéda. Une des plus funestes résolutions de Claude fut d'adopter pour successeur Domitius Néron, le fils d'Agrippine, au détriment de son propre fils Britannicus. Claude périt empoisonné par Agrippine en l'an 54 après Jésus-Christ (808 de Rome), après avoir régné quatorze ans. Le sénat, suivant l'usage, le mit au rang des dieux. Lorsqu'il monta sur le trône, le christianisme naissant venait seulement de sortir de Jérusalem ; quand il mourut, saint Paul était en pleine activité missionnaire. Nous savons qu'à un certain moment de son règne, Claude donna l'ordre aux Juifs de sortir de Rome (Actes, XVIII, 2; Suétone, *Claude*, § 25; Dion Cassius, LX, 6). Cet édit ne fut pas longtemps en vigueur. Peu d'années après, les Juifs étaient de nouveau très-nombreux à Rome (Actes XXVIII, 17).

CLAUDE DE TURIN, Espagnol de naissance, devint en 820 évêque de Turin, après avoir été, dans l'école palatine, professeur chargé d'expliquer l'Ecriture sainte. Pieux, très-versé dans les Pères et se rattachant aux traditions de l'Eglise franque de l'époque carolingienne, il combattit les superstitions qu'il rencontra dans son diocèse, notamment l'adoration des images ; il fit disparaître ces dernières de la plupart des églises. Dans ses prédications, de même que dans ses écrits, il suivait surtout saint Augustin. Convaincu qu'on n'obtient le salut que par la grâce et non par des œuvres extérieures, il se prononçait contre tout ce que la tradition et la coutume avaient déjà mis entre l'homme et le Sauveur : la croyance à l'intercession des saints, le mérite de la vie ascétique, les pèlerinages à Rome. Accusé d'aller trop loin, il écrivit vers 828 un *Apologeticum*, dont on ne connaît que des fragments. En 839 il mourut, sans avoir été molesté sérieusement dans son activité. Il a laissé des commentaires sur plusieurs livres de la Bible ; par les fragments qui en ont été publiés dans divers recueils, on voit qu'ils ne se composaient en général que d'extraits des Pères, auxquels toutefois il avait su mêler quelques pensées personnelles. — Voyez : *Histoire de la France*, t. IV, p. 223 ss. ; Rudelbach, *Claudii Taurinensis ineditorum operum specimina, præmissa de ejus doctrina scriptisque dissertatione*, Copenhague, 1824.

CLAUDE (Jean), un des illustres pasteurs de l'Eglise réformée, né à La Sauvetat-du-Dropt, dans l'Agenais en 1619, et mort à La Haye le 13 janvier 1687. (Sur le lieu de naissance de Claude, voir la discussion dans le *Bulletin du Prot. franç.* 1855, page 13, et rectifier à cet endroit bien des biographes. Aymon, *Syn. nation.*, t. II, p. 225, dit que François Claude, le père de Jean Claude, était pasteur de cette paroisse en 1619, année de la naissance de Jean, assertion qui écarte tous les doutes). Jean Claude fit ses humanités auprès de son père, très-cultivé lui-même ; il étudia la philosophie et la théologie à Montauban, fut consacré à vingt-six ans et débuta dans le ministère par l'Eglise de la Treisse (commune de la Guyenne, fief de la maison de Duras) qu'il desservit un an. Son ministère dans l'Eglise de Saint-Affrique dura huit ans. En 1654, il fut appelé à Nîmes à cause de sa réputation oratoire. Il ne fut pas professeur en titre à l'Académie de Nîmes, mais il

donna aux proposants des leçons particulières « si bien tournées à l'usage de la chaire et à l'intelligence de l'Ecriture qu'elles furent de beaucoup d'utilité. » En 1661, un synode provincial dont Claude fut élu modérateur eut lieu à Nîmes. On essaya d'y faire adopter un projet de réunion, mis en avant par la cour. Claude combattit de tout son pouvoir ce projet suspect et le synode proclama l'impossibilité d'unir « Christ et Bélial. » Cette courageuse attitude coûta à Claude sa position. Le roi cassa les délibérations de Nîmes, et interdit à Claude la prédication et le séjour dans le Languedoc. Il se rendit à Paris dans l'espoir que les loyales explications qu'il donnerait sur cette affaire feraient lever l'interdiction. Ce fut en vain. Il se dirigea alors vers Montauban, où une position de pasteur lui fut offerte. Il ne put l'occuper que quatre ans, une nouvelle interdiction vint le frapper. De nouveau il se rend à Paris et il est choisi par le consistoire de Charenton comme pasteur, en 1666. Jusqu'à la révocation de l'édit de Nantes, 1685, il exerce à Paris son ministère d'une manière fructueuse et éclatante. Expulsé du royaume, il se rend à la Haye, où son fils était pasteur. Il refuse la place de professeur à Groningue et celle de professeur à Francfort sur l'Oder, qui lui furent successivement offertes, il désire vivre à la Haye occupé de travaux littéraires. Le jour de Noël 1686, après une émouvante prédication, il tombe malade et meurt bientôt après à l'âge de soixante-six ans. — Il faut surtout considérer en Claude d'un côté le polémiste, de l'autre le prédicateur chrétien. C'est sans contredit la polémique qui donna au pasteur de Charenton cette illustration éclatante, dont il jouit même de son vivant. Son esprit essentiellement net et dialectique se mouvait à l'aise dans ce domaine particulier de la théologie. Des circonstances exceptionnelles contribuèrent d'ailleurs à grandir la renommée du « fameux ministre Claude » qui fut un digne émule de Bossuet, d'Arnaud et de Nicole, d'après le jugement de Voltaire. Les jansénistes entouraient le maréchal de Turenne, tout disposé d'ailleurs à l'abjuration. Un traité manuscrit de Nicole, en vue de la conversion du maréchal, cherchait à montrer que le dogme de la présence réelle avait été toujours professé dans l'Eglise. Madame de Turenne pria Claude de réfuter ce traité. Claude se chargea de ce soin et, au témoignage de Bayle, il y réussit divinement. Cette réfutation fit un bruit extraordinaire, on en multiplia les copies et la célébrité de Claude fut assurée dès ce moment. Les messieurs de Port-Royal ne purent se dispenser d'une réfutation. Elle parut sous le titre « Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie. » Claude répliqua par l'ouvrage intitulé : « *Réponse aux deux traités intitulés : la perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie*, 1667. » On s'explique la renommée exceptionnelle de ce livre par les raisons suivantes : d'abord le mérite très-grand, très-solide du livre, avec sa forme noble et polie, puis la situation très en vue des jansénistes, qui savaient d'ailleurs prôner mieux que personne les livres de leurs amis et qui par contre-coup donnaient de la célébrité au nom de Claude ; et enfin l'ardeur jalouse des jésuites, qui répandaient et exaltaient sous main le livre de Claude, uniquement pour inquiéter et humilier les

jansénistes. Dans les années 1668 et 1669, le jésuite Nouet et le janséniste Arnauld s'attaquèrent à Claude et entreprirent contre lui la défense du dogme catholique. Claude leur répondit par deux traités excellents : *Traité de l'Eucharistie*, contenant une réponse au livre du P. Nouet, intitulé : *La présence réelle*, Amsterdam, 1668, in-8° (d'après Bayle, son traité favori : voir sur cette controverse et l'épisode du Journal des savants la note B dans le Dictionnaire de Bayle), et *Réponse au livre de M. Arnaud*, intitulé : *La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique*, Quevilly (Rouen), 1670, in-4°. Boileau est plus qu'injuste envers Claude dans l'épître à Arnauld sur la mauvaise honte, mais ses vers montrent à leur façon l'importance que le grand siècle attachait à la controverse du grand polémiste :

> Non, ne crois pas que Claude, habile à se tromper,
> Soit insensible aux traits dont tu le sais frapper ;
> Mais un démon l'arrête...

L'ingénieux et subtil Nicole entra de nouveau en lice avec son livre, « Préjugés légitimes contre les calvinistes. » Claude répondit par le fameux traité : « *Défense de la Réformation* ». Cet ouvrage, un des plus beaux que lui ou aucun ministre ait jamais faits (Bayle), fut d'abord imprimé à Quevilly (Rouen), 1673, in-4°, et il a été fort souvent réimprimé, même de nos jours. D'une manière large, magistrale, parfaitement respectueuse, Claude montre la nécessité d'une réformation dans l'Eglise, et, comme conséquence, la nécessité d'une séparation avec Rome, puisque Rome ne comprit pas la nécessité de cette réformation. Dans ce même ordre de controverse il faut citer encore le livre de Claude : *Réponse à un traité de l'Eucharistie*, attribué à M. Le Camus, évêque de Grenoble, Amst., 1587, in-8°. — La conférence de Claude et de Bossuet eut un retentissement immense. On sait que beaucoup de nobles, parfaitement disposés à l'abjuration, voulaient entourer leur défection d'un certain appareil théâtral pour sauver les bienséances, et priaient dans ce but deux champions illustres d'exposer contradictoirement les principes du catholicisme et du protestantisme. Claude ne se laissa prendre qu'une fois à ce piége grossier. Mademoiselle de Duras, parente de Turenne, invita Claude et Bossuet à ce tournoi théologique. Ce fut un grand événement et certainement un spectacle plein d'intérêt. Chacun des deux champions s'attribua naturellement la victoire. Bossuet publia une relation de cette conférence, bien qu'il eût été entendu des deux parts qu'aucune publication n'aurait lieu. Claude, dégagé de sa promesse par l'acte de Bossuet, publia à son tour sa : *Réponse au livre de M. l'évêque de Meaux*, intitulé : *Conférence avec M. Claude*, Charent., 1683, in-8°. La célèbre conférence, qui eut lieu à l'hôtel de Roye, laissa dans l'esprit des assistants l'impression que les deux athlètes étaient dignes l'un de l'autre. Bossuet (préface de sa relation) dit à ce sujet un mot fameux, mot d'un orgueil terrible, mais qui est, en définitive, un hommage à son adversaire. « Il me faisait trembler pour ceux qui l'écoutaient. » — La prédication de Claude fut à la hauteur de sa polémique. Elle a les qualités du grand siècle ; noblesse, simplicité

majestueuse, belle ordonnance : elle rejette tout faux brillant et toute recherche oratoire. Cette éloquence est plutôt l'éloquence de la raison que celle du cœur. Les moyens extérieurs, qui font une si vive impression dans l'auditoire, manquaient d'ailleurs absolument à Claude. Il n'imposait pas par sa personne, et son organe était tout à fait défectueux. Quand il prêcha pour la première fois à Charenton, en vue de sa nomination, M. Morus dit : « Il a toutes les voix pour lui, hormis la sienne. » Sa puissance consistait dans l'exposition calme et noble des principes et dans le développement dialectique particulièrement net, impressif. Ses sermons marquent une phase nouvelle dans la prédication réformée, et qui se distingue par ces deux traits : d'un côté, le sermon n'est plus seulement l'explication théologique d'un texte, une analyse sans ordre et sans plan ; le sermon est un discours ordonné et mesuré ; on prêche sur un sujet et non pas seulement sur un texte : d'un autre côté, la controverse directe, agressive occupe une place moins absorbante dans les discours de cette période nouvelle. Ce qui frappe dans les sermons de Claude, et en général dans les sermons de l'époque, c'est la gravité contenue, le grand air, la sérénité même au milieu des circonstances les plus angoissantes. Tous les sermons de Claude ont été réunis dans un volume intitulé : « *Recueil de sermons sur divers textes de l'Ecriture sainte, prononcés par Jean Claude,* » Gen., 1693. Ses sermons les plus connus sont les sermons sur la « Parabole des noces », très-nettement divisés en deux parties, la vocation des juifs et la vocation des Gentils, renfermant chacune quatre grands mystères. Le sermon sur les « Fruits de la repentance » accuse mieux encore la tendance à traiter directement un sujet. Le côté pratique, d'application, est fort remarquable dans ces discours. Claude a laissé un traité d'homilétique intitulé : « *Traité de la composition d'un sermon* » dans le tome Ier des œuvres posthumes. Il y a là d'excellents conseils sur la division du discours, le choix des textes, la tractation, l'exorde et la conclusion. Il s'y trouve aussi des exemples en grand nombre, presque des sermons entiers. — Claude fut l'homme autorisé du protestantisme français. Il fut devant tous son interprète courageux et son éloquent défenseur. On le traitait volontiers de séditieux à cause de sa fermeté. Il eut l'honneur d'être le premier expulsé de France à la révocation. Il a laissé un livre important sur les horreurs commises contre ses frères ; c'est une source fort riche d'informations, de faits exacts, c'est aussi le cri d'une conscience indignée : « *Les plaintes des protestants cruellement opprimés dans le royaume de France,* » Cologne, 1686. Les Œuvres posthumes de Claude ont été éditées par son fils à Amsterdam, 5 vol. in-8°, 1688. On y trouve au dernier volume des lettres intéressantes, et dans les autres, de nombreux traités théologiques qui n'apprennent rien de nouveau sur la pensée religieuse de Claude. Les hommes de cette époque se font un devoir d'accepter la foi reçue pour pouvoir la défendre, sans autres préoccupations du dedans, contre l'adversaire commun. Dans ses traités, dans ses sermons, dans sa polémique, comme aussi dans ses actes (voir en particulier les registres du consis-

toire de Nîmes), la pensée théologique de Claude est et veut être l'orthodoxie courante, correcte, mais modérée. — Voir sur Claude : *Abrégé de la vie de M. Claude*, par de La Devèze (ministre à la Haye), 1687 ; Bayle, *Dictionnaire ;* Haag, *France protestante ; Encyclopédie*, de Herzog, article de M. Schmidt ; Sayous, *Hist. de la littérat. franç. à l'étranger ;* Vinet, *Hist. de la prédic. prot.* A. VIGUIÉ.

CLAUDIEN (*Claudianus Mamertus*), célèbre auteur chrétien du cinquième siècle et frère de saint Mamert, archevêque de Vienne. Sidoine Apollinaire a consacré de belles pages à son éloge : « orateur, dialecticien, poëte, savant docteur dans les livres sacrés, géomètre et musicien, il excellait à délier les nœuds des questions les plus difficiles...» moine d'abord, puis prêtre des églises de Vienne, dont il partagea le gouvernement avec son frère, s'appliquant particulièrement à développer le chant sacré, Claudien mit au service du christianisme un esprit formé à l'école de l'antiquité. Il écrivit, contre les opinions matérialistes de Fauste de Riez, le traité *De statu animæ* (publié en dernier lieu à Zwickau, en 1655), où il s'est montré l'un des premiers spiritualistes chrétiens. M. Guizot a étudié cet ouvrage dans la sixième leçon de son *Histoire de la civilisation en France*. Claudien, qu'on a souvent confondu avec le poëte païen, *Caius Claudianus*, a composé l'hymne célèbre : *Pange lingua*. Il mourut vers 474. Voy. Germain, *De M. Cl. scriptis et philosophia*, 1840.

CLAUDIUS (Mathias) [1740-1815], connu sous le nom de *Messager de Wandsbeck*, titre que portait le journal qu'il rédigeait et auquel il doit sa renommée littéraire et religieuse. Claudius descendait d'une ancienne famille de pasteurs du Holstein. Empêché par sa mauvaise santé d'embrasser la carrière du saint ministère, il se porta vers l'étude des belles-lettres et remplit des fonctions de précepteur à Copenhague qui était alors, grâce surtout à la présence de Klopstock, le foyer d'une activité intellectuelle assez importante. En 1770, il fut appelé à Hambourg, où venait de s'établir Lessing, et bientôt après dans la petite ville voisine de Wandsbeck, comme rédacteur de la partie littéraire d'un journal politique. Le peu de place dont il disposait pour ses articles, non moins que la tournure particulière de son esprit, déterminèrent la manière aphoristique dans laquelle Claudius a exprimé ses pensées. Ses articles sont, pour la plupart, de courts et substantiels aperçus sur un livre nouveau, sur une question de morale ou de pédagogie, sur un point quelconque de la doctrine chrétienne ; le plus souvent ils ont la forme de sentences, de conseils, de dialogues, et quelquefois ils empruntent à la poésie son langage plus libre et plus coloré. Dans sa retraite hospitalière, Claudius échangea une correspondance active avec quelques-uns des esprits les plus remarquables de son temps, tels que Herder, Hamann, Lavater, Stolberg et Jacobi. Il maria l'aînée de ses filles au célèbre libraire Perthes. — Le trait fondamental de son caractère est, avec un grand fonds de sérieux, l'enjouement et la bienveillance. Il y a en lui un rare mélange de candeur et de fermeté. Ses écrits sont les épanchements d'un homme sincère qui donne son jugement sur toutes choses dans le langage

humoristique qui lui est propre, sans aucune prétention littéraire et avec une grande liberté d'allures. Le témoignage que Claudius rend à la vérité de l'Evangile, dans son accord avec les besoins permanents du cœur humain, a d'autant plus de prix que les convictions en faveur desquelles il élève la voix étaient méconnues et délaissées par les esprits cultivés de la génération au milieu de laquelle il vivait. Il n'y a, dans ses écrits, ni plan ni système, mais on y trouve une foule de vues capables non-seulement d'intéresser les lecteurs de la classe bourgeoise auxquels il s'adressait, mais encore de frapper et de charmer les esprits d'élite, étonnés de trouver tant de profondeur unie à une si exquise simplicité. — Claudius a lui-même réuni ses articles dans huit recueils successifs de 1765 à 1812, auxquels il a donné le titre original de *Asmus omnia sua secum portans* ou *Œuvres complètes du Messager de Wandsbeck*. On en a publié depuis de nombreuses éditions. Voyez les deux excellentes biographies de Herbst, *M. Claudius*, Gotha, 1857, et de Mœnkeberg, *M. Claudius*, Hamb., 1869-70, ainsi que l'article publié par le signataire de ces lignes dans la *Revue chrétienne*, IX, p. 27 ss. F. LICHTENBERGER.

CLAUSEL DE MONTALS (Claude-Hippolyte), évêque de Chartres, né en 1769, dans l'Aveyron, mort en 1857. Emprisonné sous la Terreur, il commença à prêcher sous l'Empire, et ne tarda pas à se distinguer par son instruction variée, ses principes inflexibles et son zèle vraiment apostolique. Nommé, en 1819, aumônier de la duchesse d'Angoulême, il prononça l'année suivante l'éloge funèbre du duc de Berry ; et, en 1824, il fut promu à l'évêché de Chartres, dont il se démit en 1851. Clausel de Montals est un chaud défenseur des idées gallicanes. Il s'éleva vivement contre les doctrines de Lamennais et assista avec douleur aux progrès de l'ultramontanisme. Parmi ses ouvrages nous signalerons : *Le Concordat justifié* ou *Examen des réclamations contenues dans quelques écrits qui ont paru contre le Concordat*, Paris, 1818 ; *Coup d'œil sur l'Eglise de France* ou *Observations adressées aux catholiques sur l'état présent de la religion dans le royaume; La Religion prouvée par la révolution*, etc.

CLAUSONNE (Gustave Fornier, baron de), né à Nîmes le 4 février 1797 et mort le 7 mars 1873. Il parcourut une longue et honorable carrière dans la magistrature. En 1819 il est conseiller auditeur à la cour d'appel de Nîmes, en 1828 conseiller à la même cour, en 1847 président de chambre. En 1866, par limite d'âge, il quitte la cour et se consacre à l'Académie du Gard, dont il devient le secrétaire perpétuel. Pendant ces mêmes années de magistrature il fait partie du consistoire de Nîmes et est à la tête de toutes les œuvres protestantes, en particulier de la Société biblique auxiliaire de Nîmes, dont il a été le président depuis 1832. Le trait caractéristique de la personnalité de M. de Clausonne, l'unité de sa vie, c'est son dévouement absolu à l'Eglise protestante. Il y eut sans doute, dans cette période, des laïques éminents qui s'occupèrent avec intérêt, parfois avec éclat, des affaires et des destinées des Eglises réformées de France, mais aucun d'eux ne consacra sa vie entière à cette œuvre et n'en fit son occupation dominante. Pour M. de Clausonne, au con

traire, le progrès, la prospérité, le développement religieux et le bon renom de l'Eglise protestante furent l'effort et le souci de sa vie. Une personnalité aussi distinguée par l'esprit et par l'action ne pouvait pas ne pas être classée dans une des tendances qui se divisent le protestantisme français, et M. de Clausonne compta toujours dans les rangs du parti libéral ; mais il fut bien plutôt l'homme de l'Eglise que l'homme d'un parti. Au point de vue ecclésiastique, M. de Clausonne était partisan du régime synodal : il aimait cette forme représentative et parlementaire. Il a fait, en faveur des synodes, de véritables campagnes. A l'assemblée de 1848 et au synode de 1872, il fut nommé vice-président et joua un rôle important dans ces assemblées. Mais son esprit large et tolérant fut vite effrayé des tendances autoritaires et oppressives qui s'y firent jour. Il avait horreur de l'exclusion, du schisme et du despotisme dogmatique. Il se représentait le synode comme une habile magistrature de famille, armée d'une autorité disciplinaire et morale. Les expériences et les luttes des dernières années lui causèrent une grande douleur. Aussi il passa une partie de sa vie à désirer les synodes, et l'autre partie à les regretter. Au point de vue religieux et théologique, M. de Clausonne, dont la belle intelligence se mouvait à l'aise dans tous les domaines, histoire, poésie, science juridique, art musical, se passionnait pour tous les problèmes de l'âme. Il était profondément religieux et chrétien, d'une confiance filiale dans le Père céleste, révélé par Jésus-Christ. L'Evangile était sa nourriture et sa vie. Les discours et les traités, dans lesquels M. de Clausonne nous a laissé sa pensée religieuse et théologique, mériteraient d'être réimprimés : on y admirerait, pour la grande instruction du temps présent, cette profonde sagesse, cette élévation d'esprit et de conscience, ce tact exquis des choses divines et cette forme originale qui en sont le caractère. Nous citons en particulier les Discours prononcés à la séance publique de la Société biblique de Nîmes, années 1837, 1842, 1843 ; *Foi et tolérance*, Nîmes, 1843 ; *Deux nécessités du Protestantisme*, Nîmes, 1846 ; *La foi à l'Evangile*, Nouvelle revue de théologie de Strasbourg, juillet et août 1858.

A. Viguié.

CLEFS (Pouvoir des), *potestas clavium*, se dit de la juridiction ecclésiastique. Le mot de *clef* est souvent employé au figuré dans l'Ecriture, comme symbole de gouvernement et d'autorité. « Je mettrai la clef de la maison de David sur son épaule, dit Esaïe en parlant d'Eliakim (XXII, 22) ; et il ouvrira, et il n'y aura personne qui ferme ; et il fermera, et il n'y aura personne qui ouvre, » prophétie que le Seigneur s'applique textuellement dans l'Apocalypse (III, 7). « Je tiens les clefs de l'enfer et de la mort, » dit encore Jésus-Christ dans le même livre (I, 18). Ailleurs, Jésus reproche aux docteurs de la loi d'avoir pris la clef de la connaissance, sans y entrer eux-mêmes et sans permettre d'y entrer (Luc XI, 52). Ailleurs enfin, il se sert de ce mot par allusion aux anciennes clefs en bois qui servaient à lier et délier l'enchevêtrement de cordes qui fermaient les portes en Orient : « Je te donnerai, dit-il à Pierre, les

clefs du royaume des cieux ; et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux ; et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux (Matth. XVII, 19). » Si le terme de *clef* marque la dispensation d'un économe, la fonction d'enseigner, l'autorité, il est clair que, dans ce dernier passage, il s'agit d'un pouvoir spirituel accordé à Pierre ; et, à ne voir que ce texte isolé, il en faudrait conclure que le pouvoir de législation et de juridiction lui appartient en propre, que toute fonction ecclésiastique dérive son institution de saint Pierre, et que les évêques et les prêtres ont pour principal caractère celui de délégués du souverain. Tel est en effet l'idéal des ultramontains, une fois résolues selon leurs vues les questions du séjour de Pierre à Rome comme pontife, de la transmission à ses successeurs de son privilége personnel, et de l'authenticité de cette succession. — A cette théorie qui fait de l'Eglise une monarchie absolue, la chrétienté a opposé ce fait que, ce que Jésus dit à Pierre, il l'étendit aussi aux autres : « Je vous dis en vérité, que tout ce que vous aurez lié sur la terre sera lié dans le ciel et tout ce que vous aurez délié sur la terre sera délié dans le ciel (Matth. XVIII, 18). » De là, selon la doctrine constante de l'Eglise du moyen âge, une sorte de république aristocratique, qui a pour base l'égalité dans l'épiscopat du pape et des évêques, l'évêque de Rome, *primus inter pares*, n'ayant qu'une primauté d'honneur. De là enfin la légitimité de l'ordination du clergé schismatique d'Orient, dont les plus ardents ultramontains sont obligés de reconnaître la succession apostolique, bien qu'elle s'opère en dehors de toute intervention pontificale. Du reste, la variété des liturgies, des catéchismes, des règles de discipline, prouve assez que, tant que l'ancienne institution ecclésiastique n'a pas été faussée dans son essence, chaque assemblée particulière des fidèles, chaque Eglise locale, provinciale ou nationale, a usé du droit incontesté d'émettre des lois à l'observation desquelles les autres pouvaient rester étrangères, et qu'elle n'entendait imposer qu'à ses membres. Ainsi s'explique que, même après les décisions du concile de Nicée (325), le quatrième siècle compte une foule de conciles tenus sur tous les points de l'Empire, à propos de l'objet même des délibérations de cette assemblée générale, les uns se prononçant pour Athanase et les autres contre lui. Ainsi encore le concile d'Aix-la-Chapelle (809) discuta le *filioque*, et celui de Paris (825) le culte des images, comme si la question restait entière pour ces portions de l'Eglise d'Occident. — Les Eglises issues de la Réformation, et les calvinistes surtout, de concert avec l'Eglise primitive, ont reconnu la transmission du pouvoir des clefs, non-seulement aux apôtres selon le dogme de l'Eglise du moyen âge et la tendance de la haute Eglise anglicane actuelle, mais à tous les disciples présents et à venir : ce qui fait de l'Eglise, non plus une aristocratie, mais une véritable démocratie, le ministère tirant sa légitimité de l'attribution au pasteur par les fidèles du droit sacerdotal inhérent à la qualité de chrétien et l'élection populaire remplaçant l'institution par la voie hiérarchique. Dans cette théorie, le pouvoir des clefs par excellence, qui est le pouvoir de juridiction, c'est-à-dire de remettre ou de retenir les péchés, est exercé tantôt par les simples fidèles et tantôt par le collége de l'Eglise, mais

jamais par une caste sacerdotale investie d'un pouvoir souverain. « Ceux à qui vous pardonnerez les péchés, dit le Seigneur, ils leur seront pardonnés; et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus » (Jean XX, 23). Chaque fidèle peut pardonner les péchés commis contre soi, et délier le coupable, selon la prière dominicale: « Pardonne-nous nos péchés, comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés. » L'offensé veut-il obtenir du coupable un aveu formel de repentance avant d'exercer son pouvoir juridique, la procédure est toute réglée par l'Evangile: d'abord un essai de réconciliation en particulier, puis devant témoins, et enfin à la face de l'Eglise appelée à délier le repentant et à lier le rebelle, en le tenant pour un païen et un péager. L'affaire de l'incestueux de Corinthe est le commentaire historique de cette législation, dans le cas où il s'agit de fautes qui dépassent l'offense personnelle pour atteindre toute l'Eglise. On y voit l'Eglise invitée à lier, à réprouver, à rejeter le coupable, puis à le délier, à l'absoudre et à le réintégrer dans son sein. Nulle part ce système admirablement lié, où le pouvoir des clefs s'exerce dans certains cas par l'individu, dans d'autres par la collectivité des fidèles, ne laisse une lacune par où puisse se glisser la pratique d'une absolution sacerdotale, sacramentelle, opérant par la magie d'une formule quelconque prononcée par un homme, avec une efficacité indépendante de la disposition droite ou perverse du dépositaire de ce pouvoir. Enfin, dans son sens le plus général, la juridiction du pouvoir des clefs est celle qu'exerçait Paul dans la synagogue d'Antioche de Pisidie, quand il disait de Jésus: « Sachez donc, mes frères, que c'est par lui que la rémission des péchés vous est annoncée (Act. XIII, 38). » — Pour préciser l'expression de ces vérités, il suffira de reproduire l'exposé qu'en présentent les canons 3 et 10 de la session XIV du concile de Trente avant de les faire suivre d'anathème: « Si quelqu'un dit que ces paroles du Sauveur: *Recevez le Saint-Esprit, ceux à qui vous pardonnerez les péchés, ils leur seront pardonnés*, etc. ne doivent point s'entendre de la puissance de remettre ou de retenir les péchés dans le sacrement de la pénitence.... et si, contre l'institution de ce sacrement, il détourne le sens de ces paroles, pour l'appliquer au pouvoir de prêcher l'Evangile: qu'il soit anathème... Si quelqu'un dit que les prêtres qui sont en péché mortel n'ont pas la puissance de lier et de délier, ou que les prêtres ne sont pas les seuls ministres de l'absolution, mais que c'est à tous les fidèles et à chacun d'eux que ces paroles sont adressées: *Tout ce que vous lierez*, etc. *Ceux à qui vous pardonnerez les péchés*, etc., de sorte qu'en vertu de ces paroles chacun puisse absoudre des péchés publics, par la correction seulement, si celui qui est repris y défère, et des péchés secrets, par la confession volontaire: qu'il soit anathème. » Notons encore une importante remarque de M. de Marca au sujet d'une thèse agitée autrefois par tous les docteurs de l'Eglise romaine et dont la seule donnée est en contradiction flagrante avec les décisions du récent concile sur le pouvoir des clefs. « S'il y avait, dit le savant archevêque de Toulouse, dans son livre *De concordia sacerdotii et imperii*, édité par Baluze (3e édit. in-fol., 1704, p. 323), s'il y avait

dans le souveram pontife, non pas défaut d'autorité, mais défaut d'intention, *defectus intentionis*, de telle sorte que le siége qui est en possession de veiller à l'exécution par les autres des règles du droit et du juste, prit de propos délibéré des décisions contraires aux intérêts de l'Eglise, bien qu'il ne soit tenu par aucune loi du dehors, il ne saurait pourtant se soustraire aux lois de la droite raison. Dans ce cas, et ceux qui dans la discussion sur l'autorité des conciles se rangent du côté du pape, et ceux qui mettent le concile au-dessus du pape, s'accordent pour déclarer qu'il faut, avec toute la révérence possible pour le siége de Rome, s'opposer à l'exécution de ses arrêts. Le pape doit mettre la clef de discernement avant la clef de pouvoir, selon l'expression d'Innocent IV. De là vient, ajoute de Marca, ce dicton répété par Panormitanus et d'autres interprètes, que le pontife est l'arbitre de tout, quand la clef ne se trompe pas : *Omnia in arbitrio Pontificis esse posita, clave non errante.* » Ainsi, en remettant les clefs entre les mains du pape, l'ancienne Eglise romaine entendait se réserver le droit d'en surveiller l'usage. On sait comment, des deux articles de cette constitution fondamentale, le parti ultramontain est parvenu à supprimer officiellement le second. P. ROUFFET.

CLÉMANGES (Nicolas de), né vers 1360 en Champagne, étudia à Paris la théologie sous d'Ailly et Gerson, dont il adopta les principes mystiques et ecclésiastiques. Pendant le schisme il participa à toutes les mesures prises par l'Université pour rétablir la paix ; la plupart des mémoires qu'elle adressa aux rois et aux papes furent rédigés par lui. Sur la demande de Benoît XIII, il consentit à lui servir pendant quelque temps de secrétaire ; il se mit ainsi dans une position fausse qui le rendit suspect à l'Université, lorsque de concert avec le gouvernement français elle refusa l'obéissance au pape d'Avignon. Clémanges se retira à Langres, où il avait obtenu un canonicat. Comme, malgré ses protestations, on continuait de lui reprocher d'avoir rédigé la bulle d'excommunication lancée contre la France par Benoît XIII, il chercha un refuge chez les chartreux de Valprofonds, puis chez ceux de Fontaine-du-Bosc. Dans cette retraite il s'occupa de l'étude de la Bible et écrivit, outre des lettres à Gerson, à d'Ailly etc., quelques traités théologiques. Peu satisfait de la scolastique, il recommandait l'Ecriture comme première source de la religion ; il attribuait la décadence de l'Eglise à l'oubli où était tombée la Parole de Dieu ; les cérémonies, disait-il, n'ont une valeur que quand les cœurs sont purifiés par la foi ; les décisions des conciles n'acquièrent de l'autorité que quand ceux qui les rendent sont de vrais fidèles, plus préoccupés du soin des âmes que d'intérêts mondains. Sur le gouvernement de l'Eglise ses opinions étaient plus libres encore que celles de ses maîtres d'Ailly et Gerson. Il les a exprimées surtout dans les écrits relatifs au concile de Constance, auquel, du reste, il n'assista point. Le principal de ces écrits est la *Disputatio de concilio generali*, composée de trois lettres adressées en 1415 ou 1416 à un professeur de l'Université de Paris. Clémanges ne se borna pas à mettre le concile universel au-dessus de la papauté, au-dessus de l'autorité du concile il place celle de l'Ecri-

ture ; il doute que le Saint-Esprit ait présidé à toutes les assemblées œcuméniques, puisqu'il y en a qui ont poursuivi des buts étrangers à la religion ; une pareille réunion ne représente pas l'Eglise, celle-ci n'est que là où est l'Esprit Saint, et il peut arriver des époques où « *in sola potest mulierculа per gratiam manere ecclesia.* » Dans d'autres traités Clémanges déplore la situation de la France, déchirée par des factions. L'ouvrage *De ruina ecclesiæ*, ou *De corrupto ecclesiæ statu*, ne peut pas être de lui ; Clémanges écrit un latin plus élégant, et lors même qu'il se plaint des abus, il est moins vif que l'auteur de ce traité ; celui-ci, d'ailleurs, date de 1401 et attaque Benoît XIII, précisément à l'époque où Clémanges était secrétaire de ce pape. Le livre a été écrit en France, probablement par un membre de l'université de Paris ; dans le manuscrit le nom de l'auteur est omis ; Trithémius est le premier qui ait songé à Clémanges. Adolphe Müntz, dans son excellente monographie, *Nicolas Clémanges, sa vie et ses écrits*, Strasb., 1846, a prouvé surabondamment que le *De ruina ecclesiæ* ne peut pas être l'œuvre de cet écrivain. Clémanges ne quitta la chartreuse de Fontaine-du-Bosc, où il avait composé aussi quelques poésies latines, qu'après avoir échangé son canonicat à Langres contre un autre à Bayeux ; sa conscience ne lui permettait pas de cumuler deux bénéfices. En 1421, on le trouve à Chartres, défendant dans une disputation les libertés de l'Eglise gallicane ; en 1425 il reprit à Paris, au collége de Navarre, ses cours d'éloquence et de théologie. La date de sa mort est encore inconnue. — Un recueil de ses opuscules fut publié par Lydius, Leyde, 1613, in-4° ; d'autres de ses épîtres et traités se trouvent chez Bulaeus, *Historia Universit. Paris.*, t. IV, et dans le t. I du *Spicilegium* de d'Achéry. Sur sa vie, voyez : Lannoy, *Historia gymnasii Navarræ*, *in opp.* t. IV ; Dupin, dans le t. I de son édition des œuvres de Gerson, et le travail déjà cité de Müntz. CH. SCHMIDT.

CLÉMENT DE ROME exerça une grande influence dans les dernières années du premier siècle comme l'un des survivants de la génération qui avait été directement à l'école des apôtres. C'est à tort qu'Origène (*In. Johan.*, I, 27, Op. t. IV, p. 153) et Eusèbe (*H. E.*, III, 15), suivis par Epiphane (*Hæres.*, 27, 6) et saint Jérôme (*De vir. illustr.*, 15), l'ont identifié au Clément que saint Paul mentionne dans sa lettre aux Philippiens (IV, 3). Ce Clément était fixé à Philippe, à l'époque où Paul écrivait sa lettre à cette Eglise peu de temps avant sa mort ; il n'y a pas le moindre indice qui indique qu'il soit venu s'établir à Rome. C'est en se fondant sur les récits fabuleux des *Homélies Clémentines* et des *Recognitiones* (*Recogn.*, VII, 8. ; *Homil. Clem.* V, 7), écrits apocryphes mis sous son nom, qu'on l'a identifié à T. Flavius Clemens, fils de F. Flavius Sabinus, le frère de Vespasien, qui fut mis à mort pendant son consulat par Domitien en l'an 95, pour cause d'impiété, disent les historiens de ce règne (ἔγκλημα ἀθεότητος, Dio Cassius, 67, 14 ; Suétone, *Domit.*, 15), ce qui fit supposer qu'il avait adopté la foi chrétienne, ainsi que sa femme Flavia Domitella. L'auteur de la lettre aux Corinthiens n'est point rangé parmi les martyrs par l'ancienne Eglise et il n'est pas admissible qu'on eût passé sous silence le fait de sa

noblesse et de son consulat. Nous n'avons aucun renseignement précis sur Clément de Rome, sinon qu'il a connu les apôtres (ὁ καὶ ἑωρακὼς τοὺς μακαρίους ἀποστόλους, Irénée, *apud Eus.*, *H. E.*, V, 6), qu'il a été évêque de Rome, mais évêque comme on l'était alors, c'est-à-dire simple ancien ou πρεσβυτέρος, gouvernant l'Eglise avec d'autres anciens comme lui, sans aucune prépondérance officielle. C'est ce qui explique que les Pères de la fin du second siècle et ceux du troisième nous présentent des variations si étranges dans la prétendue succession des premiers évêques de Rome, les uns, comme Tertullien, mettant Clément avant Linus et Anaclète (*De præscript.*, 8, 32), les autres intervertissant cet ordre (*Const. apost.*, VII, 46; Irénée, *adv. Hæres.*, III, 3; Eusèbe, *H. E.*, V, 6). Clément nous donne lui-même la clef de ces contradictions en maintenant fermement l'identité des évêques et des anciens : ce qui implique la pluralité là où l'on n'a voulu voir plus tard que l'unité monarchique. Clément n'en a pas moins exercé une véritable primauté morale dans l'Eglise de Rome comme le prouve la littérature apocryphe qui s'est emparée de son nom pour l'accréditer. Les *Constitutions dites apostoliques* sont mises sous son nom. Les *Clémentines* et les *Recognitiones* en font le personnage principal de leurs récits romanesques dont la date est bien postérieure à notre épître, puisque leur polémique contre Marcion et des citations empruntées à des hérétiques tels que Bardesan reportent leur composition à la seconde moitié du deuxième siècle. Les deux lettres aux *Vierges* attribuées également à Clément (Jérôme, *ad Jovin.*, I) ne sont pas antérieures au troisième siècle, car elles portent la trace d'un ascétisme qui n'a pas précédé l'époque de Cyprien. Toute cette littérature apocryphe mise sous le nom de Clément montre l'importance qu'il avait acquise. Le pasteur Hermas, dans un passage significatif (*Vis.*, II, 4) en fait l'interprète attitré de l'Eglise de Rome. C'est lui qui est chargé de communiquer en son nom avec les autres Eglises (*Scribe duos libros : unum mittes Clementi, quem scriptum mittet in alias civitates*). Ce rôle correspond parfaitement à celui qu'il remplit dans sa lettre aux chrétiens de Corinthe. Non content de l'appeler un disciple des apôtres comme Irénée (*Hæres.*, III, 3.), Clément d'Alexandrie n'hésite pas à lui donner le nom d'apôtre (*Strom.*, IV, 17). Eusèbe le fait mourir martyr sous Trajan (Eusèbe, *H. E.*, III, 34; Jérôme, *Vir. illust.*, I, 15). Bien que, comme nous l'avons dit, il ne figure dans aucun martyrologe, Clément revit tout entier dans sa lettre aux Corinthiens dont l'authenticité n'est pas contestable. On en retrouve constamment la trace dans l'épître de Polycarpe (2, 1; 3, 3; 4, 2, etc.). Denys de Corinthe la lui attribue formellement (Eus., *H. E.*, IV, 23). Hégésippe fait des allusions évidentes aux circonstances troublées de l'Eglise de Corinthe telles qu'elles ressortent de notre épître (Eusèbe, *H. E.*, IV, 22). Irénée est plus précis encore dans son affirmation (*Hæres.*, III, 3), confirmée par Clément d'Alexandrie et Origène (*Strom.*, *I*, 7, 38; IV, 17; *De princip.*, II, 3, 6). — Il est possible de déterminer très-exactement la date de l'épître. Elle appartient à une époque où la lutte entre les chrétiens judaïsants et les chrétiens d'origine païenne est totalement

apaisée : ce qui nous reporte assez avant dans le premier siècle. D'après les chap. 42 et 44, les apôtres venus à Rome sont morts depuis un certain temps. Les anciens qui avaient été choisis sous leurs auspices les ont rejoints pour la plupart (c. 44). L'Eglise de Corinthe nous est présentée comme déjà ancienne (c. 47). D'après ces indices on ne peut placer la composition de la lettre avant l'an 85. D'un autre côté, elle ne peut être reportée au second siècle, car la paix qui règne dans l'Eglise de Rome ne répond pas au tableau qu'en fait le *Pasteur Hermas*. Donc elle précède l'an 130, date de ce dernier écrit. Rien n'indique non plus un état violent et général de persécution tel qu'il se produisit sous Trajan vers l'an 113 (voir c. 1 à 3). En outre il y a encore quelques survivants des anciens désignés par les apôtres (τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων, c. 44). L'auteur appartient évidemment à la même génération. Il s'ensuit que l'épître a dû être écrite entre l'année 85 et le commencement du second siècle. La découverte faite par Philotheus Bryennius dans la bibliothèque du monastère du patriarche de Jérusalem à Constantinople d'un manuscrit qui supplée à toutes les lacunes que l'on signalait dans le manuscrit alexandrin de notre lettre lui donne un intérêt nouveau (voir sur cette importante découverte : *Clementis romani Epistola edidit* Hilgenfeld, Lipsiæ, 1876 ; *Patrum apostol. oper. recensuerunt* Oscar de Gebhardt, Ad. Harnack, Theod. Zahn, Lips. 1876). Le manuscrit de Constantinople nous a rendu la conclusion de l'épître qui renferme une fort belle prière, très-probablement celle qui occupait alors une place centrale dans le culte public de l'Eglise de Rome. Nous possédons ainsi un des plus anciens monuments du service divin. Un second manuscrit contenant une version syriaque des lettres de Clément a été acquis par la bibliothèque de l'Université de Cambridge dans la vente des manuscrits orientaux de la bibliothèque de feu M. Mohl. Il contient également des rectifications précieuses pour le texte de l'épître authentique (voir : London, Macmillan, 1877, in-8°, *An Appendix containing the recently recovered portions*, par M. Lightfoot). — La lettre de Clément aux chrétiens de Corinthe a été motivée par les divisions qui avaient éclaté dans cette Eglise, toujours disposée à fomenter des schismes. Clément appuie ses exhortations sur des exemples empruntés à l'histoire sainte. Il invoque l'autorité de Jésus-Christ et des apôtres, insistant sur la nécessité de maintenir le bon ordre qui est aussi nécessaire au nouveau peuple de Dieu qu'il l'était à l'ancien. Clément s'élève constamment du sujet particulier qu'il traite à des considérations générales sur la doctrine chrétienne, en particulier sur la grâce divine et ses promesses, dont la plus glorieuse est la résurrection. Cette lettre, empreinte d'une piété large et fervente, nous fait mesurer la distance entre l'âge créateur de l'Eglise et la période des Pères apostoliques. La pensée comme le langage manquent du grand souffle ; la doctrine est sans nerf, c'est un paulinisme atténué, déjà mélangé de légalisme (comp. les c. 12 et 35), le style est diffus quoique non sans chaleur. L'intérêt principal de la lettre est dans les renseignements qu'elle fournit sur la constitution de l'Eglise. Nous en sommes encore à la hiérarchie primitive avec ses deux ordres, 1° les

anciens ou évêques, 2° les diacres. L'identité de l'ancien et de l'évêque ressort avec évidence du texte suivant que nous reproduisons à cause de son importance : ἁμαρτία γὰρ οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀμεμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν. Μακάριοι οἱ προοδοιπορήσαντες πρεσβύτεροι. L'égalité des Eglises entre elles n'a subi aucune atteinte. L'évêque de Rome écrit aux Corinthiens comme un frère à ses frères (c. 56). Pourtant on sent en lui l'esprit de gouvernement; son admiration de l'ancienne organisation lévitique (c. 41-45) et surtout du bel ordre de la légion romaine (c. 37) sont caractéristiques à cet égard. Les divisions de l'Eglise de Corinthe sont nées du conflit entre ce qui subsiste encore de l'ancienne et libre inspiration des premiers temps et les pouvoirs constitués de l'Eglise, entre *le don* et *la charge*. La transition était difficile, mais sous peine de se dissoudre dans l'anarchie, l'Eglise devait maintenir fermement son gouvernement régulier, à la condition de ne pas porter atteinte au sacerdoce universel. Nous sommes encore bien loin de l'épiscopat monarchique, mais l'assimilation de l'Eglise à une armée n'en est pas moins l'indice de cette préoccupation exagérée de l'unité qui fut promptement tout ensemble la force et le péril de l'Eglise de Rome. La figure de Clément se détache de sa lettre pleine de sérénité, de charité, de sagesse prudente, de piété profonde et douce. Ce n'est pas sans doute un maître; mais tout rappelle en lui le parfait disciple, celui qui, comme le disait Irénée, avait vu les apôtres. Sa lettre fut mise à la suite des Actes des apôtres pendant le second siècle et lue souvent au culte public, dans un temps où la canonicité n'était pas nettement fixée. La *seconde lettre aux Corinthiens* qui lui a été attribuée et dont on retrouve une recension très-complète dans le manuscrit de Constantinople n'a aucun caractère d'authenticité. Eusèbe déclare que les anciens ne s'en sont pas servis (*H. E.*, III, 38). On y trouve d'ailleurs un pastiche évident du Pastor Hermas. Elle est bien plutôt une homélie qu'une lettre et n'a d'autre intérêt que de nous donner un spécimen de la prédication du second siècle. — Les anciennes éditions de Clément, telles que celles d'Hefele, de Dressel, doivent être désormais remplacées par le nouveau texte de Constantinople; nous avons déjà cité l'édition publiée par Hilgenfeld et l'édition de MM. Gebhart, Harnack et Zahn; voir aussi Renan, les *Evangiles et la seconde génération chrétienne*, p. 311; M. Lightfoot (*St Clemens of Rome, an appendix countaining the new recovered portions*, Londres, 1877) a profité le premier du texte syriaque qui vient d'être retrouvé par M. Carrière dans la bibliothèque de M. Mohl. E. DE PRESSENSÉ.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE (Titus Flavius), successeur de Pantænus, dans l'école des catéchètes d'Alexandrie, et maître d'Origène, a été l'un des plus grands esprits de l'antiquité chrétienne, réunissant le savoir le plus étendu et le plus varié à la piété la plus fervente. Il a tenté avec hardiesse la conciliation entre l'Evangile et la haute culture de l'ancien monde, en tant que celle-ci exprimait les aspirations légitimes de l'âme humaine. Son nom de Titus Flavius, qui rappelait celui de son illustre homonyme, le consul Clément mis à mort par Domitien,

a fait supposer qu'il descendait d'un de ses affranchis. Le lieu de sa naissance n'est pas certain. L'antiquité chrétienne hésitait entre Alexandrie et Athènes (Epiphane, *Hæres.*, 32). Il était païen de naissance, comme on peut l'induire de la manière dont il parle de son adhésion au christianisme (τὰς παλαιὰς ἀπομνύμενοι δόξας, *Pædag.*, I, 1, 13). Il nous apprend qu'ayant entrepris, à l'exemple de Justin Martyr, de nombreux voyages, à la recherche de la vérité, il rencontra en Italie, en Grèce et en Asie, des maîtres chrétiens qui contribuèrent à l'amener à la foi chrétienne. Son maître par excellence, qui le fixa définitivement, fut Pantænus, le célèbre catéchète d'Alexandrie, qu'il compare à l'abeille qui compose son suc de mille fleurs (*Stromat.*, I, 1, 11 ; Eusèbe, *H. E.*, V, 10 ; Jérôme, *De viris*, 36-38). C'est bien là l'enseignement qu'il lui fallait, tout ensemble scientifique et évangélique. Devenu à son tour le maître de l'école des catéchètes d'Alexandrie, il développa largement l'enseignement de son devancier. Il fut élevé bientôt à la dignité d'ancien (*Pædag.*, I, 6, 37). Quand éclata la persécution de Sévère, en l'an 202, il se retira en Asie, se conformant ainsi aux conseils qu'il avait donnés à ses frères de ne pas rechercher inutilement le martyre, tout en étant prêt à le subir. Il ne voulait pas que le chrétien fût semblable aux gymnosophistes de l'Inde qui allumaient leur propre bûcher (*Strom.*, IV, 4, 17). Nous n'avons que des renseignements très-vagues sur la fin de sa vie. Nous savons seulement qu'il fut porteur d'une lettre que l'évêque Alexandre de Jérusalem adressait à l'Eglise d'Antioche et qui lui rendait le plus beau témoignage (Eusèbe, *H. E.*, VI, 11). Saint Jérôme nous a donné la liste suivante des ouvrages de Clément (*De vir. illust.*, 38 ; comp. Eusèbe, *H. E.*, V, 13) : 1° *Protreptricos*, discours aux Grecs ; 2° *Paidagogos*, lib. II ; 3° *Quis dives salvetur?* ces trois écrits sont complets ; 4° *Stromata* ou *tapisseries*, en d'autres termes mélanges ; 5° *Hypotyposes* ou esquisses, dont il ne reste que des fragments. On cite encore de lui un traité sur les prophètes, une exposition de la doctrine de Valentin, des traités sur la Pâque, sur la règle de la foi, sur le montanisme et le judaïsme. Bien que Clément parle peu de lui-même, ses écrits nous font connaître son ardent amour de la vérité, son désintéressement absolu qui le pousse à donner gratuitement ce qu'il a reçu gratuitement (*Stromat.*, I, 1, 9), son souci constant d'approprier son enseignement aux divers besoins de ses disciples (*Stromat.*, I, 1, 17) et enfin sa noble largeur d'esprit sous l'inspiration de laquelle il proteste contre l'obscurantisme qui voudrait proscrire la haute culture en statuant une opposition tranchée entre la science et la foi chrétienne (*Stromat.*, I, 10, 18). — Il ne faut pas demander à Clément la puissance synthétique qui organise un vaste système autour d'une idée maîtresse. Sa manière est surtout fragmentaire ; cependant les grandes lignes de sa pensée se discernent sous les développements un peu capricieux de son style nuancé à l'infini. Bien qu'il soit au-dessus de toute vaine préoccupation oratoire, et que, comme il l'a dit après Pythagore, il ait toujours préféré les muses aux sirènes (*Strom.*, I, 10, 48), il ne tient pas en bride son imagination ; dépourvue de la fraîcheur et de l'éclat des époques classiques, elle est érudite en quelque sorte et emprunte ses méta-

phores à l'histoire littéraire et religieuse plus qu'à la nature. Le style de Clément d'Alexandrie est bien réellement un tissu de tapisserie composé de fils divers formant une trame compliquée et pourtant brillante. On peut le comparer aussi à ce métal de Corinthe dans lequel entraient de nombreux métaux; la flamme qui les a fondus jaillit d'un cœur plein d'amour et de foi. Aussi ce mélange de textes sacrés, d'oracles sybillins, de fragments empruntés aux poëtes ou aux philosophes de l'antiquité classique finit-il par avoir son unité et son originalité. Pour donner plus de clarté à notre exposition du système de Clément, nous considérons tour à tour en lui l'apologiste, le théologien et le moraliste. — 1. *L'apologiste*. Nous n'insisterons pas sur la partie négative de son apologie, qui n'a de particulier que l'étendue et la sûreté de son érudition. Il s'attaque d'abord aux statues des dieux; elles sont devenues un véritable objet de culte, bien qu'il ait été permis à un philosophe de jeter un Hercule au feu et de lui dire ironiquement d'accomplir son treizième travail en ranimant la flamme du foyer pour cuire son souper (*Protrept.*, IV, 52). Quant aux dieux eux-mêmes, que sont-ils sinon des fauteurs d'immoralité : « O femmes qui adorez de telles divinités, allez leur demander des époux qui apprennent d'eux la chasteté ; ayez soin que vos enfants grandissent en les vénérant, afin que dans leur maturité ils reproduisent par le vice leur divine image (*Protrept.*, II, 34). Vous êtes de vrais morts, ô vous qui adorez des morts (*Protrept.*, III, 45). Vous avez fait du ciel un théâtre, et des choses saintes une comédie honteuse » (*id.*, IV, 58). Après avoir établi l'impuissance de la philosophie antique pour trouver la vérité suffisante et relever la race déchue, Clément ne craint pas de reconnaître que jusque dans les religions païennes on découvre un certain pressentiment de la vraie religion (πρόνοια τις, *Protrept.*, X, 103) qui se retrouve bien plus marqué et épuré dans la grande philosophie de la Grèce. Celle-ci a été à sa manière comme la loi un pédagogue pour amener les païens à l'Evangile (ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὑτὴ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστὸν, *Strom.*, I, 5, 20). Si elle n'a pas contemplé Dieu face à face, elle l'a vu dans son rayonnement (*Strom.*, I, 19, 94). « De même que l'huile sainte coulait de la barbe d'Aaron jusque sur le bord de ses vêtements, de même la notion divine de la vérité que le Verbe, notre pontife éternel, versa tout d'abord sur son peuple, se répand jusque sur la philosophie des Hellènes (*Strom.*, VI, 17, 153). Dieu ne s'est donc jamais laissé sans témoignage dans l'humanité. C'est qu'il y a entre l'âme humaine et lui une indestructible parenté. Toute la vie supérieure de l'homme lui vient du Verbe ; elle est comme une insufflation divine. (τὸ εὔτακτον ἐνέπνευσε, *Pædag.*, 1,2,6), sans que pourtant l'homme se confonde jamais avec la divinité à la façon du panthéisme oriental (*Strom.*, I, 17, 74). Comme c'est le Verbe qui a établi l'ordre dans la nature et la loi morale dans l'homme, il trouve toujours un écho dans sa créature d'élite. La nature et la révélation sont deux lyres faites pour vibrer à l'unisson (*Protrept.*, I, 3). La révélation a été rendue nécessaire par l'obscurcissement volontaire de l'esprit humain à la suite du péché, mais elle se rattache à notre vraie nature morale

comme à un anneau d'or. Nul apologiste n'a traité avec autant de supériorité que Clément des rapports de la raison et de la foi. Bien loin de les mettre en opposition, il montre qu'elles sont dans un accord profond. La foi est cette faculté maîtresse de l'âme qui saisit en toutes choses les premiers principes par une voie d'intuition ; elle est cette évidence qui précède la démonstration et qui s'attache à ces prémisses axiomatiques, sans lesquelles la science ne pourrait pas commencer (*Strom.*, II, 4, 16). L'intuition est l'introduction nécessaire de la science (ἡ μὲν αἴσθησις ἐπιβάθρα τῆς ἐπιστήμης, *id.*, 14). Qui ne prend cette voie royale demeure dans les ténèbres, c'est à la raison à lier entre elles les vérités perçues par la foi et à en montrer la concordance. Il n'y a donc aucun dualisme dans la connaissance religieuse qui est fidèle aux lois générales de la certitude. En tant qu'elle s'applique à la vérité religieuse, la foi réclame un effort de la volonté, car il faut être pur pour dépasser l'enceinte du sanctuaire (*Strom.*, X, 7, 57), d'après ce grand principe que le semblable se perçoit par le semblable (τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ, *Strom.*, V, 3, 1). Les facultés rationnelles sont en définitive les servantes du vouloir (Αἱ λογικαὶ δυνάμεις τοῦ βούλεσθαι διάκονοι, 53, 1, 6), sous la réserve de l'action puissante et mystérieuse de la grâce divine. C'est dans les saintes Ecritures que le Verbe se révèle tout entier, la foi seule nous permet de l'atteindre par delà la lettre comme le premier principe de la révélation (*Strom.*, VII, 16, 95). Il faut le sens intime pour entendre la voix divine. Il n'y a qu'à laisser l'âme en présence du Christ ; elle sera attirée vers lui comme le fer par l'aimant (*id.*, 6, 21). Telle est cette grande apologie de Clément qui demeure son meilleur titre, bien qu'on puisse lui reprocher d'avoir trop négligé la preuve historique. Dans ses bases fondamentales, elle n'a pas été dépassée. Pascal et Vinet n'ont fait que la reprendre et la développer. — II. *Le théologien et le moraliste.* Si l'on s'en tenait à quelques expressions platoniciennes de Clément, on pourrait croire que Dieu se perd pour lui dans un idéalisme absolu. Il l'appelle l'ineffable, l'un indivisible, l'abîme (*Stromat.*, V, 11, 72; V, 12, 82). Toutefois nous retrouvons bientôt le Dieu de l'Evangile, le Dieu de saint Jean, grâce à la doctrine du Verbe. Le Verbe n'est pas le λόγος abstrait de Philon, qui n'est selon son expression que le lieu des idées, l'idée éternelle du monde, sans personnalité, sans amour. Non, pour Clément, il existe avant le monde comme l'expression parfaite du Dieu ineffable, engendré par lui pour le révéler dans la totalité de son essence (*id.*, IV, c. 25, 158, 159). Il n'est pas simplement un concept métaphysique, il est « le Fils très-saint, sans reproches, le Verbe de Dieu qui vit dans le Père, à la droite de Dieu, vraiment en forme de Dieu (*Pædag.*, I, 2, 4). Dieu trouve par lui son vrai nom, celui de Père, et le Père n'est pas sans le Fils (οὐδὲ ὁ πατὴρ ἄνευ υἱοῦ, *Strom.*, V, 1, 2), ce qui implique l'éternité du Verbe dans une subordination tranchée (*Strom.*, VII, 2, 5). Sur le Saint-Esprit, Clément s'exprime sans précision (*Pædag.*, I, 6, 42). La doctrine de la Trinité n'est encore chez lui qu'à l'état d'ébauche. Pour lui l'essence de Dieu est l'amour. Dieu est bon en lui-même. Avant la création Dieu était Dieu, c'est-à-dire qu'il était bon

(Θεὸς ἦν, ἀγαθὸς ἦν, *Strom.*, I, 9, 88). Il n'y a aucune opposition entre la justice et l'amour (*Strom.*, VI, 14, 109); la justice n'est qu'une face de son amour, elle tend à la réaliser par le châtiment quand elle est en présence du péché. Il n'y a pas de peine qui ne soit qu'afflictive; la sévérité est toujours miséricordieuse (*Pædag.*, I, 8, 72). On ne peut nier que Clément n'ait trop effacé la notion du droit de Dieu; aussi sa théorie de la rédemption est-elle très-insuffisante. Le sacrifice dans l'ancienne alliance n'est que le symbole de la purification morale (*Strom.*, VII, 1, 32). L'immolation du Calvaire n'a d'autre but que de nous amener à la sainteté, sans qu'elle apporte aucune réparation pour la loi violée. Aussi Clément ne pouvait-il pas expliquer comment Jésus-Christ a vaincu la mort sur la croix; il se borne à une simple affirmation (*Protrept.*, XI, 113; *Strom.*, I, c. 26, 168-169). Si Jésus-Christ a souffert dans son corps, c'est qu'il l'a bien voulu, car son humanité glorieuse était soustraite aux lois ordinaires de l'existence terrestre; c'est par humilité qu'il a consenti à éprouver la soif et la faim et à connaître la douleur (*Strom.*, VI, 9, 11). Il est plutôt un législateur qu'un sauveur; sa mission principale a consisté à rassembler en une unité vivante les fragments épars de la vérité qui ressemblait avant lui au corps de Penthée déchiré par les furies (*Strom.*, I, 13, 57). C'est faute d'avoir mieux saisi la doctrine de la rédemption que Clément en est amené à accorder une importance exagérée à l'élément de la connaissance. Son chrétien idéal auquel il donne le nom de gnostique (*Strom.*, VI, 15, 126), possède seul la clef du sanctuaire; seul il pénètre le sens caché des Ecritures, grâce à l'interprétation allégorique qui admet le triple sens (*Strom.*, VI, 28, 179), et s'assimile la doctrine profonde que la tradition orale a seule conservée. Il est vrai que cette doctrine n'est point un enseignement distinct de l'Ecriture comme la tradition catholique; elle est cachée en quelque sorte sous la lettre divine comme une moelle céleste (*Strom.*, VI, 7, 61). L'Ecriture n'en conserve pas moins sa souveraine autorité. La gnose de Clément n'a donc rien de commun avec celle des Valentin et des Basilide, car au lieu de se réduire à une métaphysique dualiste, elle nous ouvre non-seulement la pensée, mais le cœur de Dieu. En définitive, le vrai gnostique est un mystique qui se transforme à l'image de Dieu en le contemplant, et reflète son attribut essentiel, l'amour, qui est le fond de son être (*Strom.*, VII, 3, 16). Tout chrétien, d'ailleurs, peut atteindre ces hauteurs. Il n'en demeure pas moins que cette théorie du gnostique ou du chrétien parfait n'était pas sans péril, qu'elle pouvait ramener dans une certaine mesure l'ésotérisme et qu'elle faisait la part trop grande au maître humain dans la compréhension des vérités supérieures (*Strom.*, V, 9, 57). Sur la doctrine de l'Eglise et des sacrements Clément fait preuve du plus pur spiritualisme. L'Eglise est l'autel terrestre dans lequel entrent comme des pierres vivantes tous ceux « qui en priant ne sont qu'un cœur et qu'une âme » (*Strom.*, VII, 6, 21). Tous les chrétiens sont des enfants également placés sous la direction du divin pédagogue (*Pæd.*, I, 5, 17). Point de sacerdoce; point de nouvelle prêtrise, les sacrifices de la nouvelle alliance étant purement

spirituels (*Strom.*, VII, 5, 47). Il n'y a d'autre succession apostolique que celle de la piété et de l'amour. « Le vrai gnostique, c'est-à-dire le chrétien complet, supplée à l'absence des apôtres par la pureté de sa vie et de sa connaissance (*Strom.*, VIII, 12, 79). Le baptême est nommé baptême spirituel ou rationnel (λογικῷ βαπτίσματι, *Pæd.*, I, 6, 29). Dans la cène le vin ou le sang de la vigne figure allégoriquement le breuvage sacré de l'âme chrétienne, c'est-à-dire le Verbe (πολλαχῶς ἀλληγορεῖται ὁ λόγος καὶ ἄρτος καὶ αἷμα, *id.*, I, 6, 47). Clément a traité avec une supériorité marquée la morale chrétienne. Nul n'a été plus éloigné que lui du faux ascétisme qui fait de la sainteté une exception et la sépare de la vie commune (*Pæd.*, III, 11, 78). N'admettant ni jour sacré à la façon du sabbat, ni sanctuaire (*Strom.*, VII, 7, 35-37), il a toujours relevé la pureté du foyer chrétien ; la mère, la femme et l'enfant forment ce groupe sacré dont le Christ a dit : « Là où deux ou trois sont assemblés je suis au milieu d'eux » (*Strom.*, III, 6, 18). Pour lui le mariage n'est pas seulement sans souillure (*Strom.*, III, 12, 79), il le met hardiment au-dessus du célibat comme l'épreuve quotidienne de la piété (*Strom.*, VII, 12, 70). S'il veut l'austérité et la simplicité dans la maison chrétienne, il ne met pas la perfection dans le dépouillement extérieur, il admet que la possession des biens de la terre n'est pas incompatible avec la pauvreté spirituelle qui seule importe. Le péché consiste non à posséder, mais à abuser (*De div. salv.*, 12). La richesse n'est qu'un instrument ; tout dépend de l'usage qu'on en fait (ὁ πλοῦτος ὄργανον ἐστι, *id.*, 14). Le chrétien a même le droit de revêtir des charges publiques (πολιτεύσασθαι ἔξον, *Pæd.*, III, 11, 78). Nul non plus n'a plus contribué à relever la véritable idée d'humanité en abolissant devant le Christ toutes les distinctions artificielles ; il a revendiqué avec énergie l'égalité morale de l'homme et de la femme (*Strom.*, VIII, 4, 60). Il veut qu'on prenne le plus tendre soin de l'enfance (*Strom.*, IV, 7, 110), et réclame le respect pour l'esclave (*Pæd.*, III, 3, 24). Son *Pédagogue* est un admirable traité de morale évangélique approprié aux difficultés, aux tentations de la jeune Eglise jetée au milieu de la société païenne. Malgré les imperfections de sa théologie, Clément d'Alexandrie demeure un des plus grands esprits que l'Eglise ait possédés, peut-être le plus original de ses théologiens avant le concile de Nicée. — *Bibliographie* : Editions de Clément : 1° Victorius, *Editio princeps*, Flor., 1550 ; 2° Hemsius, *Edition gréco-latine*, Lugd., 1610 ; 3° J. Potter, Oxon., 1715 ; 4° Klotz, édit. grecque, Lipsiæ, 1831 ; 5° Dendorf, Oxon., 1869. Nous citerons, parmi les nombreux ouvrages qui traitent de Clément : Mœhler, *Patrologie* ; Dœhn, *Gesch., der jüd. Darstellung Alex. Relig. Phil.* ; Reinkens, *De Clement. Presbyter. Alex.*, 1857 ; abbé Cognat, *Clément d'Alex., sa doctrine et sa polémique*, Paris, 1857 ; Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne*, t. III, 311-320, t. IV, 203, 278, t. V, 291, 331 ; abbé Freppel, *Clément d'Alex.*, cours à la Sorbonne, Paris, 1866 ; Redepenning, *Origenes*, 1841, p. 83-183.

E. DE PRESSENSÉ.

CLÉMENT II, pape (1046-1047). Un synode, réuni à Sutri, avait déclaré les trois papes, Silvestre III, Grégoire VI et Benoît IX, déposés.

Aussitôt l'empereur Henri III se fit donner par les Romains le droit de désigner le pape. Pour être délivrés de la détestable famille des Tusculans, les Romains abaissés étaient prêts à tous les esclavages. Ils avouèrent que le clergé de Rome n'avait pas un prêtre qui fût digne ou qui fût capable d'être pape, et ils prièrent Henri de leur donner un bon pape ; Henri III leur présenta l'évêque de Bamberg, Suidger, des comtes de Morsleben et Hornebourg. Aussitôt après son couronnement, qui fut le premier acte du pape, Henri se fit offrir le patriciat, pour lui et ses successeurs. Il croyait, dit un chroniqueur, que le titre de patrice lui donnait le droit de nommer le pape. Clément II, le premier des quatre papes allemands que cet empereur mit sur le siége de Saint-Pierre, combattit courageusement la simonie et les abus; mais trop soumis à l'empereur qu'il reconduisit docilement en Allemagne, isolé à Rome et sans autorité, il ne tarda pas à succomber aux complots de Benoît IX, qui le fit empoisonner. Son tombeau est dans le dôme de Bamberg. — Voyez : Hœfler, *Deutsche Paepste*; Steindorff, *Jahrbücher Heinr. III*, 1874 ; Gregorovius, Reumont et Papencordt, dans leurs Histoires de Rome; *Allg. Deutsche Biographie*, IV, Leipzig, 1877 ; les sources dans Watterich, *Vitæ Pontificum*, I.

CLÉMENT III, antipape. Voyez : *Grégoire VII.*

CLÉMENT III (1187-1191), Paolino Scolari, était Romain ; élu à Pise, où était mort Grégoire VIII, par les cardinaux et par le consul Léone Monumenti, il conclut avec les Romains, au printemps de 1188, le traité qui ramena le pape au Latran. La ville prêta serment au pape, mais celui-ci, outre de grands priviléges, lui accorda pour salaire de sa soumission la ruine de Tusculum (voyez *Célestin III*). Néanmoins, tant qu'il vécut, Clément n'eut pas le courage de consommer la trahison qu'il avait consentie. La troisième croisade fut l'objet de tous ses soucis, mais, peu après Barberousse, qui périt à Séleucie, Clément succomba le 27 mars 1191. — Voyez Watterich, II; Toeche, *Jahrbücher Heinrich III*, 1867 ; Prutz, *Kaiser Friedrich I*, 1871-73, et les historiens de Rome.

CLÉMENT IV (1265-1268). A la mort d'Urbain IV, et après près de cinq mois de conclave, le cardinal-évêque de Sabine, Guy, fils du chevalier Foulques Legros, de Saint-Gilles en Languedoc, fut élu par le parti guelfe et français, malgré les patriotes italiens. Continuant l'œuvre de son prédécesseur, il prêcha la croisade contre la Sicile, pour obtenir des églises de France la dîme de croisade en faveur du frère de saint Louis, Charles d'Anjou, qu'il investit de la Sicile ; Mainfroi, le jeune et vaillant héritier des Hohenstaufen, entouré de trahison, périt à Bénévent dans sa défaite. A son tour, Conradin, excommunié par le pape, battu à Tagliacozzo après être entré triomphant dans Rome, périt sur l'échafaud, abandonné par le pape qui devait le réclamer comme prisonnier de l'Eglise, et arrêter la main du bourreau. Un mois après le dernier des Hohenstaufen, Clément IV mourut à son tour. Il s'était donné en Charles d'Anjou un maître là où il espérait un serviteur. — Voyez : La Mure, *Abr. de la vie de Cl. IV*, Lyon, 1674, in-8° ; Cl. Clément, *Clément IV*, Lyon, 1623, in-12; Raumer, *Hohens-*

taufen, IV; Papencordt, Gregorovius et de Reumont; Schirrmacher, *die letzten Hohenstaufen*, 1875.

CLÉMENT V. Benoît XI, le faible et honnête successeur de Boniface VIII, était mort le 6 juillet 1304, le conclave s'ouvrit à Pérouse le 16 de ce mois; il dura jusqu'au 5 juin 1305, et se termina par l'élection de l'archevêque de Bordeaux, Bertrand, fils de Bérand de Got, seigneur de Grayan, lui-même frère cadet d'un cardinal et aîné d'un grand seigneur, dont le fils était également cardinal. Le chroniqueur florentin, Jean Villani, raconte que les cardinaux des deux partis, incapables de s'entendre, avaient mis l'élection entre les mains du cardinal de Prato; celui-ci envoya aussitôt un messager à Philippe le Bel, et le roi s'en alla trouver l'archevêque de Bordeaux dans une forêt, près de Saint-Jean d'Angely : « J'ai dans ma main, lui dit-il, de quoi vous faire pape. » Bertrand se jeta à ses pieds; le roi lui posa cinq conditions et en réserva une sixième (on a pensé que c'était la condamnation des Templiers); l'archevêque jura de les remplir, et il fut élu. Ce récit, adopté par les historiens les plus catholiques, n'est qu'une légende; un professeur de Bordeaux, feu Rabanis (*Itinér. de Cl. V*, Bord., 1847, et surtout *Clément V et Philippe le Bel*, Paris, 1858), a démontré que Bertrand de Got n'a point été à Saint-Jean-d'Angely, et que le roi n'a point quitté, de ce temps, les environs de Paris; mais surtout « l'alibi moral » est absolu, et rien n'est vrai dans toute l'histoire que conte Villani. Est-ce à dire que le Pape n'a pas été élu *per volonta del re di Francia*, ou mieux *auro regio, donisque maximis adhortantibus*, comme disent les contemporains les plus dignes de foi? Le fait est trop probable, et le long abaissement du pape devant le roi oblige de croire qu'il n'était pas sans s'être engagé vis-à-vis de lui. Aussitôt élu, Clément appelle à Lyon auprès de lui les cardinaux, il s'établit à Avignon, ville appartenant au roi de Naples, à titre de comte de Provence, et inaugure le long exil de Babylone. Dès lors, dit M. Boutaric (*La France sous Philippe le Bel*, 1861), chaque jour renouvelle son humiliation et sa faiblesse. Philippe était sans pudeur, il ne se lassait point d'exiger. Deux objets lui tenaient surtout à cœur, la condamnation de Boniface VIII et celle des Templiers. On ne niera point les pourparlers où ces graves questions se traitèrent : « Quant à certains articles que vous avez traités avec vos ambassadeurs et qui ne doivent être divulgués ni par vous ni par eux... » Ainsi parle le pape, et le 24 août 1307 il écrit encore au roi : « A Lyon et à Poitiers (avril 1307), enflammé du zèle de la foi, vous nous avez plus d'une fois entretenu soit directement, soit par des intermédiaires, des Templiers. » Quant à la cause de Boniface, Clément avait déclaré, en 1306, que la bulle *Unam sanctam* ne s'appliquait pas à la France, et après un long et infâme procès fait à la coupable mémoire de Boniface par les juristes du roi, maîtres en ruses comme en violences (voy. Renan, *les Juristes de Ph. le B.*, Revue des Deux-Mondes, 1872, et *Hist. litt. de la Fr.*, vol. XXVII, 1877), le pape acheta, on n'en peut douter, la justification de son prédécesseur au prix de la suppression de l'ordre du Temple, suppression inique contre laquelle se débattit jusqu'au bout le faible pape

d'Avignon. Le concile de Vienne (1311) reconnut que Boniface était mort catholique, mais tous ses actes dirigés contre la France furent anéantis : le roi avait vaincu. Par la bulle *Vox in excelso* (22 mars 1312), récemment retrouvée par Hefele, l'ordre du Temple fut aboli, mais du moins le pape sut arracher les biens des chevaliers à la cupidité du roi. Clément mourut à Rochemaure le 20 avril 1314 ; le 29 novembre, Philippe le suivait. Les Italiens ont appelé ce pape corrompu : *il volpino pontefice.* — Voyez les *Annales* de Rainaldi; Christophe, *La Papauté au quatorzième siècle*, I; l'article *Templiers* et les historiens qui ont raconté la suppression de cet ordre, et en particulier M. Boutaric, (*Rev. des questions hist.*, 1871-72). Les lettres du pape, publiées par Baluze et Du Puy, sont inintelligibles par suite d'une erreur de chronologie (voy. de Wailly, *Rech. sur la date des bulles de Cl. V*); voyez-les dans Theiner, *Cod. dipl. dominii tempor.*, I; les historiens de Rome ; Hefele, *Conciliengesch.*, VI. Les décrétales de Clément V figurent dans les recueils de droit canon sous le nom de Clémentines.

CLÉMENT VI. Elu le 7 mai 1342, Pierre Roger succéda au simple et vertueux Benoît XII. Né en Limousin, il était fils d'un seigneur de Rosières, duquel descendent les Beaufort-Canilhac; bénédictin, professeur de théologie à Paris, évêque d'Arras, archevêque de Sens, puis de Rouen, il avait mérité la réputation d'un savant théologien, mais se montra grand seigneur et ami du faste, et opposé au rigorisme monacal de son prédécesseur. Une fois de plus, le peuple de Rome se berça de l'espoir de ramener le pape dans ses murs; une ambassade vint trouver Clément à Avignon et lui offrit les insignes de sénateur : les prières des Romains ne le touchèrent pas plus que les vers de Pétrarque. En 1343, une révolution pacifique changea le gouvernement de Rome. Le jeune notaire, Colà di Rienzo (*Nicolaus Laurentii*, voy. l'article *Rienzi*) fut envoyé à Rome pour renouveler au pape l'hommage des Romains, et lui répéter leur prière. Le pape promit encore ; Rienzi avait su gagner sa faveur ; comme tous les papes d'Avignon, Clément VI était plus favorable à la démocratie romaine qu'à l'aristocratie. Mais la révolution éclate (19 mai 1347), Rienzi invite les Italiens à un parlement national. Le pape, d'abord effrayé, se rassure, ou feint le calme, il envoie au *recteur* de Rome un riche coffret gravé aux armes de Rome, de Rienzi et du pape, et l'assure de sa bienveillance. Bientôt l'orgueil du tribun ne connaît plus de bornes ; ce n'est pas ici que nous devons raconter les scènes mélangées de grandeur et de puérile vanité de ce règne de sept mois. Le pape commence par demander humblement au tribun la grâce des grands seigneurs de Rome; mais déjà il était décidé à l'action : déjà il croyait voir Rome indépendante de l'Eglise et devenue capitale d'une Italie unie. Il ordonne à son légat de procéder contre Rienzi par la force, et lance contre lui la noblesse romaine, qui s'en alla périr dans un assaut infructueux. Mais le tribun, malade et soucieux, succombe au milieu de son triomphe ; le 15 décembre 1347, une conjuration éclate ; Rienzi s'enfuit du capitole au château Saint-Ange, et de là au royaume de Naples, d'où il tenta de revenir, après avoir porté l'habit des fratricelles, pour mourir enfin en 1354, dans un tumulte.

Rome, après sa chute, était retombée dans son incurable anarchie, tandis que la peste noire ravageait la chrétienté et que le pape s'inquiétait d'acquérir à la papauté la cité d'Avignon (1348), où il devait mourir le 6 décembre 1352. — Voyez les *Annales* de Rainaldi ; Christophe, *La Papauté au quatorzième siècle ;* Baluze, *Vitæ papar. avenion.*, 1693 ; les biographes de Rienzi et les historiens de Rome, Papencordt, Gregorovius et de Reumont. La correspondance du pape est publiée dans le *Codex diplomaticus* du P. Theiner, vol. II. S. Berger.

CLÉMENT VII. Jules de Médicis, fils naturel de Julien, élevé par Laurent, légitimé par une bulle de son cousin Léon X, archevêque de Florence, cardinal et chancelier de l'Eglise de Rome, fut élu pape, le 19 novembre 1523. Clément, à la différence de son prédécesseur Adrien VI, ne voulut entendre à aucun accommodement avec les luthériens et ne fit rien pour réformer l'Eglise. La politique et surtout les intérêts de sa maison ont dirigé sa conduite en toute occasion ; après avoir été dans les conseils de Léon X, le partisan déclaré des Espagnols, il devint leur adversaire dès après Pavie. Déçu dans les espérances qu'il avait fondées sur Charles-Quint, qui devait l'aider à reprendre Ferrare, Clément engage François Ier à signer la paix de Madrid et le délie à l'avance de tous ses serments, adhère à la Ligue de Cognac et fait envahir par ses troupes le territoire de Naples. Tout semblait marcher au gré de ses désirs, la Ligue remportait quelques succès en Lombardie et dans le Sud, mais à ce moment l'Allemagne intervient avec les troupes conduites par Frundsberg ; les lansquenets et les Espagnols s'emparent de Rome qu'ils livrent au pillage ; le pape prisonnier cède à Charles plusieurs places de son territoire, promet formellement de convoquer le concile et de fournir de fortes sommes d'argent pour payer les troupes impériales : à ce prix il redevenait libre, mais pour plus de sûreté il s'enfuit déguisé à Orvieto le 10 décembre 1527. Clément ne savait plus à qui se fier : tandis que Charles s'excusait des violences opérées contre le pape, en en rendant responsables ceux qui l'obligèrent à enrôler pour sa défense tant « de troupes, lesquelles ne lui ont plus obéi. » Florence, aidée des Français, avait chassé les Médicis, et Venise avait repris Ravenne et Cervia. Il abandonne des alliés qui l'ont trahi, retourne à Rome et se réconcilie enfin avec l'empereur par le traité de Barcelone qui restitue au saint-siége les villes et terres enlevées par Ferrare et Venise, affranchit Naples de la suzeraineté pontificale et rétablit les Médicis à Florence. L'accord entre les deux chefs de la chrétienté semble définitivement établi après l'entrevue de Bologne, où ils se font des concessions réciproques, mais malgré l'apparente confiance que Charles et Clément se témoignent, il existait encore entre eux trop de sujets de contestations pour qu'ils ne cherchassent pas à se réserver des alliances et à prendre des précautions. Charles continue de réclamer la convocation du concile, de soutenir le duc de Ferrare contre le saint-siége, Clément se rapproche de la France et donne sa nièce Catherine en mariage au second fils de François Ier. — Ce qui rendait les rapports et les négociations plus diffi-

ciles et ce qui pouvait amener d'un jour à l'autre une rupture, c'était l'affaire du divorce d'Henri VIII. Dès l'abord les ambassadeurs anglais menacent Clément d'un schisme s'il refuse d'invalider le mariage d'Henri VIII et de Catherine d'Aragon. Clément serait d'avis que le roi prît une autre femme et demandât après coup une dispense au pape; Henri qui veut assurer par avance la légitimité des enfants à naître de son second mariage repousse l'offre qui lui est faite discrètement et demande une décision immédiate. Campeggio envoyé à Londres pour traiter « la grande affaire » avec Wolsey, ne peut procéder qu'avec une extrême lenteur; la conduite qu'il devait tenir dépendait uniquement des succès ou des revers de l'armée impériale dans l'Italie méridionale. Lorsque les Français furent battus devant Naples, Clément, malgré les obligations qu'il avait à Henri VIII, déclare que les jurisconsultes romains sont d'avis d'évoquer l'affaire à Rome (19 juillet 1529). Ce ne fut que le 23 mars 1534 que fut rendu en plein consistoire le jugement définitif déclarant bon et valide le mariage d'Henri et de Catherine, avec défense sous peine de censure d'en poursuivre la dissolution. Le roi d'Angleterre n'avait pas attendu jusque-là pour se séparer de Rome et se faire déclarer par le Parlement protecteur et chef suprême de l'Eglise et du clergé de son royaume; dès 1531 il avait proclamé le schisme, en 1533 il avait fait annuler par l'archevêque de Cantorbéry le mariage de Catherine d'Aragon. Clément mourut le 25 septembre 1534, à l'âge de cinquante-six ans. — Clément confirma en 1528 l'ordre des capucins fondé par Mathieu Baschi, en 1533 l'ordre des barnabites fondé par trois nobles milanais ; il encouragea les missions au Mexique; il enrichit à grands frais la bibliothèque du Vatican. Clément a été jugé diversement : selon les uns il a toujours suivi une fausse politique inspirée par l'intérêt; selon d'autres il avait les meilleures intentions et possédait les qualités de cœur et d'esprit qui font les grands souverains. Ce qui semble incontestable c'est qu'il a lutté contre la fortune avec plus d'habileté que de bonheur et qu'il a été, malgré ses talents, au-dessous d'une situation pleine de périls : cette situation, il ne l'avait pas créée sans doute, mais son ambition et ses passions politiques et dynastiques l'avaient singulièrement compliquée. G. Leser.

CLÉMENT VIII. Hippolyte Aldobrandini, né à Fano, d'une famille originaire de Florence, auditeur de rote, référendaire de Sixte V, cardinal en 1585, fut élu pape en 1592, à la suite d'un conclave tumultueux où les partisans de la France et de l'Espagne s'étaient disputé les voix. Clément, quoique dévoué à la politique espagnole, ne tarda pas à se convaincre que l'intérêt du saint-siége exigeait la réconciliation avec le roi de France; Charles de Gonzague était venu à Rome pour traiter au nom d'Henri IV qui avait abjuré le protestantisme, le 25 juillet 1593 ; l'influence des Espagnols, les lenteurs de la curie, les scrupules de Clément firent traîner l'affaire pendant assez longtemps et ce ne fut que le 17 septembre 1595, que d'Ossat et Du Perron reçurent sous le portique de Saint-Pierre l'absolution pour le roi : Clément avait la prétention d'insérer, dans la bulle publiée quelques jours après, les mots : « Nous le réhabilitons dans la royauté, » et ce fut à grand'-

peine que les ambassadeurs d'Henri IV empêchèrent cette déclaration injurieuse pour la couronne de France. Malgré les difficultés que d'Ossat et Du Perron avaient rencontrées, ils avaient lieu d'être satisfaits du pape, qui les revêtit de la pourpre. Baronius qui avait pris une part active aux négociations reçut la même distinction. — Clément, heureux d'avoir réuni à opposer une puissance catholique à l'Espagne, contribua dans la suite à la pacification de l'Europe en pressant Henri IV et Philippe II de signer le traité de Vervins. La politique du roi de France n'eut pas toutefois l'approbation de Clément en toute circonstance : le pape fut fort irrité en apprenant l'expulsion des jésuites, et surtout la publication de l'édit de Nantes. A la mort d'Alfonse II qui avait institué héritier son cousin César d'Este, Clément déclare le duché de Ferrare vacant et le réclame en sa qualité de suzerain. Philippe II, qui avait promis son appui à César, ne se sentit pas la force d'entrer en lutte avec le pape, soutenu par la France. César dut céder et se contenter des alleux ; Ferrare et les fiefs de la Romagne revinrent au saint-siége ; depuis cette époque, Ferrare, déchue de son ancienne splendeur, fut la résidence d'un cardinal-légat ; elle ne perdit ses priviléges qu'à la révolution française. — Sous ce pontificat commencent en Espagne les discussions théologiques sur la grâce à propos du livre de Molina : *Concorde de la grâce et du libre arbitre*. Le dominicain Bannez accuse Molina de pélagianisme, l'Eglise d'Espagne se divise, Philippe II consent à laisser la décision au pape et à ses docteurs. Une assemblée de théologiens qui prit le nom de *de Auxiliis* délibéra pendant des années et eut la sagesse de ne rien prononcer. Clément encouragea les lettres et les arts : outre Baronius, il éleva Bellarmin à la dignité de cardinal ; il réunit la bibliothèque d'Orsini à celle du Vatican ; il construisit la magnifique villa Belvédère à Frascati, et ordonna des fouilles qui amenèrent des découvertes archéologiques importantes. On lui doit, en outre, la création du Collegio-Clementino pour les enfants des classes élevées et celle du collége Ecossais. Le grand reproche qu'on a pu lui adresser c'est le népotisme : un de ses neveux est créé prince, un autre, Pietro, cardinal-diacre de San-Nicolo in Carcere à l'âge de vingt-deux ans, le fils de sa sœur, Cenzio Passeri Adolbrandini, cardinal. De ce pontificat date le texte revu de la Vulgate, 1592, qui a été scrupuleusement reproduit dans les éditions postérieures. Clément mourut le 3 mars 1605, à l'âge de soixante-neuf ans. — Ranke, *Die Pæpste*, etc. ; Poirson, *Histoire du règne d'Henri IV ;* Davila, de Thou, lettres d'Ossat.

CLÉMENT IX. Jules Rospigliosi de Pistoia, auditeur de la légation de France sous Urbain VIII, nonce en Espagne, gouverneur de Rome après la mort d'Innocent X, cardinal secrétaire d'Etat sous Alexandre VII, fut élu pape le 20 juin 1667 ; ses plénipotentiaires contribuent à la paix d'Aix-la-Chapelle et pour reconnaître leurs bons offices, Louis XIV permet la démolition de la pyramide de la garde corse. L'affaire la plus importante de ce pontificat se rapporte au formulaire. Les évêques de Pamiers, d'Alet, de Beauvais et d'Angers ayant établi la distinction entre le fait et le droit, Alexandre VII leur avait ordonné

de révoquer leurs mandements. Clément maintient la décision de son prédécesseur ; les évêques condamnés protestent, l'opinion publique, grâce surtout à Mademoiselle de Longueville, se prononce en leur faveur, et Clément, après avoir reçu leurs explications, publie un nouveau bref qui assure aux évêques la bienveillance du saint-siége, à condition qu'ils se soumettent. Les évêques consentent à faire les déclarations demandées, mais avec des réserves consignées dans des procès-verbaux clandestins. Clément, quoiqu'il eût quelques soupçons, accueillit ces déclarations et eut l'honneur de rétablir *la paix de l'Eglise*. Louis XIV, de son côté, après avoir reçu la lettre du pape, se tint pour satisfait puisque Clément l'était. Clément s'intéressa vivement au sort de Candie assiégée par les Turcs : il y envoya des secours, il en obtint de la France ; il eut la douleur d'apprendre peu avant sa mort le succès des infidèles. Clément IX mourut le 9 décembre 1669.

CLÉMENT X. Jean-Baptiste-Emile Altieri, dernier descendant d'une famille romaine, fut élu pape dans un conclave qui dura quatre mois, le 29 avril 1670. Clément, vieux et faible, abandonna la direction des affaires à la famille Paluzzi dans laquelle il avait marié une de ses nièces. La question des franchises et de la régale faillit brouiller déjà sous ce pontificat Rome et la France : la Sorbonne, sur la demande du roi, reprenait les débats sur le pouvoir du pape, sur son infaillibilité, sur l'indépendance des couronnes ; Louis XIV défendait aux prélats de faire visite au nonce, madame de Sévigné craignait qu'on n'expédiât à son gendre l'ordre d'aller pousser par les épaules le vice-légat hors d'Avignon (lettre du 1er mai 1676). Ce n'est pas que Clément fût l'ennemi de la France, bien au contraire, il avait fait des vœux en toute occasion pour le succès de ses armes. Mais le saint-siége avait mis une lenteur affectée à proclamer cardinaux les candidats présentés par la France, et Louis XIV, qui n'aimait pas à attendre, soupçonnait le mauvais vouloir des Paluzzi. Clément X publia en 1671 un édit en faveur de la noblesse commerçante ; en 1674, il érige en évêché l'église de Québec, sur la demande de la France. Il mourut le 22 juillet 1676.

CLÉMENT XI. Jean-François Albani, né à Urbin, secrétaire des Brefs, cardinal en 1690, fut élu pape le 23 novembre 1700. Ce pontife bienveillant et pacifique fut mêlé aux grandes luttes politiques du commencement du dix-huitième siècle. Il eut de fréquents débats avec les souverains au sujet des droits spirituels du saint-siége et dut intervenir énergiquement et plus qu'il ne convenait à son humeur dans les discussions théologiques qui agitaient la France. Dès son avénement il est mis en demeure par les Habsbourg et par les Bourbons d'accorder l'investiture de Naples à Charles III et à Philippe V. Clément se prononce pour le prétendant français, mais Léopold l'oblige de reconnaître les droits de son fils. La guerre de la succession d'Espagne troubla profondément l'Italie dont plusieurs provinces étaient disputées par les deux parties belligérantes : le traité d'Utrecht fit un partage par lequel la Sicile était cédée à la maison de Savoie, mais ce ne fut qu'en 1720 qu'intervint un arrangement définitif qui donnait la

Sicile à l'empereur d'Allemagne. De cette époque date la prépondérance de l'Autriche dans la Péninsule. Clément fut en lutte avec la Savoie au sujet de la juridiction spirituelle : le tribunal intitulé *Monarchia sicula*, établi en 1098, jugeait souverainement et sans appel toutes les affaires ecclésiastiques ; Clément publia en 1715 une constitution abolissant une juridiction qui anéantissait tous les droits du saint-siége au profit du souverain temporel. Le roi de Sicile en appelle au pape mieux informé et l'affaire reste en suspens jusqu'après la mort de Clément. Le Portugal et la Pologne eurent avec Clément des difficultés du même ordre. — En 1702, quarante docteurs de la Sorbonne reprenant la question du *fait* sur les cinq propositions soutinrent que sur des points de fait un silence respectueux sans acquiescement intérieur suffisait. Le roi fit défense de rien publier sur ces matières et pria Clément de renouveler les décisions de ses prédécesseurs : le pape répond à la prière du roi par la bulle *Vineam Domini* 1705. L'assemblée du clergé présidée par de Noailles, tout en se soumettant, déclare que les constitutions des papes ne sont obligatoires qu'autant qu'elles ont été acceptées par le corps des pasteurs et que l'acceptation se faisait par voie de jugement. Noailles avait de puissants ennemis qui saisirent le premier prétexte pour le brouiller avec la cour et avec Rome : la nouvelle édition des *Réflexions morales* du Père Quesnel, approuvée par Noailles, les servit à souhait; le livre condamné une première fois par la congrégation de l'Index en 1708, fut prohibé en France par arrêt du conseil (1711) et déféré une seconde fois au pape. Clément fit durer l'examen pendant deux ans et ne céda, au dire de Duclos, qu'avec des remords sur le fond et des craintes sur les suites; mais il céda et condamna par la bulle *Unigenitus* 101 propositions extraites des *Réflexions morales* (8 septembre 1713). Clément accueillit à Rome avec tous les honneurs dus à un souverain le fils de Jacques II d'Angleterre ; il s'occupa des bibliothèques, fit rassembler des manuscrits orientaux. C'est du pontificat de Clément que date une prison de Rome construite sur un nouveau modèle et qui marque un progrès réel dans le système pénitentiaire : Clément eut le premier l'idée des prisons cellulaires et écrivit de sa main le règlement d'une maison de correction (Cerfbeer, *Rapport au ministre de l'intérieur*, 1842 ; Rémacle, *Des prisons de l'Allemagne*). Clément mourut le 19 mars 1721, à l'âge de soixante-et-onze ans. — Voir *Œuvres* de Clément XI publiées par son neveu Albani, avec une biographie, Rome, 1729 ; Reumont, *Beitræge zur ital. Gesch.*, V, 323; *Histoire de la Constitution Unigenitus*.

CLÉMENT XII. Laurent Corsini, d'une ancienne famille de Florence, est élu le 12 juillet 1730. La guerre de la succession de Pologne, l'extinction de deux familles souveraines, les Farnèse et les Médicis, jettent un grand trouble dans la Péninsule et amènent des changements dynastiques. Clément maintient les droits du saint-siége sur le royaume des Deux-Siciles et reçoit après la paix de Vienne l'hommage de Charles III, fils de Philippe V. Bien que dépouillée de son prestige, la papauté sut encore défendre énergiquement ses droits et ses privi-

léges. Clément ne cède ni aux violences de la maison de Savoie qui prétend maintenir dans le Piémont d'anciens abus préjudiciables à l'autorité du Pape, ni aux menaces de l'Espagne dont les troupes avaient commis des violences à Velletri ; il s'occupa toutefois plus de l'administration et des embellissements de la ville de Rome que des grandes affaires de la chrétienté : il fait transporter au Capitole le *Gladiateur mourant*, dégager et réparer l'Arc de Constantin ; il enrichit le Musée du Capitole. Il accueille avec bienveillance les nombreux étrangers qu'attirait à Rome non plus la piété, mais la curiosité : « J'aime bien pis que les rois, disait le président de Brosses ; j'aime les papes. J'ai vécu ici près d'un an ; je n'ai pas trouvé de séjour plus doux, plus libre, de gouvernement plus modéré. » De Brosses nous le représente dans sa dernière année, donnant audience dans son lit à qui venait, malade, aveugle, d'un esprit toujours vif et charmant. Clément mourut le 6 février 1640 à l'âge de quatre-vingt-huit ans. — Voir Fabroni, *De vita et rebus gestis Cl. XII*, Rom., 1760; De Brosses, *Lettres sur l'Italie*, publiées par Colomb, 1836.

CLÉMENT XIII. Charles Rezzonico, noble vénitien, évêque de Padoue, est élu pape par une majorité favorable aux jésuites, le 6 juillet 1758. Clément, loyal, pieux et obstiné, n'avait aucune des qualités que réclamait la situation du saint-siége et que possédait son habile prédécesseur, Benoît XIV. Sous ce dernier, la réforme de l'ordre des jésuites avait été mise à l'ordre du jour par les souverains et par l'opinion publique ; Benoît, mal disposé pour les jésuites, avait condamné leur conduite dans les missions et blâmé leurs spéculations et leur trafic : il était prêt, au moment de sa mort, à introduire des changements dans leurs constitutions. Clément ne voulut entendre à rien. En Portugal, la Société venait d'être impliquée dans un procès criminel et Pombal prétendait la rendre responsable d'un attentat dirigé contre la vie du roi ; en France, l'affaire Lavalette fournit aux parlements un prétexte, saisi avec empressement, pour dénoncer les intrigues des jésuites et déclarer solennellement que les pouvoirs du général étaient inconciliables avec les droits de l'Etat. Louis XV tente de sauver l'ordre en proposant d'en confier la direction en France à un vicaire désigné par le général. Le conseil, réuni à Rome, rejette à l'unanimité l'offre conciliante du roi et obtient l'approbation sans réserve de Clément. A partir de ce moment, ni Louis XV, ni ses ministres ne peuvent plus lutter contre le Parlement qui ordonne la fermeture de quatre-vingts colléges ; Clément écrit au roi, aux évêques assemblés à Paris, sa lettre est supprimée. En août 1762, un arrêt du Parlement supprime l'ordre en France, et en novembre 1764, il ordonne que l'Institut des jésuites n'aura plus lieu dans les pays et terres de sa domination. Clément essayait encore de résister : à la déclaration du Parlement il répond par une allocution prononcée devant le consistoire, mais qu'il ne se hasarda pas à publier, à l'édit de suppression par la bulle *Apostolicum pascendi* (janvier 1765) qui n'eut d'autre effet que d'irriter les esprits. Le Portugal chasse les jésuites, Charles III d'Espagne ordonne de fermer toutes leurs maisons dans son royaume, Naples et Parme suivent l'exem-

ple donné par les deux grandes cours bourboniennes. Le duc de Parme va plus loin : quoique vassal du saint-siége, il défend le recours aux tribunaux de Rome et interdit la collation des bénéfices ecclésiastiques du duché à d'autres que des nationaux. Clément, qui se souvient des anciens droits du saint-siége, tout en oubliant sa faiblesse actuelle, lance un monitoire et prononce contre le duc les censures ecclésiastiques. Il n'en fallait pas plus pour que les cours de la maison de Bourbon se déclarassent contre Clément, le monitoire est supprimé par les cours de Parme, d'Espagne, de France et de Naples auxquelles se joint le Portugal; Louis XV fait saisir Avignon et le comtat Venaissin, Ferdinand le duché de Bénévent, Charles III sur la piété et la déférence duquel Clément croyait pouvoir s'assurer, lui signifie que la réconciliation avec les couronnes n'est possible qu'au prix de grands sacrifices : annulation de la bulle, exil de Ricci, renvoi de Torrigiani, abolition de la Société, cession à la France du Venaissin et d'Avignon, indépendance de Parme. Clément, abandonné par Marie-Thérèse elle-même, qui avait promis de rester neutre, était à bout de forces et lorsque, dans les premiers jours de l'année 1769, les ambassadeurs de Naples, d'Espagne, de France vinrent réclamer l'abolition irrévocable de la Société, il ne se sentit plus le courage de résister ouvertement. Un consistoire fut convoqué pour le 3 février, dans lequel l'affaire devait être mise en délibération ; mais la veille de ce jour Clément, pris de convulsions subites, mourut *præter omnium expectationem*, au dire de son successeur. — Au milieu des embarras que lui suscitèrent les souverains, Clément ne laissa pas de s'occuper des soins de l'administration ; il entreprend le desséchement des Marais-Pontins, la reconstruction du port de Civita-Vecchia, il continue les travaux du Panthéon. Une disette ayant éclaté à Rome et en Italie, il consacre les fonds déposés par Sixte-Quint à Saint-Ange à l'achat de grains qu'il fait distribuer ; en même temps il ordonne des prières publiques, des processions qu'il suit lui-même à pied, interdit les spectacles et les divertissements. Il essaie de réprimer la licence qui s'était introduite à Rome, défend aux ecclésiastiques d'assister aux représentations des théâtres, condamne sévèrement les scènes indécentes du carnaval. Des lettres apostoliques du 2 décembre 1758 réprouvent la troisième partie de l'*Histoire du peuple de Dieu* par le jésuite Berruyer ; d'autres lettres de janvier 1759 portent prohibition du livre de l'*Esprit* par Helvétius, comme tendant à renverser la religion chrétienne et à étouffer la loi et l'honnêteté naturelles; en 1762 l'*Emile*, de Rousseau, déféré au tribunal de l'Inquisition par Clément, est déclaré impie, hérétique et la lecture en est défendue sous peine d'excommunication. — Pour les sources : Voir *Clément XIV*.

CLÉMENT XIV. — Jean-Vincent-Antoine Ganganelli, fils d'un médecin de San-Arcangelo près de Rimini, religieux conventuel de l'ordre de Saint-François, cardinal depuis 1759, fut élu pape le 19 mai 1769 après un conclave de près de trois mois, dans lequel trois partis s'étaient disputé les voix : celui des couronnes, les indifférents et les zelanti. Ganganelli dut sa nomination à l'influence des Bourbons qui

ne prétendaient « pas faire le pape, » mais qui exigeaient le choix d'un sujet probe et convenable et surtout adversaire résolu des jésuites. Louis XV se montra satisfait et il y avait de quoi ; il rappela aussitôt d'Aubeterre, son ambassadeur, qui fut remplacé par Bernis. Clément, pour donner un premier témoignage de son esprit de conciliation, publie en décembre 1769 une encyclique qui trace aux pasteurs et aux fidèles leurs devoirs envers l'Eglise et l'Etat ; il y recommande aux prêtres de prêcher l'obéissance aux princes, le respect et l'amour, et proclame la paix des Etats inséparable du bien de l'Eglise. Il fait un pas de plus dans la voie des concessions (1770), en renonçant à la publication, le jour du jeudi-saint de la bulle *in cœna Domini*, dont Clément XIII avait abusé contre le duc de Parme et contre laquelle les cours avaient protesté ; il réussit par sa condescendance et son adresse à ramener Joseph de Portugal qui menaçait de se séparer de Rome, en supprimant la nonciature et en créant un patriarche. Mais les couronnes n'étaient pas contentes pour si peu : les ambassadeurs avaient adressé des sommations à Clément XIII pour obtenir à bref délai l'abolition des jésuites. Clément XIV devait se résigner à faire le sacrifice et bien qu'il ne lui en outât guère, il ne voulait pas se hâter, de crainte « de faire croire à l'univers qu'on lui avait imposé des conditions dans le conclave. » Malheureusement le pape, dans un bref de concession daté du 12 juillet 1769, avait accordé aux missionnaires jésuites partant pour les colonies certaines facultés et prérogatives qui se donnaient habituellement, et la Société avait « eu l'insolence d'en faire parade, » en répandant le bref partout. Sitôt que les cours eurent connaissance de ce qu'elles considéraient à tort comme un défi, les ambassadeurs vinrent réclamer et protester auprès du pape; Choiseul déclara au nonce que les princes de la maison de Bourbon n'étaient pas des personnes dont on pût se moquer et que la France romprait ses rapports diplomatiques avec Rome, si, dans un délai de deux mois, l'ordre des jésuites n'était pas aboli. Dans une lettre confidentielle le ministre français s'emporte contre la moinerie de Clément et contre sa crainte puérile d'être empoisonné; il demande une prompte solution parce qu'il ne veut pas être plus longtemps exposé aux soupçons des cours catholiques qui s'en prenaient à la nonchalance, sinon à la connivence des Français, de l'insuccès de leurs démarches. Bernis, « qui ne se fie guère aux Italiens et encore moins aux moines, » est persuadé que le pape par ses hésitations veut amuser les souverains et gagner du temps. Bernis ne se trompait qu'à moitié. Clément cherchait en effet à gagner du temps et à préparer les esprits à la mesure qu'il était résolu de prendre. Tout en refusant de s'engager formellement, tout en répondant aux sommations en termes vagues et dilatoires, il ordonne à des évêques de visiter les maisons des jésuites, il institue une commission de cinq cardinaux auxquels il adjoint de savants jurisconsultes, pour donner leur avis sur les inconvénients et les avantages de la suppression qui lui était demandée. Les commissaires se prononcent à l'unanimité contre les jésuites ; le pape avant de signer le bref d'abolition se met en retraite pendant quinze jours, n'accordant d'audience à personne et se prépa-

rant dans la solitude et la prière au plus grand acte de sa vie. Le 21 juillet 1773, il signe enfin le bref *Dominus ac Redemptor*, le fait expédier aux nonces, à tous les évêques catholiques avec injonction de s'y conformer. « La voilà donc faite cette suppression, » dit-il avec le plus grand calme ; « je ne m'en repens pas, je ne m'y suis déterminé qu'après avoir tout examiné et bien pesé. J'ai cru devoir agir ainsi. » On raconte que ce même jour, les cloches de la grande église des jésuites sonnaient pour l'octave de la fête de saint Ignace. Clément ayant appris le motif de la sonnerie : « ce n'est pas pour le saint qu'elles sonnent, s'écria-t-il, c'est pour les morts. » Le soir même les couvents et les maisons de l'ordre sont occupés, les scellés apposés et Ricci, ainsi que d'autres personnages considérables, menés à Saint-Ange ; les ambassadeurs des maisons de Bourbon et de Portugal qui avaient tant pesé sur le pape et qui étaient impatients plus que personne de connaître sa résolution, n'en furent instruits officiellement que plus tard : le bref était déjà imprimé et expédié par la poste qu'ils n'en avaient pas encore reçu communication. Clément voulait, avant tout, ne pas encourir aux yeux des catholiques le reproche de faiblesse. On connaît la teneur du bref *Dominus ac Redemptor* et les arguments solides que Clément fait valoir contre la Société ; c'est dans l'intérêt de la paix et de la tranquillité de la chrétienté, Clément le déclare franchement, qu'il abolit un ordre « qui ne peut « plus produire ces fruits abondants et ces avantages considérables « pour lesquels il a été institué et muni des plus beaux priviléges ; » c'est pressé par des raisons « que les lois de la prudence et la sage « administration de l'Eglise universelle lui suggèrent et qu'il conserve « au fond de son cœur, » qu'il se décide à prendre une mesure que tous n'approuveront pas, mais à laquelle tous devront se soumettre. Il défend, en vertu de la sainte obéissance, à tous et à chacun des ecclésiastiques réguliers et séculiers, de s'opposer à la suppression, de l'attaquer, d'écrire contre elle et même d'en parler, ainsi que de ses causes et motifs, de l'institut, des règles, des constitutions, de la discipline de la Société détruite ou de toute autre chose relative à cette affaire, sans une permission expresse du souverain pontife : on sait quel compte les jésuites et leurs amis ont tenu de cette défense. En revanche l'exhortation que Clément adresse aux souverains chrétiens pour qu'ils emploient leur zèle et leurs soins, la force, l'autorité et la puissance qu'ils ont reçues de Dieu à faire exécuter pleinement et entièrement ce bref, a été mieux entendue. De toutes les cours intéressées, il arriva des lettres de félicitation : Clément n'y répondit pas ; il se contenta de dire à ceux qui le remerciaient qu'il ne s'était déterminé que pour le bien de l'Eglise et pour bannir les disputes. La gratitude se traduisit autrement encore que par des lettres : l'Espagne s'offre immédiatement à faire la restitution de Bénévent et de Ponte-Corvo ; d'Aiguillon donne ordre à Bernis, en décembre 1773, de traiter avec le pape au sujet d'Avignon, « sans préjudice des droits de la couronne. » Les ennemis de Clément eurent recours aux prophéties et aux menaces pour l'effrayer : ils exploitèrent les visions d'une dominicaine de Valentano, sœur Marie-Thérèse du Cœur de Jésus, et

d'une paysanne Bernardine Renzi, qui, par ordre du pape, furent déférées au saint-office et mises en jugement; ils annoncèrent qu'en septembre 1774, le saint-siége serait vacant : Clément, qui depuis longtemps craignait pour sa vie et qui n'avait plus la force de réagir contre de sinistres pressentiments, éprouva les premières atteintes du mal qui devait l'emporter vers la fin de mars, s'alita le 10 septembre et mourut douze jours après, à l'âge de soixante-neuf ans. On a parlé d'empoisonnement : M. de Saint-Priest, dans son *Histoire de la chute des Jésuites*, donne à ce sujet des indications fort intéressantes, mais il ne conclut pas ou plutôt il laisse entrevoir sa conviction, sans la formuler et sans l'appuyer de preuves suffisantes. — Clément, comme ses prédécesseurs, s'occupa des embellissements de Rome : il fonda le célèbre Musée du Vatican et fit commencer le déblaiement des thermes de Titus. Clément mérite de figurer sinon parmi les plus grands papes, du moins au rang des meilleurs : sa religion était douce et humble; il avait horreur des disputes et quoi qu'aient pu dire ses adversaires, en cédant aux obsessions des souverains, il obéit à ses convictions intimes et suivit la pente naturelle de son caractère bienveillant et pacifique. On a cru pouvoir lui faire un reproche de ses temporisations dans l'affaire des jésuites, d'autant plus étranges que son parti était pris dès après son élection : mais on a oublié que Clément n'ajourna sa décision que pour sauvegarder sa dignité et pour montrer qu'il agissait dans sa pleine indépendance. Ce qui le distingue entre tous, ce fut la modération et la tolérance, vertus trop rares, surtout chez les papes. pour que nous ne lui en fassions pas grand honneur. — Voir : A. Theiner. *Hist. du Pont. de Cl. XIV*, 2 v., Paris, 1853; id., *Cl. XIV, Epistolæ et Brevia*, 2 v., Paris, 1853; Ravignan, *Cl. XIII et Cl. XIV*, 2 v., Paris, 1854. G. Leser.

CLÉMENTINES. Voyez *Homélies clémentines*.

CLÉOPHAS (Κλεώπας), l'un des deux disciples qui rencontrèrent Jésus après sa résurrection sur le chemin d'Emmaüs (Luc XXIV, 18). Quelques savants identifient ce nom avec celui de Κλωπᾶς (Jean XIX, 25). Le plus grand nombre l'en distingue. Celui-ci vient en effet de l'araméen *Khalipaï*, tandis que le second vient de Κλεόπατρος, comme Ἀντίπας de Ἀντίπατρος et devrait se traduire Kléopatre.

CLERC (Jean Le), né à Genève en 1657. Il était fils d'Etienne Le Clerc, docteur en médecine, professeur de grec et conseiller de la République, frère de Daniel Le Clerc, qui suivit la même carrière que son père, et enfin neveu de David Le Clerc, professeur d'hébreu et ministre de l'Evangile, dont il édita plus tard les *Quæstiones sacræ* (Amsterd., 1685, in-8), recueil de dissertations sur divers sujets religieux. Après de fortes études classiques, il étudia la philosophie sous le cartésien Robert Chouet, l'hébreu sous le ministre Gallatin, son oncle maternel, et la théologie sous le fameux Mestrezat. En 1680, il se rendit à la célèbre école de Saumur, où il se pénétra des ouvrages de deux des principaux théologiens arminiens, Etienne de Courcelles, son grand-oncle, et Simon Episcopius. Il alla ensuite à Grenoble, puis à Paris et enfin à Londres, où il desservit pendant six mois l'Eglise de Savoie (1682). De

là il passa en Hollande avec le savant milanais Gregorio Leti, qui avait embrassé la réforme à Genève et dont il épousa ensuite la fille. Après un court voyage à Genève, il se fixa à Amsterdam où il obtint, dès 1684, au collége arminien, la chaire de philosophie, d'hébreu et de belles-lettres. Il occupa cette place jusqu'en 1732. Une paralysie partielle, dont il avait subi quatre ans auparavant une première attaque, l'enleva à ses travaux, quoiqu'il s'imaginât les continuer encore, et il se survécut à lui-même jusqu'en 1736. Peu d'érudits ont produit une telle variété d'ouvrages dans tous les genres; aucun ne s'est attiré, de son vivant, plus d'amitiés et plus de haines. Sans parler des écrits innombrables que Le Clerc a insérés dans les trois recueils qu'il dirigea successivement : la *Bibliothèque universelle et historique* (1686-1693, 26 vol. in-12, la *Bibliothèque choisie* (1703-1713, 28 vol. in-12), et la *Bibliothèque ancienne et moderne* (1714-1727, 29 vol. in-12), il n'a pas composé, traduit ou édité moins de 60 ouvrages. Nombre d'entre eux, tels que sa *Vie du cardinal de Richelieu* (Cologne, 1696, 2 vol. in-12), et son *Histoire des Provinces-Unies des Pays-Bas jusqu'en* 1716 (Amsterd., 1723-28, 3 vol. in-fol., fig.), ont plusieurs volumes considérables. On en trouvera l'énumération complète dans le *Nouveau Supplément* au Moréri, de 1749, t. I. Lui-même avait collaboré à la 6e édition de cet ouvrage, ainsi qu'aux éditions hollandaises de 1694 et de 1698. Il ajouta six ou sept cents articles nouveaux à celle de 1702. Les journalistes de Trévoux attaquèrent constamment Le Clerc avec un acharnement inouï, notamment dans des articles du *Mercure*, de juillet et août 1708, articles où la plupart des biographes modernes ont pris le fond de leurs appréciations sur ce savant. On ne peut nier que Le Clerc n'ait eu des tendances sociniennes. Les maximes de tolérance religieuse qu'il professa dès son premier ouvrage le rendirent suspect à cause du but en vue duquel il paraissait les exprimer : *Liberii de sancto amore epistolæ theologicæ, in quibus varii scholasticorum errores castigantur*, Irenopoli (Saumur), 1680, in-12. Ses *Entretiens sur diverses matières de théologie* (Amsterd., 1685, in-12) confirmèrent cette impression, d'autant plus qu'il eut pour collaborateur à ce livre le ministre de Honfleur, Charles Lecène, qui se fit depuis arminien. Citons parmi les autres ouvrages de Le Clerc : *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'histoire critique du Vieux Testament*, de l'oratorien Simon, écrit qui lui suscita de longues polémiques à cause de ses opinions hasardées sur les livres de Moïse, sur Job et sur les livres de Salomon (Amsterd., 1685, in-8°); *J. Clerici harmonia evangelica græca et lat. ex vers. vulgat.* (Amstel., 1700, in-fol.); *Joan. Clerici Pentateuchus, libri historici, libri hagiographi et prophetæ, cum comment.* (*ibid.*, 1696-1708-31-32, 5 vol. in-fol.); et enfin, *J. Clerici historia ecclesiastica duorum primorum sæculorum* (*ibid.*, 1716, in-4°). Il publia en 1711 (Amsterd., in-12) une autobiographie sous ce titre : *Jo. Clerici vita et opera.* Le Clerc se défendit toute sa vie du reproche de socinianisme et son beau livre, *Traité de l'incrédulité*, etc. (Amsterd., 1696, in-8° et Rotterdam, 1714, in-8°) semble en effet l'en disculper. Il n'en a pas moins prêté le flanc à l'accusation, et de la comparaison des arguments

de ses adversaires avec les siens, on peut conclure qu'incertain toute sa vie sur la voie qu'il devait suivre, l'érudition fut pour lui comme un voile qui obscurcit l'œil simple de la foi. P. ROUFFET.

CLERGÉ, ensemble des personnes attachées aux fonctions ecclésiastiques. Le nom de clergé, donné en général au corps des conducteurs de toutes les Eglises, ne devrait s'appliquer proprement qu'aux membres de l'Eglise romaine chargés de son gouvernement, car il implique, selon la force de la racine (κλῆρος, part, héritage), la séparation absolue d'une caste sacerdotale d'avec les simples fidèles. Les canonistes romains se plaisent à exposer que, de même que la tribu de Lévi était nommée, dans la Loi, le partage ou l'héritage du Seigneur, de même ceux qu'il appelle au ministère de l'Evangile deviennent son partage et son héritage, comme il est lui-même le leur. C'est ainsi que tout clerc, au moment où il reçoit la tonsure, prononce, en l'appliquant à son nouvel état, ce verset du psaume XVI : « *L'Eternel est la portion de mon héritage*, etc.. » A l'autorité de Moïse et de David on joint celle de saint Pierre recommandant aux pasteurs de l'Eglise de ne point dominer sur les héritages du Seigneur, τῶν κλήρων, *neque dominantes in cleris*. De *clerus* vient *clericus*, et il n'en a pas fallu davantage pour rattacher à l'Ecriture la hiérarchie entière. Il ne se trouve d'exclu du bénéfice de ce titre d'héritages que le menu troupeau du peuple chrétien. Ainsi ce seul mot *in cleris* serait la souche de toute cléricature, depuis le porte-croix jusqu'au cardinal. En voici les principaux degrés : d'abord le simple tonsuré ; puis les quatre ordres mineurs : portier, lecteur, exorciste et acolyte ; ensuite les trois ordres majeurs, dits proprement ordres sacrés : le sous-diaconat, le diaconat et la prêtrise. Le sous-diaconat une fois conféré, la jurisprudence française, au défaut de la loi, considère comme accompli le mariage mystique du clerc avec l'Eglise et lui interdit le mariage civil avec autant de soin qu'une véritable bigamie ; mais elle ne peut toutefois se refuser à homologuer le mariage sanctionné par une législation étrangère. Aussi n'est-on, en France, sous-diacre qu'à vingt-et-un ans accomplis. Vient enfin l'épiscopat, pour ne pas parler des autres rangs, indépendants des ordres mêmes, tels que desservants, curés, chanoines, etc. Le cardinalat lui-même est distinct des ordres sacrés. Nul ne peut faire partie du clergé, qui ne soit sain de corps et d'esprit ; les enfants illégitimes, les veufs qui ont été mariés deux fois, ceux qui ont exercé une profession déshonnête ou qui suppose l'effusion du sang, dont l'Eglise a horreur, tels que soldats ou bouchers, ne peuvent y entrer que moyennant une dispense pontificale. — Le mot de clergé s'applique, dans son sens le plus étendu, aux religieux et religieuses de toute congrégation, jusqu'aux frères lais et aux sœurs converses inclusivement, en même temps qu'il s'étend aux offices les plus infimes de l'Eglise, comme ceux de chantre et d'enfant de chœur. Ces derniers eurent même le pas dans l'Eglise sur les gentilshommes, préséance souvent contestée, mais consacrée enfin par un arrêt formel du grand conseil, en date du 14 septembre 1625. Le privilége des clercs d'être soustraits à la juridiction civile est un des chapitres les plus curieux et

les plus compliqués de l'ancien droit français. Après avoir eu longtemps une extension illimitée dans toutes les causes des gens d'Eglise, de quelque nature qu'elles fussent, la juridiction ecclésiastique fut peu à peu évincée de ses attributions par le pouvoir civil, qui, du reste, avait dû bien souvent surveiller sa rivale et tenir la main à ce qu'elle réprimât les délits des clercs. Longtemps avant la fin de l'ancien régime, les juges séculiers s'étaient ressaisis de presque toute la juridiction ; il ne subsistait plus du privilége que ce qui touchait, pour le civil, aux causes purement personnelles des clercs et seulement quand ils étaient défendeurs, et pour le criminel, aux crimes commis par des ecclésiastiques revêtus, au moment du délit, de leur costume professionnel. — Le clergé se divise naturellement en deux classes : le clergé régulier, c'est-à-dire celui qui est sous la règle d'un ordre religieux, et le clergé séculier, régi par l'Ordinaire. Quelques congrégations, telles que celle de l'Oratoire pour les hommes, et de la Visitation pour les femmes, dont les membres vivent en communauté, mais sous la juridiction de l'évêque diocésain, sont comme une transition entre les deux classes. On distinguait autrefois avec grand soin, dans l'intérieur du corps général du clergé catholique, le clergé d'un diocèse et même d'une ville épiscopale qui était, à l'origine, le véritable pouvoir législatif du diocèse, et qui fut longtemps après le conseil de l'évêque. Le clergé de France, sorte de corps politique autant que religieux, formait aussi un tout distinct, avec son rang, ses biens, ses immunités et ses assemblées générales. Tous ces restes de l'ancienne autonomie des Eglises particulières se sont fondus peu à peu dans la centralisation de l'Eglise romaine, et le clergé de Lyon aussi bien que celui de Paris a fini par perdre jusqu'à son bréviaire et à sa liturgie. En un mot, le clergé séculier qui conserva, pendant des siècles, dans les divers pays, son caractère national, en dépit de l'opposition constante du clergé régulier qui relevait directement de Rome, est devenu, par la dernière évolution que notre temps a vu s'accomplir, ce clergé uniquement romain ou plutôt international qui obéit partout, au même instant, pour l'action comme pour l'abstention, au mot d'ordre émané de la curie romaine. (Voyez *Ministère*). P. ROUFFET.

CLERMONT en Auvergne (*Arverni*, *Clarus Mons*, au huitième siècle). Presque toutes les Eglises de Gaule prétendent faire remonter leur origine aux envoyés des apôtres, sinon aux apôtres mêmes; l'Eglise de Clermont n'a pas manqué à suivre cet exemple. Mais il n'est peut-être aucune cité pour laquelle nous connaissions mieux et l'époque de la première prédication de l'Evangile, et les noms des premiers pasteurs. Grégoire de Tours était d'une illustre famille arverne, et il nous a conservé la tradition la plus claire et la plus certaine sur l'histoire religieuse de sa patrie. Vers l'an 250, saint Austremoine (*Stremonius*) vint en Gaule; il fut l'apôtre des Arvernes; on voyait sa tombe à Issoire. Après lui, Urbicus, saint Allyre (*Illidius*) qui mourut « plein de jours et chargé de bonnes œuvres », saint Vénérand, cité parmi les plus pures gloires de l'Eglise de Gaule, Namatius, et surtout Sidoine Apollinaire († 482), la lumière de son

temps, puis après l'évêque de Tours, saint Prix (*Præjectus*), saint Bonet ont attaché leurs noms aux origines de l'Eglise des Arvernes. L'*Historia Francorum* nous rapporte plus d'un trait aussi touchant que gracieux de l'antique histoire de Clermont, la faute d'Urbicus, la chasteté d'Injuriosus, la simplicité de l'épouse de Namatius, qui recevait des pauvres l'aumône. En 1095, le mémorable concile de Clermont se réunit dans l'église cathédrale de Notre-Dame (Hefele, *Concilien*, VI: voy. l'art. *Croisades*). La célèbre abbaye de Saint-Allyre, autrefois appelée Notre-Dame d'Entre-Saints, est détruite aujourd'hui. Parmi les plus grands évêques de Clermont, on cite Guillaume du Prat (1528-60), ce fondateur du collége de Clermont, Bernard Salviati, son successeur, et Massillon (1717-42). — Voyez *Gallia*, II (prov. de Bourges); Savaron, *Origines de Clairmont*, 1607, in-f°, 2e éd., 1662; Gonod, *Chronol. des év. de Cl.*, 1833, in-4°; d'Ambert de Résie, *Hist. de l'Egl. d'Auvergne*, Clermont, 1855, 3 vol. in-8°; Arbellot, *Obs. sur la lég. de saint Austremoine*, Tours, 1871. S. Berger.

CLERMONT (Arnaud de), baron de Piles en Périgord, capitaine d'une indomptable valeur, homme « vrayement généreux et digne d'une perpétuelle louange » (Bèze, *Hist. eccl.*, II, 797), qui, de 1562 à 1570, accomplit de véritables prodiges, dont voici quelques exemples. « Entendant les ravages de Burie et Monluc en Guienne, Piles partit d'Orléans en 1562, et meu du désir de secourir sa patrie, et résolu de mourir en la peine ou de soulager les églises comme il pourrait. » Arrivé dans le Midi, il apprend que presque tous les protestants de Bergerac languissent dans les prisons et sont destinés au dernier supplice. Alors, avec trente hommes seulement, il pénètre, en plein jour, dans la ville, et terrifie la garnison, qui lui remet tous les prisonniers. A Mentagnac, avec quinze cavaliers, il en attaque cent-vingt, tue leur chef et les met en fuite. Bientôt il s'empare de Mussidan par escalade, puis de Bergerac et de son château, dont il passe la garnison au fil de l'épée. Dans la seconde guerre de religion, il se signale à Pont-sur-Yonne, à Irancy et à Chartres. Dans la troisième guerre, il accomplit de nouveaux exploits, à Angoulême, à Pont, à Bergerac, à Sainte-Foy, dans une expédition contre l'île de Médoc, à Laroche-Abeille, aux siéges de Lusignan et de Poitiers; et, grièvement blessé, se retire à Saint-Jean-d'Angely, dont la défense lui est confiée. Il n'a avec lui qu'un millier d'hommes à opposer à la nombreuse armée qui, ayant vaincu à Moncontour, menace de l'écraser; il n'en fait pas moins de vigoureuses sorties, refuse de se rendre, tient l'ennemi en échec, repousse un formidable assaut qui lui est livré; et, au terme d'une héroïque résistance, ne capitule qu'à des conditions honorables, après avoir épuisé toutes ses ressources. Rejoignant Coligny, il est envoyé par lui au secours de Castres, répand la terreur sur les limites du Roussillon, figure avec distinction à la bataille d'Arnay-le-Duc; et enfin, le 20 août 1570, en exécution du traité de paix qui vient d'être conclu, signe, avec les princes de Navarre et de Condé, Coligny, Montgommery, Briquemault, le marquis de Reuil et plusieurs autres chefs protestants, l'engagement de restituer, dans

deux ans, les quatre places de sûreté « commises et baillées en garde » aux protestants par Biron, au nom du roi. L'énergie déployée par Piles, au service de la cause qu'il avait embrassée, fit de lui l'une des premières victimes de la Saint-Barthélemy. « Comme on le menoit pour « ainsi dire à la boucherie, rapporte de Thou (*Hist. univ.*, t. IV, « p. 589), et qu'il vit les monceaux de morts dont il allait augmenter le « nombre, on dit qu'il s'écria : Est-ce donc là cette parole que le roi « nous a donnée, ces promesses, cette paix qu'on nous a jurée? Grand « Dieu, prenez la défense des opprimés ! Juste juge, vengez, un jour, « une perfidie et une cruauté si détestables ! A l'instant, il ôta un man- « teau de grand prix qu'il portait et le donna à un gentilhomme de sa « connoissance qui était auprès de lui, en lui disant : Gardez-le comme « un monument de la mort indigne qu'on me fait souffrir. Mais le « gentilhomme refusa le présent, à cause de la condition qui y était « attachée. De Piles fut tué d'un coup de hallebarde qu'on lui donna « dans le côté... » — Voyez : Bèze, *Hist. eccl.*, t. II, p. 797 à 808; De Thou, *Hist. univ.*, t. III et IV; Lanoue, *Disc. pol. et milit.*, éd. 1587, p. 828; Brantôme, éd. L. Lal., t. V, p. 154 à 434; d'Aubigné, *Hist. univ.*, t. I, liv. 3, 4, 5. J. DELABORDE.

CLET (Saint), doublure du pape Anaclet (voyez ce nom). Il ne nous semble pas que les observations du Père Colombier, qui soutient, dans l'article cité, la série : Lin, Clet, Clément, doivent prévaloir contre le système que nous avons adopté.

CLIMAQUE. Voyez *Jean le Scolastique*.

CLINIQUES (*Clinici*, de κλίνη, lit) ou *grabataires*, nom donné à ceux qui étaient baptisés dans leur lit et en état de maladie. Cyprien (*Epist.* LXXVI *ad. Magnum*), Augustin (*De adult. conjug.*, I) et d'autres docteurs de l'Eglise autorisent un pareil baptême, que quelques-uns, par humilité, différaient de recevoir jusqu'à l'article de la mort, mais que d'autres ajournaient pour pécher plus librement. Le concile de Neocésarée (*canon* XII) déclare les cliniques irréguliers pour les ordres sacrés, parce que leur foi provient non d'un libre choix, mais de nécessité (Eusèbe, *H. E.*, VI, 43). A mesure que la coutume de baptiser les petits enfants devint générale, les controverses au sujet de la légitimité du baptême des cliniques cessent.

CLOCHES. On en fait remonter l'usage à Paulin de Nola en Campanie, à la fin du quatrième siècle (d'où le nom de *nola*, *campana*, campanile) ; mais on n'en trouve aucune trace dans les écrits de cet évêque, bien qu'ils contiennent une description détaillée des églises de son temps. L'étymologie probable doit être cherchée dans le *æs campanum*, réputé le meilleur pour fondre les cloches. Quant au mot de cloche (*cloqua*, *cloccum*), on le fait dériver du mot allemand *locken*, inviter, appeler (?). C'est dans les monastères que l'on se servit sans doute d'abord des cloches, pour appeler les frères occupés dans le voisinage, et que la voix grêle de la sonnette ou le cri strident de la crécelle n'atteignait pas. De là l'idée d'employer le même moyen pour convoquer les fidèles aux assemblées du culte. Polydore Vergilius rapporte que c'est sous le pape Sabinien, en l'an 604, que l'on sonna les cloches

pour la première fois. En 610, les cloches de l'église Saint-Etienne d'Orléans sonnant à toute volée mirent en fuite l'armée de Clotaire stupéfaite. Charlemagne en généralisa l'usage dans toutes les parties de son empire. L'Eglise d'Orient ne l'adopta pourtant qu'au dixième siècle. — Alcuin parle de la coutume de baptiser les cloches comme antérieure à l'an 701. La forme de cette bénédiction se trouve dans le pontifical romain et dans les rituels. Les cloches devant être lavées avec de l'eau et ointes avec de l'huile et du chrême, on comprend l'emploi du mot de *baptismus*, qui a entraîné l'habitude de leur donner des noms et des parrains. D'après Baronius, c'est le pape Jean XXIII qui, en l'an 968, aurait le premier donné son nom à la grande cloche de l'église de Latran. Le concile de Toulouse de l'an 1590 défend qu'on se serve de cloches dans les églises avant qu'elles aient été bénites par l'évêque : enfin la congrégation des rites a déclaré, en 1687, que l'évêque ne peut pas déléguer pour bénir les cloches quelqu'un qui n'a pas le caractère épiscopal. Pour conserver les cloches et donner à leur son l'ampleur nécessaire, on éleva des tours ou campaniles à côté des églises ; plus tard on combina les cloches avec les églises elles-mêmes. — Voyez, pour tout ce qui concerne ce sujet, Eggers, *De origine et nomine campanarum*, ainsi que les ouvrages d'archéologie et de liturgie.

CLOÎTRE. Voyez *Moines*.

CLOTHILDE (Sainte). Voyez *Clovis*.

CLOUD (Saint), *Chlodovaldus*, était le plus jeune des fils de Clodomir. Sauvé du meurtre de ses frères, il se consacra au Seigneur, dit Grégoire de Tours (*Hist. Francorum*, III, 18), se coupa les cheveux de sa propre main, et fut fait clerc. Il se retira à Nogent (*Novigentum*), aux bords de la Seine, et y construisit un moûtier consacré à Saint Martin, où il mourut, vers 560. Ce n'est qu'au huitième siècle que l'on voit le nom de Saint-Cloud, ou plutôt Saint-Floud, donné au village de Nogent. — Voy. Perrier, *la Vie de saint Cloud*, Paris, 1696, in-12 ; *AA. SS.*, 7 sept. ; Lebeuf, *Dioc. de Paris*, VII, p. 29. Des fouilles ont été entreprises, en 1874, dans l'ancienne collégiale de Saint-Cloud, à l'effet de retrouver le tombeau du saint ; elles sont demeurées sans résultat.

CLOVIS (*Chlodovechus*, *Clodovech*), fils de Childéric Ier, succéda à son père en 481 comme chef de la tribu franque des Saliens qui était établie entre l'Escaut et la Somme. Il entra bientôt en lutte avec les Gallo-Romains qui, sous l'autorité de Syagrius, avaient su conserver une certaine indépendance dans les pays entre la Meuse, la Somme et la Loire. Après avoir vaincu et mis à mort Syagrius, il étendit peu à peu son autorité jusqu'à la Loire, tandis qu'à l'Est il battait les Thuringiens, qui s'étendaient jusqu'à la rive droite du Rhin inférieur (491). Clovis était païen, mais dès ses premières incursions sur le sol gallo-romain, il avait compris le parti qu'il pouvait tirer du clergé et de la population catholiques toujours en lutte contre les Wisigoths ariens et même contre les Burgondes dont une grande partie et parmi eux leur roi Gondebaud, avaient embrassé l'arianisme. Il était entré en rela-

tions avec l'évêque de Reims saint Remi et avait cherché à protéger les églises contre la rapacité de ses soldats. Son mariage le rapprocha encore des catholiques. Il épousa, en effet, en 492, une nièce de Gondebaud, Clothilde (*Chrotechildis*, *Chrotechild*) qui vivait retirée à Genève depuis la mort de son père Chilpéric, que Gondebaud avait fait périr. Clothilde, dont la sœur Chrona était religieuse, était très-attachée au catholicisme, et exerça immédiatement assez d'empire sur son mari pour le décider à faire baptiser ses deux premiers enfants. Bientôt une circonstance décisive amena sa conversion. Au milieu d'une bataille livrée aux Alamans, non pas à Zulpich (Tolbiac), comme on le répète d'ordinaire, mais sur le cours supérieur du Rhin, Clovis fit vœu de se faire baptiser s'il obtenait la victoire. Les Alamans furent soumis, leur roi tué et le jour de Noël 496, Clovis fut baptisé à Reims par saint Remi. La conversion de ses sœurs Alboflède et Lantechild et d'une partie du peuple frank, fut la conséquence du baptême du roi. Il fallut néanmoins plus d'un siècle encore pour extirper entièrement le paganisme du sol de la Gaule. Appelé désormais par les vœux de tous les catholiques, Clovis étendit rapidement son empire. En 500, il enleva à Gondebaud par la victoire de Dijon le nord du royaume burgunde. En 507, à Vouillé près de Poitiers, il défit entièrement et tua le roi des Wisigoths Alaric II; il se serait emparé de tout le royaume wisigothique au nord des Pyrénées, si Théodoric intervenant n'avait conquis pour lui-même la Provence et conservé aux Wisigoths la Septimanie et peut-être la Gascogne. Clovis étendait en même temps son autorité sur toutes les peuplades franques du nord de la Gaule, en faisant périr leurs chefs par la violence ou par la ruse. Il mourut lui-même en 511, âgé seulement de quarante-cinq ans, et fut enterré dans l'église des Saints-Apôtres qu'il avait construite (plus tard, Sainte-Geneviève). Il laissa son royaume à ses quatre fils, Thierry, Clodomir, Childebert et Clothaire. Clothilde lui survécut; ce fut elle qui poussa ses fils à entreprendre en 523 la conquête de la Burgundie. Après la mort de Clodomir, elle prit soin de ses enfants, et quand ils eurent été assassinés par leurs oncles, elle se retira à Tours où elle se voua aux œuvres pies. Elle y mourut le 3 juin 545 et fut enterrée à Paris auprès de son mari. Le rôle de Clothilde et la conversion de Clovis ont eu une immense influence sur les destinées de l'Europe. C'est grâce à l'appui des Franks que le catholicisme, battu en brèche par l'arianisme chez presque tous les peuples germaniques, fut assuré du triomphe définitif; c'est grâce à l'appui de l'Eglise catholique que les Franks vont devenir les conquérants et les maîtres de toute l'Europe occidentale. On peut dire sans exagération que l'union de l'Eglise et de la race franque, union qui fut consommée par Clovis, a déterminé tout le développement historique du moyen âge. Aussi n'est-ce pas sans raison que les évêques et les papes adressaient au roi des Franks les lettres les plus flatteuses et qu'Avitus de Vienne lui écrivait : « Quand vous combattez, c'est nous qui remportons la victoire. *Quotiescumque illic pugnastis, nos vincimus.* » — La source presque unique pour le règne de Clovis est le livre II de l'*Historia Francorum*

de Grégoire de Tours; la fin de la vie de Clothilde se trouve dans les livres III et IV. Nous possédons quelques lettres d'Avitus, de Cassiodore, de saint Remi, du pape Anastase qui se rapportent au règne de Clovis. La vie de Clothilde, celles de saint Remi par Fortunat et par Hincmar sont sans importance historique. Dans celles de saint Vaast, de saint Maximin, de saint Arnulf, de saint Solenne, on peut relever quelques traits intéressants. Le meilleur ouvrage sur l'histoire de Clovis est celui de Junghans, *Die Geschichte Childerich's und Chlodovech's kritisch untersucht*, Gœtt., 1857. On peut aussi consulter Pétigny, *Etudes sur l'époque méroving.*, Paris, 1851, 2 vol.; Fauriel, *Histoire de la Gaule mérid.*, Paris, 1836, 4 vol., etc.

GABRIEL MONOD.

CLUNY. Le monachisme occidental, organisé d'abord par Benoît de Nursie, puis réformé en partie par Benoît d'Aniane, était retombé au commencement du dixième siècle dans une décadence profonde. Les causes étaient d'une part l'immense accroissement des richesses, de l'autre, l'absence d'union et de direction supérieure. Par suite des donations faites par les rois et les seigneurs, les couvents possédaient de vastes propriétés territoriales ; de même que les évêques, les abbés étaient devenus des vassaux et avaient comme tels toutes les obligations et tous les priviléges féodaux ; dans cette situation ils avaient perdu, pour la plupart, le souci des intérêts spirituels. D'un autre côté, Benoît de Nursie, qui n'avait pas pu prévoir la grande propagation de sa règle, n'avait songé ni à une association des couvents ni à l'institution d'une autorité centrale. L'uniformité des principes n'avait pas suffi pour créer la communauté des intérêts ; chaque monastère était isolé, chaque abbé indépendant. Une réforme était donc devenue nécessaire, et elle ne devait pas consister seulement dans un retour à la règle, mais aussi dans l'établissement d'un lien plus étroit entre les couvents et dans leur subordination à un chef ou un collége de directeurs. De même qu'un siècle plus tôt, cette réforme fut d'abord entreprise en France. — Guillaume, duc d'Aquitaine, surnommé le Pieux, voulant rétablir la discipline dans les couvents de ses domaines, fonda en 910 à Cluny en Bourgogne un monastère destiné à servir de modèle. Suivant l'acte de fondation, il devait être un appui de la foi catholique et un séjour pour des hommes qui, ayant renoncé au monde, n'apporteraient que leur bonne volonté et la résolution de vivre selon la règle de saint Benoît. Guillaume en confia la direction à Bernon, issu d'une famille noble de Bourgogne et abbé de Beaume (Doubs), où il avait déjà réintroduit l'ancienne austérité bénédictine. Le duc déclara en outre qu'il soumettait le nouvel établissement à l'autorité immédiate du pape, afin qu'il fût indépendant de toute autre juridiction ecclésiastique ou politique. Bientôt la réputation de Cluny se répandit au loin ; ce fut en effet une maison modèle ; dans les premiers temps, les frères ne choisirent pour abbés que les plus dignes par leur activité et par leurs connaissances. Le premier successeur de Bernon, Odon (927 à 941), théologien très-instruit, renforça la règle et devint par son zèle austère le vrai réformateur de l'ordre de Saint Benoît à

cette époque. Obéissance, silence absolu dans les dortoirs, le réfectoire, l'église, vie partagée entre le travail et les exercices ascétiques, charité envers les pauvres du dehors, hospitalité envers les étrangers, tels étaient les devoirs des *clunistes*. On rendit l'admission plus difficile ; il fut décidé de ne plus recevoir ni des jeunes gens au-dessous de vingt ans, ni des vieillards infirmes, ni des hommes de mœurs grossières ; on insista de nouveau sur la nécessité des études, on forma une bibliothèque, on recommanda même la lecture des auteurs classiques. Ces *consuetudines cluniacenses*, qui ne furent recueillies sous forme de règlement qu'au onzième siècle, ne tardèrent pas à être adoptées aussi dans d'autres couvents ; déjà dix ans après l'élection d'Odon, en 938, dix-sept monastères s'étaient engagés à les observer. Les successeurs d'Odon, Aymard, jusqu'en 948, Mayolus, jusqu'en 994, et surtout Odilon, jusqu'en 1048, continuèrent cette œuvre dans le même esprit. Estimés des rois de France et des empereurs d'Allemagne, ils fondèrent des couvents nouveaux et en réformèrent d'anciens, en les rattachant tous à celui de Cluny. C'est ainsi que se forma la grande *congregatio cluniacensis*, soumise directement au pape. Déjà en 946 Agapète II exempta les maisons clunistes de la juridiction épiscopale ; cette exemption, plusieurs fois combattue par les évêques, fut renouvelée par plusieurs papes suivants. Cluny était l'*archimonasterium* et son abbé l'*archiabbas* de toute la congrégation. C'est à Cluny que se réunissaient chaque année les supérieurs des maisons associées, pour délibérer sur des modifications éventuelles de la règle ; mais l'archiabbé exerçait un pouvoir presque absolu, il sommait les prieurs des autres couvents et prenait, à l'égard de ces derniers, telles mesures qu'il jugeait utiles. — Mais l'esprit primitif ne se maintint pas ; les richesses et les priviléges produisirent aussi à Cluny leurs résultats ordinaires, le relâchement de la discipline et la décadence morale. Au commencement du douzième siècle, l'ordre eut pour chef un homme arrogant et dissolu, Pontius, abbé depuis 1109 ; il négligea la surveillance des mœurs et dilapida les revenus du monastère. Après dix ans de ce régime il dut renoncer à sa dignité ; il annonça qu'il ferait un pèlerinage à Jérusalem ; deux années après il revint, s'empara du couvent par force et en pilla les trésors pour augmenter le nombre de ses partisans. Il fut remplacé par Pierre de Montboissier, fils d'un gentilhomme auvergnat, et qui reçut plus tard, à cause de ses qualités distinguées, le nom de Pierre le Vénérable. Il devint le restaurateur du monastère, et bientôt tout l'ordre de Cluny reprit un nouvel essor. Cependant, la réforme qu'il opéra ne consista point dans un retour absolu à la simplicité des coutumes anciennes ; Cluny conserva ses habitudes de grandeur et de luxe, seulement il y eut plus de dignité et une administration plus loyale des biens. Sous Pierre, le nombre des religieux, qui lors de son élection avait été de 200, s'éleva à 460, 314 couvents s'associèrent à l'ordre ; celui-ci fut transporté jusqu'en Palestine et à Constantinople. Pour se créer des défenseurs contre la convoitise des seigneurs, il se mit sous la protection des rois de France et renonça ainsi à son indépendance ; l'abbaye finie par devenir une commende

royale. Un de ces abbés nommés par le roi, Jean de Bourbon, fit en 1458 quelques efforts pour rétablir la règle ; c'est lui aussi qui commença à Paris la construction de l'hôtel de Cluny, pour servir de résidence aux chefs de l'ordre quand ils se rendaient dans la capitale. Lorsqu'en 1528 le cardinal Jean de Lorraine obtint la commende, l'ordre tomba sous l'influence des Guise. Depuis lors, l'histoire de Cluny se réduit à celle d'élections contestées ou de vaines tentatives de réforme. Sous Richelieu, coadjuteur du cardinal Louis de Lorraine, abbé de Cluny, quelques moines plus jeunes revinrent, sous le nom de *réformés*, *reformati*, à l'ancienne discipline ; un instant ils se joignirent même aux bénédictins de Saint-Maur. Mazarin obtint l'union de Cluny avec la congrégation de Saint-Vannes ; dès 1661 cette union fut de nouveau dissoute. Les dissensions intestines durèrent jusqu'à la Révolution ; quand l'ordre fut supprimé en France, il avait perdu toute importance historique et religieuse. — Voyez : Marier et Duchesne, *Bibliotheca Cluniacensis*, Paris 1614, in-f° ; l'ouvrage de Lorain, *Essai historique sur l'abbaye de Cluny*, Dijon, 1839, est incomplet et prolixe.

CH. SCHMIDT.

COADJUTEUR (*coadjutor*, *cooperator*, *vicarius*). On appelle ainsi celui qui est adjoint à un prélat ou à un autre bénéficier ecclésiastique pour l'aider dans ses fonctions. On distingue deux sortes de coadjutoreries : l'une qui n'est que *temporalis*, *revocabilis*, et *sine spe succedendi*, l'autre qui est *perpetua*, *irrevocabilis*, *et cum futura successione*. Les coadjuteurs des simples curés sont nommés par l'évêque, ceux des évêques et des directeurs de couvent, soit par le concile provincial, soit par le pape, avec l'intervention éventuelle du pouvoir temporel. La maladie, le grand âge, mais aussi l'ignorance et l'incapacité autorisent la nomination de pareils fonctionnaires. — Voyez : *Conc. Trident.*, sess. XXI, c. 6, *De Reform.* ; sess. XXIV, c. 18, *De Reform.* ; Thomassin, *Vetus ac nova disciplina*, pars II, lib. II, c. 55-57, 59 ; Ferraris, *Prompta Biblioth.*, ad voc. *Coadjutor*.

COCCEIUS, ou Jean Koch, l'un des théologiens les plus éminents de l'Eglise réformée, est surtout connu par le système original auquel il a donné son nom. Il naquit à Brême en 1603 et fit ses premières études dans sa ville natale et à Hambourg ; puis il se rendit à l'université réformée de Franeker (Frise occidentale), où il suivit les cours des théologiens Amesius et Amama. Il devint en 1629 professeur de philologie biblique à Brême, en 1636 à Franeker ; il se rendit en 1650 à Leyde, pour y enseigner la dogmatique et y mourut en 1669. — Il a exposé son système théologique dans sa *Summa doctrinæ de fœdere et testamento Dei*, 1648-1653. Contrairement à la méthode scolastique qui était alors en vigueur, il ne voulut reconnaître d'autre source pour la dogmatique que la Bible : la raison devait avoir pour fonction unique celle de mettre en ordre les données de l'Ecriture. D'après Cocceius, Dieu s'est révélé en contractant avec l'humanité diverses alliances. La première alliance des œuvres ou de la nature (*fœdus operum vel naturæ*). Dieu promet à l'homme le salut et exige de lui les œuvres. L'homme en péchant viola cette alliance, qui du côté de Dieu ne fut pas abolie.

Mais ne pouvant résister à son amour, Dieu résolut de remplacer l'alliance des œuvres par l'alliance de la grâce, dont Jésus-Christ fut le médiateur. Cette seconde alliance fut établie en trois périodes ou économies : 1) Avant la promulgation de la loi : la grâce fut révélée dans les Protévangiles de la Genèse : la famille représente le règne de Dieu. 2) Sous la Loi : la grâce se révèle dans les rites sacrés et par la bouche des prophètes : la nation représente le règne de Dieu. 3) Après la Loi : Jésus accomplit la loi, révèle la grâce dans sa personne et fonde le royaume de Dieu sous la forme de l'universalité. — Ce système attira à Cocceius de nombreux ennemis : une lutte violente s'engagea entre ses adhérents et ceux du scolasticisme et de l'orthodoxie, à la tête desquels se trouvait le théologien Voëtius. Cette lutte déchira l'Eglise réformée pendant plus de vingt ans, et ce ne fut qu'en 1677 que les partis se réconcilièrent au synode d'Amsterdam. Cocceius eut une série de disciples, qui développèrent les idées du maître : François Burmann, le plus célèbre d'entre eux, dans sa *Synopsis theologiæ et separatim economiæ fœderum Dei*, Utr., 1671, s'efforça d'amener une fusion entre le scolasticisme et la théologie de Cocceius. La dogmatique qui résulta de cette fusion se trouve exposée dans les ouvrages de Van Til, *Compendium theologiæ*, Berne, 1703, et Leyde, 1704. L'exégèse de la Bible reçut sous l'influence du système de Cocceius une impulsion nouvelle. Les ouvrages du maître ne sont en réalité que des commentaires bibliques. Il est vrai que, bien souvent, il se laissa aller à une explication allégorique entièrement arbitraire. Le célèbre exégète et commentateur d'Esaïe, Campeius Vitringa, fut son élève. L'influence du système de Cocceius sur l'Eglise et la vie religieuse fut très-grande, surtout dans les Pays-Bas et la Frise occidentale, et peut être comparée à celle du piétisme en Allemagne.

A. Courvoisier.

COCHIN (Pierre-Suzanne-Augustin), né à Paris en 1823, était fils de Jacques-Denys Cochin qui fut longtemps maire du douzième arrondissement, et petit-neveu de l'abbé Denis Cochin, fondateur de l'hospice de ce nom, à Paris. Il fit son droit et passa son examen de docteur. Inscrit au tableau des avocats près la cour de Paris, il ne plaida que par occasion. Elevé dans la foi catholique la plus respectable et avec des traditions de liberté, il eut pour amis et pour conseillers des hommes tels que le P. Lacordaire, Montalembert, Ozanam, l'abbé Perreyve. Il fut un des hommes les plus généreux et les plus actifs du parti des *catholiques-libéraux* sous l'empire et l'un des collaborateurs les plus aimés du *Correspondant*. Son premier travail public fut un mémoire sur Pestalozzi, qu'il fit à vingt-quatre ans et qui obtint une mention honorable de l'Académie des sciences morales. Il collabora avec M. de Falloux à la loi de 1850 sur l'enseignement secondaire. Comme adjoint et bientôt comme maire du dixième arrondissement, il s'occupa activement des écoles publiques de son quartier. Les questions qui se rapportent au bien-être des classes ouvrières excitaient particulièrement son intérêt et son dévouement, ainsi qu'il ressort du rôle qu'il joua à l'Exposition de 1855 où il organisa une exposition d'objets à

bon marché et au congrès international de bienfaisance de Londres, en 1862, où il présenta un remarquable rapport. Dans le même ordre d'idées, il fonda avec le plus grand succès une société de prévoyance entre les employés de la Compagnie d'Orléans dont il était l'un des administrateurs. Cochin se fit connaître surtout par son livre sur l'*Esclavage*, publié en 1861, où il s'applique à répondre aux objections de l'ordre pratique qui avaient cours alors contre l'abolition de cette institution. Le livre fut couronné par l'Académie des sciences morales, laquelle, bientôt après, ouvrait ses portes à Cochin. Cochin se présenta en 1869 aux élections pour le Corps législatif. Il échoua. Il eut l'occasion, en soutenant sa candidature, de faire valoir devant le public un talent de parole que ses amis religieux appréciaient depuis longtemps et qui marquait, sinon la force, au moins la simplicité, la bonne grâce et la chaleur. Après la guerre de 1870-1871, il fut nommé préfet de Seine-et-Oise. Il mourut à Versailles le 15 mars 1872, à l'âge de quarante-neuf ans, laissant le souvenir d'un homme de bien, sincèrement pieux, ardemment philanthrope qui, grâce à un esprit plus pratique que logique, ne paraît pas avoir souffert à l'excès de la situation cruelle que le *Syllabus* et le concile de 1870 avaient faite à ceux qui avaient prétendu servir avec un égal amour le catholicisme et la liberté. — La biographie d'Augustin Cochin a été publiée par M. de Falloux (Paris, 1875). Voir dans la *Revue Chrétienne*, XXII, p. 700 ss., notre article sur Cochin. R. Hollard.

COCHINCHINE. On donne le nom de Cochinchine ou d'empire d'Annam à un grand État de l'Indo-Chine, occupant presque toute la partie orientale de la Péninsule. La même appellation sert également à désigner la colonie française fondée en 1862 dans la partie basse du pays, à l'embouchure du Cambodge. — La Cochinchine propre, autrefois colonisée par les Chinois, forme depuis trois siècles et demi un empire indépendant. Les évaluations de la population du pays varient entre 5 et 21 millions d'habitants. Behm et Wagner qui font autorité dans la matière ont adopté ce dernier chiffre dans l'édition de 1876 de leur *Bevölkerung der Erde*, tandis que les éditions précédentes de l'ouvrage parlaient de 9 à 10 millions. C'est que les données relatives à la Cochinchine française ayant une valeur officielle forcent à admettre pour l'empire d'Annam une population beaucoup plus dense qu'on ne l'avait cru jusqu'ici. Cette nombreuse population se compose de Cochinchinois ou Annamites descendant probablement des anciens colons Chinois, de Cambodgiens parents des Siamois et autres habitants de l'Indo-Chine, et enfin de Moys vivant à l'état sauvage et que l'on dit avoir beaucoup de rapports avec les Cafres. A l'exception de ces derniers, qui ne professent guère de culte, les habitants du pays se rattachent en majorité au bouddhisme. Les prêtres ou *talapoins* sont très-peu estimés, et ne méritent guère plus de considération. Les doctrines de Confucius ont aussi un certain nombre d'adhérents. Les jésuites français et espagnols prêchent le christianisme dans le pays depuis le commencement du dix-septième siècle. Accueillis d'abord avec une certaine faveur, ils furent plus tard très-mal vus par le gouvernement

et les populations. Les chrétiens indigènes, au nombre de 500,000 au moins eurent à subir d'atroces persécutions, qu'ils supportèrent généralement avec courage. C'est surtout à partir de 1820 que les trois empereurs Ming-Mang, Thieu-Tri et surtout Tu-Duc se signalèrent par leur haine des missionnaires et par leur cruauté. Plusieurs fois, les nations européennes durent intervenir par la force, mais à peine les navires protecteurs s'étaient-ils éloignés que la persécution recommençait. Cependant, depuis que les Français ont fondé un établissement permanent dans le pays, le sort des chrétiens annamites est devenu moins intolérable. La hiérarchie catholique, fondée en 1660 par la création des deux diocèses du Tong-king et de la Cochinchine, forme aujourd'hui 7 vicariats apostoliques : Tong-King occidental (1667), méridional (27 mars 1846), oriental (1696), central (5 sept. 1848), Cochinchine orientale (1660), occidentale (1844), et septentrionale (sept. 1851). La Cochinchine française, ou Basse-Cochinchine, est peuplée de 1,497,275 habitants (1872) dont 1,455,979 indigènes, 350,110 Chinois et 6,289 Européens. L'état religieux du pays ne diffère pas sensiblement de celui de l'empire d'Annam. Les chrétiens indigènes, assez clair-semés, dépendent du vicaire apostolique de Cambodge (1844). — Bibliographie : Behm und Wagner : *Die Bevölkerung der Erde*, IV, 1776 ; *Annales de la propagation de la foi*, juillet et sept. 1868 ; De Bruntelles, *Exposé de la situation de la Cochinchine en* 1873 (*Revue maritime*, août 1875), etc.

E. VAUCHER.

COCHLÉE (*Cochlæus*, son vrai nom était Jean Dobenek) [1480-1552], l'un des polémistes les plus acerbes du seizième siècle. Sa vie errante et agitée offre peu d'intérêt, car même dans les circonstances les plus importantes, comme aux diètes de Worms, d'Augsbourg et au colloque de Ratisbonne (1546), il ne joua qu'un rôle secondaire. Les principales fonctions exercées par Cochlée sont celles de doyen de l'église de Notre-Dame à Francfort-sur-le-Mein, et de secrétaire du duc Georges de Saxe. Ses écrits de controverse, dirigés contre la personne des réformateurs plutôt encore que contre leur œuvre, se distinguent par leur violence et leur fanatisme aveugle. Nous ne relèverons que ses *Commentaria de actis et scriptis M. Lutheri, ab anno* 1517 *ad* 1546, 1549, in-fol., et un pamphlet dédié à Charles-Quint contre Mélanchthon sous le titre de *Philippicæ*. Le seul ouvrage de Cochlée qui ait quelque valeur est son *Historiæ Hussitarum libri XII*, May., 1549.

COCKBURN (Patrice), orientaliste célèbre, né à Langton, mort à Saint-André en 1559, embrassa l'état ecclésiastique et professa à Paris les langues orientales. De retour dans son pays, il abjura le catholicisme, et fut le premier pasteur protestant d'Haddington. Ses deux ouvrages les plus connus sont : *Oratio de excellentia et utilitate Verbi Dei*, Paris, 1551, in-8°, et *De vulgari sacræ Scripturæ phrasi*, ibid., 1552, in-8°.

CODURC (Philippe), né à Annonay dans la seconde moitié du seizième siècle, fut pasteur à Manosque et à Riez, en Provence, puis député de cette province à l'assemblée politique de Châtellerault en 1605 ; professeur d'hébreu à Montpellier, puis à Nîmes, quand les deux sections

de l'Académie réformée y furent réunies par le synode national de Vitré. En 1623, le synode de Charenton l'envoya comme pasteur en Dauphiné. Codurc persista à vouloir demeurer à Nîmes, et il figure encore en 1637 dans la liste officielle des pasteurs de cette Église. C'était un homme habile et savant, et dans ses démêlés avec les synodes il n'est pas articulé de grief positif, mais ses tendances étaient sans doute suspectes, surtout alors qu'on vit sa fille entrer au couvent des ursulines. Les difficultés qu'on lui fit contribuèrent peut-être à amener le résultat qu'on craignait : Codurc se fit catholique et publia à Paris, en 1645, deux dissertations, l'une sur le sacrifice de la messe, l'autre intitulée : *Traité de l'obéissance des chrétiens envers les magistrats et princes souverains*. En 1646, il fut nommé conseiller du roi. Il continua à faire paraître divers ouvrages de critique scripturaires et mourut vers 1660. — Il y eut à la même époque un autre ministre de ce nom, Siméon Codurc, sans doute parent de Philippe, pasteur à Uzès; il eut aussi des affaires avec les synodes. Il fut transféré aux Églises de Béziers, de Ganges, de Melgueil, par suite de plaintes auxquelles donnaient lieu certains défauts de caractère. On lui doit un traité *De la sainte et bienheureuse Vierge*, qui eut deux éditions à Montpellier en 1605. Il y combattait l'Immaculée Conception et prouvait savamment que la Vierge Marie n'a pas été exempte de péché.

Ch. Read.

COËFFETEAU (Nicolas), né à Saint-Calais en 1574. Professeur de philosophie, docteur en théologie, prédicateur de la reine Marguerite de Valois, puis de Henri IV, controversiste et poëte, ce dominicain a nui par ses vers au mérite, du reste relatif, de ses autres ouvrages. Henri IV le chargea de répondre à l'*Avertissement* de Jacques Ier aux monarques catholiques, et il réfuta, à la demande de Grégoire XV, les attaques d'Antoine de Dominis contre la puissance temporelle des papes. Enfin il écrivit contre Duplessis-Mornay : « *Les merveilles de la saincte Eucharistie*, discourues et défendues contre les infidelles » (Paris, 1608, in-8°). Son meilleur ouvrage est le livre intitulé : *Tableaux des passions humaines, de leurs causes et de leurs effets* (ib., 1605, in-8°), souvent réimprimé et traduit en anglais en 1621 (Londres, in-12). Celui qui lui valut la réputation la plus durable est sa *Traduction de Florus ;* mais il l'adjoignit à une *Histoire romaine* indigne en tout point de cette juxtaposition. Coëffeteau, nommé depuis 1617 évêque de Dardanie et administrateur du diocèse de Metz, mourut en 1623, au moment où il allait prendre possession du siége de Marseille. Ses œuvres de controverse ont été réunies en un volume in-fol., en 1622. On lui a rendu un service moins précieux en recueillant après sa mort tout ce qu'il avait laissé de poésies manuscrites.

COELESYRIE (ἡ κοίλη Συρία, Esdras II, 23; IV, 48; VII, 1; 2 Mach. X, 11). Ce nom désigne d'ordinaire la riante et fertile vallée comprise entre le Liban et l'Antiliban; sous les Séleucides et les Romains on étendait cette désignation aux pays situés au sud du Liban jusqu'à l'Arabie et l'Egypte, avec ou sans la Phénicie et la Palestine (Strabon, 16, 756; Josèphe, *Antiq.*, 1, 11, 5; 14, 4, 5; Pline, 5, 13; 2 Mach.

VIII, 18). En général, les anciens géographes ne sont pas d'accord sur les limites de cette province.

COELLN (Daniel-Georges-Conrad de) [1788-1833], professeur de théologie à Breslau, célèbre par la part qu'il prit aux débats relatifs à l'union des luthériens et des réformés en Allemagne (*Ideen üb. den inneren Zusamenhang der Glaubenseinig. u. Glaubensreinig.*, Leipz., 1823) et à la liberté de l'enseignement théologique (*Ueb. theol. Lehrfreiheit auf den evang. Univers.*, Bresl., 1830). Il publia la troisième édition de l'*Histoire des dogmes* de Müncher, considérée comme l'un des ouvrages qui ont frayé la voie à cette branche nouvelle de la théologie, et laissa une *Théologie biblique* fort estimée, en particulier pour l'Ancien Testament, publiée après sa mort par son ami et collègue David Schulz (Leipz., 1836, 2 vol.). Savant consciencieux et esprit conciliant, Coelln se rattachait à la tendance rationaliste modérée.

CŒUR. Sans entrer dans les développements psychologiques que ce sujet comporte et qui seront mieux à leur place dans les articles relatifs au mysticisme, nous nous bornerons à présenter une rapide étude biblique sur un terme qui est l'un des plus compréhensifs à la fois et des plus religieux de l'Ecriture-Sainte. Le cœur (léb, καρδία), selon l'Ecriture, est dans le domaine moral et religieux, ce que le cœur, au sens physiologique, est dans l'organisme humain, savoir le foyer même de la vie, le centre d'où elle part et vers lequel elle aboutit; il s'en assimile les divers éléments, les élabore et les répand hors de lui. C'est du cœur que jaillissent les sources de la vie morale (Prov. IV, 23), comme c'est du cœur que jaillit le sang qui porte la vie dans le corps. C'est un des nombreux exemples de ce parallélisme que la Bible établit ou suppose sans cesse entre le monde des sens et celui de l'esprit et qui est la source d'une foule d'images empruntées au premier de ces deux mondes pour faciliter l'intelligence du second. Aussi cette expression est-elle d'un usage très-fréquent dans l'Ecriture-Sainte. Souvent elle désigne l'homme même, envisagé comme être sensible. Jacques, s'adressant aux riches, les accuse de repaître leurs cœurs (V, 5) : « Craignez, dit Jésus, que vos cœurs ne s'appesantissent par les excès, par l'ivresse etc. » (Luc XXI, 34; cf. Actes XIV, 17. En outre, le cœur est le dernier fond de l'homme; c'est jusque-là que pénètrent les funestes effets de sa méchanceté (Jérém. IV, 18); c'est le siége de la souffrance (Ps. XXXIX, 2, 3) et des vifs élans de l'âme : le prophète enferme dans son cœur comme un feu allumé (Jérém. XX, 9). De là vient que les deux termes *cœur* et *âme* sont pris fréquemment l'un pour l'autre, ou juxtaposés comme synonymes (Deut. VI, 5; Matth. XXII, 37; Marc. XII, 30; Actes IV, 32; comparez Jacques IV, 8 avec 1 Pierre I, 22; Colos. III, 23, avec Ephés. VI, 6, où au lieu de *cœur* se trouve le mot *âme*). A proprement parler, l'âme c'est l'être même; il est question du salut de l'âme (Jacques I, 21), du sacrifice de son âme pour l'amour de Christ (Matth. X, 39); le cœur, c'est la conscience du moi, ou le moi conscient; c'est dans son cœur que l'homme commet un adultère, lorsqu'il regarde une femme avec convoitise (Matth. V, 28); le cœur de chacun est seul à connaître son propre chagrin (Prov. XIV, 10). — Le

caractère de la religion révélée, surtout de celle de l'Evangile, étant la spiritualité, on comprend la place considérable qu'occupe le cœur dans l'enseignement biblique. En effet, il n'y a de bien moral, au sens évangélique, que ce qui a pénétré dans le cœur, ni d'acte moral que ce qui en procède. Aussi ce terme est-il tantôt assez précis, tantôt très-général. Tandis que la psychologie distingue dans l'homme l'intelligence, la volonté, la conscience et le cœur, ce dernier mot, dans le langage biblique, s'applique tour-à-tour à chacune de ces facultés, quelquefois à l'homme lui-même, en tant qu'être intelligent, actif, doué d'une conscience et capable d'aimer. L'homme moral est ce que le fait son cœur; si le trésor de son cœur est bon, il n'en tirera que de bonnes choses; par la même raison, il n'en tirera que de mauvaises de son mauvais trésor (Matth. XII, 35; XV, 19; Gen. VI, 5; VIII, 21); c'est du cœur que la bouche parle (Matth. XII, 34) ou qu'on chante (Colos. III, 16). Toutefois le cœur est, avant tout, le siége et le symbole de l'amour, même en Dieu. David était un homme selon le cœur de Dieu, c'est-à-dire aimé de lui (Actes XIII, 22). Les pasteurs que Dieu aime sont des pasteurs selon son cœur (Jérém. III, 15). Servir Dieu de bon cœur, c'est le servir avec la joie et la liberté de l'amour (Deut. XXVIII, 47), c'est de tout notre cœur qu'il faut l'aimer (Luc X, 27). Réciproquement, l'impiété a pour symbole un cœur qui se détourne de Dieu (Ps. XLIV, 18; voy. Salomon: 1 Rois II, 9), ou qui n'est pas droit devant Dieu (Actes II,, 21). Par là il se rend insensible aux appels de Dieu (Esaïe VI, 10; Marc VII, 17) et s'éloigne de lui (Matth. XV, 8), en s'ouvrant aux convoitises (Rom. I, 24). Cet endurcissement des cœurs était un sujet d'affliction pour Jésus (Marc III, 5). Tel était le rôle du cœur dans les relations de l'homme avec Dieu, quel sera-t-il dans les relations des hommes entre eux? L'Ecriture-Sainte nous enseigne qu'ils ne se rapprocheront véritablement les uns des autres que si les cœurs des pères sont ramenés vers les enfants et celui des enfants vers les pères (Malach. IV, 6). Le cœur est donc, soit vis-à-vis de Dieu, soit vis-à-vis de nos semblables le centre de la vie affective, le foyer des émotions; il brûle au-dedans des disciples, sous l'influence directe de l'enseignement de Jésus-Christ (Luc XXIV, 32); avant qu'elles soient prononcées, les paroles religieuses bouillonnent dans le cœur (Ps. XLV, 2); le cœur se brise sous la douleur (Luc IV, 18; Actes XXI, 13); il se relève par des paroles de consolation (Esaïe XL, 2). Il occupe le fond même de l'être humain, à tel point qu'il demeure pour tous un mystère; Dieu seul le connaît (Jérém. XVII, 9, 10; Luc XVI, 15); c'est là qu'il regarde (1 Sam. XVI, 7); il sonde, il pénètre les cœurs (Jérém. XI, 20; XX, 12); si la prière monte vers lui, c'est qu'il est le connaisseur universel des cœurs (Actes I, 24); ils lui sont accessibles; c'est là qu'il jette la bonne semence de sa parole (Matth. XIII, 19); il en dévoile les desseins (1 Cor. IV, 5); il circoncit le cœur de son peuple qui, dans son état naturel, est incirconcis (Deut. XXX, 6; Lévit. XXVI, 41; Actes VII, 51). Dès ce moment, un cœur nouveau est créé dans l'homme (Ps. LI, 10 ou 12; Ezéch. XI, 19; XXXVI, 26) qui prend une part active à ce renouvellement (Ezéch. XVIII, 31); il ne marche plus dans les voies de son propre cœur,

ce qui serait pour lui faire fausse route et tomber sous le jugement de Dieu (Ecclés. XII, 1 (ou XI, 9). C'est dire que c'est dans le cœur que la vie religieuse prend naissance et qu'elle se développe ; c'est lui qui se repent et qui même est déchiré par la repentance (Job II, 12, 13), c'est le cœur qui croit (Rom. X, 9), ou qui est lent à croire (Luc XXIV, 25), l'inintelligence religieuse est un voile étendu sur les cœurs (2 Cor. III, 15) ; c'est le cœur qui médite sur les voies de Dieu (Luc I, 66), qui craint Dieu (Deut. V, 29), qui s'assure en Dieu comme sur son rocher (Psaume LXXIII, 26) quelques reproches d'ailleurs que nous adresse notre conscience (1 Jean III, 19, 20), qui est gardé par la paix de Dieu (Philip. IV, 7), qui renferme la vraie parure du chrétien (1 Pierre III, 4), qui est simple (Ephés. VI, 5), honnête et bon (Luc VIII, 15), qui est le siége de la pureté (Matth. V, 8; 1 Tim. I, 5; 2 Tim. II, 22; 1 Pierre I, 22), ce qui suppose une purification du cœur (Hébr. X, 22) ; celui-ci enfin est le lieu où le Seigneur doit être sanctifié (1 Pierre III, 15). Remarquons que l'humilité de Jésus a aussi son siége dans son cœur (Matth. XI, 29). Le cœur est quelquefois pris comme l'organe de la connaissance religieuse : « Hommes de cœur, dit Job, c'est-à-dire hommes de sens, écoutez-moi (XXXIV, 10) ». C'est dans le cœur que réside la vraie sagesse (Porv. X, 8.). Dieu donne à Salomon un cœur sage et intelligent (1 Rois III, 12). Le cœur est, en outre, considéré quelquefois comme l'organe de la volonté : c'est le cœur qui obéit (Ps. CXIX, 36, 112; Rom. VI, 17) et toute obéissance qui n'en procède pas n'est qu'un formalisme vide. C'est là que se forment les résolutions fortes, soit les bonnes (Actes XI, 23), soit les mauvaises (Jean XII, 2). Quelquefois enfin le cœur est pris comme synonyme de la conscience. C'est dans le cœur que la loi de Dieu est écrite pour ceux qui ne possèdent pas la loi, c'est-à-dire que leur conscience est pour eux un témoignage de la volonté de Dieu (Rom. II, 15) ; c'est notre cœur qui nous accuse (1 Jean III, 20) ou qui nous absout (Job XXVII, 6) ; la loi écrite elle-même doit être reproduite dans le cœur, c'est-à-dire non mécaniquement exécutée, mais consciencieusement observée (Deut. VI, 6 ; Prov. IV, 21 ; Jérém. XXXI, 33). Telle étant l'étendue de l'influence qu'exerce le cœur sur la vie, il en résulte que le premier devoir de l'homme soit de garder son cœur plus que toute autre chose (Prov. IV, 23). Or le seul moyen de le garder est de le donner au Maître souverain qui le réclame (Prov. XXIII, 26) et qui, en y répandant la paix, le met au large, c'est-à-dire lui donne la vraie liberté intérieure (Ps. CXIX, 32). C'est par Christ que ce but suprême est atteint; le cœur est gardé en Christ (Philip. IV, 7); bien plus, Christ lui-même y habite par la foi (Ephés. III, 17); c'est alors que l'amour de Dieu y est répandu (Rom. V, 5) et que le cœur possède les arrhes de l'esprit (2 Cor. I, 22), c'est-à-dire la certitude et l'avant-goût de la vie éternelle. — Voyez Œtinger, *Théologie du cœur*, traduite par Steinheil, les œuvres des mystiques, et l'article sur l'amour. JEAN MONOD.

COGNAC (Eglise de). On signale dès 1556 à Cognac, ville de l'Angoumois (Charente), la présence d'un pasteur ou évangéliste, nommé Pierre Combes. Une église toutefois n'y fut « dressée » que le 1er no-

vembre 1558, et le soir du même jour, une croix ayant été abattue, trois partisans des idées nouvelles, soupçonnés d'avoir commis le fait, furent jetés en prison. On incarcéra aussi un autre luthérien qui avait fait baptiser une fille au sermon le jour précédent. Le juge prévôt de Cognac et le prieur de Saint-Quentin s'apprêtaient à les faire condamner au feu quand ils furent l'un et l'autre emportés par une fièvre ardente au bout de quelques jours, et l'Eglise naissante fut ainsi sauvée. Sous le règne de Charles IX, Cognac devint une des villes de sûreté des protestants. Ils y possédaient un temple. C'est à Cognac, où la célèbre Jeanne d'Albret, mère de Henri IV, s'était réfugiée avec ceux des chefs protestants qui avaient échappé à la sanglante bataille de Jarnac (1569), que cette femme héroïque, réunissant autour d'elle les derniers défenseurs de sa fortune, leur présenta son fils, le prince de Béarn, son neveu, le jeune Henri de Condé, en disant : « Voici, mes amis, deux nouveaux chefs que Dieu vous donne et deux orphelins qui se placent sous votre garde ». Après l'édit de Nantes, Cognac fit partie du colloque de l'Angoumois, qui ressortissait à la province ecclésiastique de Saintonge. Le célèbre pasteur, Ch. Drelincourt, y prononça le 26 avril 1657 son *Sermon sur les noces de Cana*. Un autre pasteur, du nom de Théophile Rossel, qui desservait l'Eglise depuis vingt ans, eut la faiblesse d'abjurer dans le délire d'une forte fièvre. Une charge de conseiller au présidial de La Rochelle et une pension de 800 livres fut la récompense de sa défection et devint l'occasion de la publication d'un opuscule fort rare, dont le titre suit : *Opus poeticum in Domini Roselli, olim Cogniacensis ministri, ad fidem orthodoxam conversione, in quinque elegias distinctum* a Joanne La Porte, *presbytero rectore de Salles* (imprimé à Angoulême). La révocation de l'édit de Nantes ruina l'Eglise de Cognac, qui était une des plus importantes de la province. Une grande quantité de ses habitants émigrèrent, et le commerce des eaux-de-vie en fut profondément atteint. Aujourd'hui l'Eglise ne compte plus que 343 âmes (1870), et a été rattachée au consistoire de Jarnac. Les protestants avaient obtenu, dès 1808, l'autorisation de célébrer publiquement leur culte, mais l'Eglise ne fut reconnue officiellement qu'en 1863. — Voyez : Bèze, *Hist. ecclés.* ; G. Goguel, *Hist. et statist. des égl. réf. de la Charente,* 1836 ; Victor Bujaud, *Chronique prot. de l'Angoumois*, 1860. E. Arnaud.

COKE (Thomas), fondateur des missions wesleyennes, naquit à Brecon, dans le pays de Galles, en 1747, fit ses études à l'université d'Oxford, d'où il sortit avec le grade de maître-ès-arts, qu'il échangea peu après contre celui de docteur ; il fut quelque temps *curate* dans une paroisse de l'Eglise anglicane. Amené à des convictions évangéliques par le moyen de Maxfield, le plus ancien prédicateur laïque de Wesley, il se décida à rompre avec la carrière honorable qui s'ouvrait à lui, pour devenir l'un des compagnons d'œuvre du fondateur du méthodisme (1776). Wesley devenait vieux et avait besoin d'un coadjuteur dans sa grande œuvre ; Coke lui parut l'homme désigné par la Providence pour cette tâche. Il devient bientôt un infatigable évangéliste, parcourant dans toutes ses parties le Royaume-Uni et prêchant

matin et soir, dans les lieux de culte et en plein vent. Il prit une part active aux délicates transactions au moyen desquelles Wesley assura l'avenir de ses sociétés après sa mort. Mais l'œuvre à laquelle il voua sa vie fut surtout la propagation du méthodisme dans les contrées lointaines. Le 2 septembre 1784, à Bristol, Wesley imposa solennellement les mains au Dr Coke et « le mit à part pour l'œuvre de surveillant » (*superintendent*) des Eglises fondées en Amérique. Ce fut lui qui, assisté d'Asbury, organisa l'Eglise méthodiste épiscopale des Etats-Unis. Sa vie fut dès lors une succession d'expéditions missionnaires. Dix-huit fois il traversa l'Atlantique à ses frais. Il fonda la mission parmi les nègres des Antilles, mission qui a exercé une influence profonde sur l'histoire de ces îles. A sa mort, elle comptait déjà quinze mille communiants. Il dépensa pour la fondation de ces œuvres son patrimoine presque tout entier, et mit à leur service tous ses talents et toute son activité. De retour de ses voyages, il allait d'Eglise en Eglise réveiller le zèle missionnaire, de porte en porte collecter des fonds pour cette œuvre. Agé de près de soixante-dix ans, il s'offrit à la Conférence wesleyenne pour aller entreprendre une mission aux Indes. Voyant que la Conférence hésitait devant les dépenses énormes d'une pareille entreprise, il s'engagea à les couvrir sur sa fortune privée jusqu'à concurrence de 150,000 francs, et il s'embarqua, quelque temps après, avec un petit nombre de missionnaires. Il mourut pendant la traversée, et trouva une sépulture dans l'Océan; mais l'entreprise réussit et la mission fut fondée. Son exemple et son initiative n'ont pas été perdus pour les méthodistes, et c'est de lui qu'ils ont appris à mettre la mission au premier rang parmi leurs préoccupations. — Le Dr Coke a eu un grand nombre de biographes, Jonathan Crowther, Joseph Sutcliffe, Samuel Drew, J. W. Etheridge, etc. MATTH. LELIÈVRE.

COLBERT (Jean-Baptiste), né à Reims le 29 août 1619, de Nicolas Colbert et de Marie Pussort, successivement employé dans une maison de commerce de Lyon, chez un trésorier des parties casuelles à Paris, chez Le Tellier, chez Mazarin, fut appelé sur la recommandation de ce dernier dans les conseils du Roi et chargé de toute l'administration civile de la France: le contrôle général, la marine, la surintendance des bâtiments, la maison du Roi, la ville de Paris et le clergé. Nous n'avons pas à traiter ici des réformes ni à raconter la vie de Colbert: il suffira de rappeler succinctement son rôle dans les affaires religieuses, ses rapports avec l'Eglise catholique et avec les réformés. On a reproché à Colbert de ne penser qu'à ses finances et presque jamais à la religion: rien n'est plus vrai, du moins pour les premières années de son ministère et tant qu'il conserva l'entière confiance de Louis XIV. Peu après son entrée aux affaires, quand il entreprit de « donner en « quelque sorte une autre face à l'Etat, » il proposa de diminuer doucement et insensiblement les moines de l'un et l'autre sexe, qui se soulagent non-seulement du travail qui irait au bien commun, mais privent le public de tous les enfants qu'ils pourraient produire pour servir aux fonctions nécessaires et utiles, d'entourer de plus d'obstacles les vœux de religion et de reculer l'âge où ils seraient valables. En

même temps il se préoccupait de la vente des biens du clergé, qui n'ont été donnés que par manière d'économat pour en user charitablement envers ceux qui en ont besoin. Mais quelle que fût la bonne volonté du roi, Colbert dut céder devant l'opposition de la cabale des dévots et du Parlement. En 1666, il obtient de l'archevêque de Paris le retranchement de dix-sept fêtes ; il défend en 1667 l'établissement de nouvelles maisons religieuses sans son autorisation ; en 1671. deux édits remettent en vigueur l'ancienne discipline des couvents et interdisent le commerce des cures et prébendes cédées moyennant pension à des sujets indignes. Dans la même année, les *soi-disant pèlerins*, qui, sous prétexte de dévotion abandonnent parents, femmes et enfants, sont obligés de se munir de permissions de leurs familles et de leurs diocésains sous les peines les plus sévères. Dans l'affaire de la régale, Colbert se prononce énergiquement en faveur du roi ; sitôt que la réunion de l'assemblée du clergé est décidée, il use de tous les moyens pour faire nommer dans les diocèses des députés agréables : il fait mieux, il désigne lui-même les candidats aux assemblées provinciales. Persuadé que le conflit au sujet de la régale était la vraie occasion de renouveler la doctrine de France sur l'usage de la puissance des papes, il pressa Louis XIV de demander et l'assemblée de voter la célèbre Déclaration de 1682 : au dire de Foscarini, le ministère convoqua, dirigea, renvoya la réunion selon ses convenances et ses inspirations ; en somme, il traita l'Eglise avec beaucoup de sans-façon, on le vit bien dans l'affaire des docteurs de la Sorbonne qui demandaient à discuter et à délibérer avant de se soumettre à la Déclaration et dont les plus véhéments furent envoyés en exil après que les quatre articles eurent été inscrits par ordre sur les registres de la Faculté. Colbert, dans toutes les questions délicates se rapportant aux droits de l'Eglise et de l'Etat, inclinait aux partis les plus sévères et maintenait avec un soin jaloux, trop jaloux peut-être, l'autorité de la couronne. — On lui a fait honneur de son esprit de tolérance à l'égard des réformés et ce n'est que justice ; il resta tant qu'il put un ardent défenseur de l'édit de Nantes et se porta garant pour les nombreux hérétiques qu'il avait trouvés ou placés dans l'administration des finances et dont les talents et la probité avaient facilité ses réformes. Plus soucieux de la prospérité du royaume que des querelles dogmatiques, il sentait qu'il devait des ménagements à une religion professée par les négociants les plus accrédités, par les manufacturiers les plus industrieux et par une grande partie des habitants des côtes. Deux édits rendus dans les premières années sur la demande de Colbert ont pu sembler contraires aux intérêts des protestants. Mais l'un supprimant les chambres de l'édit rentrait dans le plan général des réformes, l'autre défendant aux sujets du roi de sortir du royaume sans permission pour aller prendre en pays étranger des établissements stables ne visait à l'origine que les industriels et les négociants qui portaient leurs richesses au dehors et n'a été tourné qu'à l'époque des persécutions contre les protestants : bien loin d'inquiéter des populations laborieuses sous prétexte de religion, il encourageait leurs travaux et leurs entreprises et employait son crédit à en augmenter le nombre :

c'est ainsi qu'il attira Van Robais, fabricant de draps fins, à Abbeville et ordonna de lui « donner toute la protection dont il aura besoin dans l'ordre et la justice, » qu'il proposa d'autoriser 1200 anabaptistes, la plupart pêcheurs de morues et de harengs, à s'établir à Dunkerque. Malheureusement Colbert, après avoir lutté contre le fanatisme de Louis XIV *repentant*, finit par « céder au courant pour n'être pas lui-même emporté » et déploie, pour plaire au roi et à Mme de Maintenon, un zèle et une ardeur qui ne laissent pas que d'étonner et d'attrister. Il y a bien à dire à sa justification, mais tout en faisant la part des idées du temps, on a peine à comprendre que le grand ministre se soit fait l'associé de Pellisson, l'ancien commis de Fouquet dans l'œuvre des conversions et qu'il ait écrit aux intendants et aux évêques des lettres qu'on croirait dictées par Louvois ou par le chancelier Le Tellier. Non-seulement il exclut des administrations qui relèvent de son ministère les officiers et fonctionnaires quelconques de la religion prétendue réformée parce que le Roi n'en veut plus souffrir aucun ; il demande même à l'intendant du Poitou (17 avril 1680) s'il ne conviendrait pas de réduire de moitié les tailles des convertis aux dépens des autres paroisses ; il fait rechercher par le procureur du Châtelet une jeune fille qui, après avoir été amenée à l'abjuration par les soins de Mme Colbert, avait disparu : « Si les parents l'ont fait enlever, écrit-il à la date du 28 janvier 1678, faites leur faire leur procès comme séducteurs et ravisseurs si au contraire elle y est retournée de bon gré, faites informer contre elle comme relapse. » Il veut opérer en grand, faire un coup de théâtre et recommande à cet effet à l'intendant de Bordeaux (22 septembre 1681) de ménager les esprits des principaux ministres et de tâcher d'en convertir quelque nombre un peu considérable. « S'il estoit possible, ajoute-t-il, de conduire cette affaire assez secrètement, pour obliger tous ceux que vous aurez convertis de cette sorte (à prix d'argent) à surprendre un jour leur auditoire et prescher les raisons de leur conversion, ce seroit un beau et grand dessein et qui pourroit faire un grand effet. » Celui qui naguère protégeait Van Robais et ses ouvriers calvinistes, en arrive à défendre l'accès de la maîtrise aux huguenots et à écrire, au sujet d'un menuisier admis à faire chef-d'œuvre à Clermont en Beauvoisis, une lettre comme celle-ci : « S. M. n'a pas voulu interposer son autorité en cette occasion, mais elle m'a ordonné de vous dire de faire entendre au prévôt que son intention est qu'il apporte des difficultés telles à la réception de ce menuisier qu'il ne soit pas admis à la maîtrise (20 décembre 1679). » En dépit de ces preuves de faiblesse données par Colbert dans les dernières années de son ministère, il faut reconnaître qu'il a fait de son mieux pour empêcher les violences, sinon la corruption et l'intimidation : dans les conseils où l'opinion de Louvois et de Le Tellier prévalait toujours, il a fait entendre des paroles dictées par le patriotisme le plus prévoyant, il a proclamé le mauvais succès et le danger des conversions forcées et combattu tant qu'il a pu une politique qui, commençant par les dragonnades, les missions bottées, devait aboutir à l'acte le plus funeste et le plus criminel du grand règne : la révocation de l'Edit de Nantes.

Colbert mourut le 6 septembre 1683, haï du peuple, presque en disgrâce auprès du roi, méconnu de tous. Les réformés eux-mêmes ne lui surent pas gré du bien qu'il avait fait, ni du mal qu'il avait empêché, et Jurieu, l'auteur présumé des *Soupirs de la France esclave* (Amsterdam, 1689, 1690), parla, quelques années après, « de ce fils d'un marchand de Reims, » comme d'un vulgaire courtisan et d'un odieux despote; les grands travaux accomplis sous le ministère de Colbert ne trouvèrent pas grâce devant le fougueux pamphlétaire qui, animé de haines féodales et de sentiments libéraux tout ensemble, s'en prit surtout au grand réformateur des maux et de la ruine de la France : « Tout paye, s'écrie-t-il ; voilà un grand air de justice. Mais qu'est-ce que cette justice a produit? Elle a ruiné tout le monde. Les misérables que les impôts avaient jetés par terre dans les années précédentes ont été déchargés, mais cette décharge ne peut en rien contribuer à les relever. Ils n'ont plus rien, de rien on ne fait rien... Tout est ruiné sans exception. Voilà à quoi revient cette grande habileté qu'on a tant vantée dans feu Monsieur Colbert (p. 27-29). » — Voir P. Clément, *Lettres, Instructions* et *Mémoires de Colbert*, t. VI, Paris, 1869; id., *Hist. de la vie et de l'administration de Colbert*, Paris, 1846. G. LESER.

COLEBROOKE (Thomas) [1765-1837], l'un des indianistes les plus célèbres. Originaire d'une famille bourgeoise de Londres, il fut envoyé dès 1782 dans l'Inde et exerça dans la suite de hautes fonctions judiciaires à Calcutta. Il se livra à une étude approfondie du sanscrit, et revint après trente ans d'absence se fixer à Londres. Un des premiers, il a fait connaître à l'Europe la religion, la législation, l'histoire et la science des Hindous. Ses principaux mémoires, publiés dans les *Transactions de la Société asiatique* de Calcutta et de Londres, ont été réunis en 1837 sous le titre de *Micellaneous essays*. M. Pauthier a traduit l'*Essai sur la philosophie des Hindous*, 1833-37.

COLÈRE DE DIEU, notion biblique d'une importance capitale pour l'intelligence de la rédemption, mais que la théologie a généralement négligée. L'idée de colère, dit-on, est indigne de Dieu, et doit être mise au rang des anthropomorphismes. Cette objection repose sur une identification arbitraire de la colère divine avec la colère humaine. Celle-ci est immorale, pense-t-on, donc celle-là ne saurait exister. Mais il y a lieu de distinguer, dans la colère humaine, entre l'essence et la forme accidentelle. Cette dernière est le plus souvent entachée de péché, mais il n'en résulte pas que la première le soit également. La faculté de se mettre en colère fait, au contraire, partie de tout caractère complet. C'est ce que reconnaît la Bible, si énergique d'ailleurs pour condamner la colère mauvaise qui n'accomplit pas la justice de Dieu (Lév. XIX, 18; Job V, 2; Prov. XXIX, 22; Jacq. I, 19, 20). Elle connaît une colère sans péché (Eph. IV, 26), et cette colère, elle l'attribue sans hésiter à l'homme-type, Jésus-Christ (Jean XI, 33.38; Marc III, 5). Or dans la pensée biblique l'homme est fait à l'image de Dieu. La construction de l'idée de Dieu, conformément à cette antique déclaration, doit se faire non par voie de *négation* mais par voie d'*éminence*, la seule qui convienne à la pensée chrétienne, et puisse lui donner le Dieu personnel. — La colère

est une affection, c'est-à-dire un sentiment poussé à ce degré d'intensité où l'âme réagit sur la cause du sentiment. On peut donc distinguer dans la colère, comme dans toute affection, un double élément, l'un passif, naturel, c'est l'impression de peine produite sur l'être par un objet extérieur, l'autre actif, moral, c'est la réaction violente de l'être contre cet objet. L'un et l'autre élément se retrouvent dans la notion biblique de la colère divine. Le premier ressort de cette définition scripturaire : la colère est un feu. Le mot a p h, qui est d'un emploi très-fréquent, ne désigne que le siége ou l'organe de la colère. La nature propre de celle-ci apparaît dans les verbes k h à r â h, t h â m a m, signifiant l'un et l'autre brûler, avec cette différence que le premier désigne plutôt la flamme, le deuxième le brasier, la fournaise. Les termes i â i m bouillir, bouillonner, et q è ç è p h l'écume, de q â ç a p h haleter, sont empruntés à une image analogue. Enfin, è b e r â h de â b a r (dépasser) désigne la colère qui s'élève, l'ébullition de la colère. Ces noms, qui forment une gradation facile à retrouver, sont communs à la colère humaine et à la colère divine et montrent l'analogie entre les deux affections. Leur différence (outre la part à faire à l'anthropomorphisme) porte sur deux points : l'homme perd sa liberté dans sa colère, et cette colère est impuissante ; Dieu au contraire est tout-puissant (Ps. LXXVI, 8 ; Jér. X, 10 ; Nah. I, 6) en même temps que libre dans son courroux, qu'il peut à son gré apaiser ou soulever (Osée XI, 9). — Passons à l'élément moral et actif de la colère. Quelle en est, dans l'ordre divin, la cause intime et première ? C'est l'amour. C'est ce qui résulte du rapport que la pensée biblique établit entre la jalousie et la colère divines. L'étymologie du mot q i n e â h nous ramène à un verbe q i n é dont le sens est : devenir rouge, brûler. La jalousie est donc une ardeur, un feu. La parenté avec la notion de colère éclate déjà, mais aussi la différence : la jalousie est la cause, le point de départ, la colère est l'effet, la conséquence. C'est ce que prouvent aussi les textes (Deutér. VI, 15 ; Ps. LXXIX, 5 ; Ezéch. XVI, 38 ; XXXVI, 5, 6 ; XXXVIII, 19 ; Soph. III, 8 ; Zach. VIII, 2). La jalousie s'élevant avec force contre son objet, voilà la colère. Or, qu'est la jalousie, sinon la modification d'un sentiment plus profond et plus simple, l'amour ? Mais la colère divine a un autre facteur que l'amour, c'est la sainteté. Si l'amour est la cause et la racine, la sainteté est la règle, la « norme. » Il est difficile de donner une définition adéquate de la sainteté divine. Au point de vue matériel, elle est le caractère parfaitement normal de la vie divine. Au point de vue formel, c'est l'activité par laquelle Dieu sanctifie, c'est-à-dire le travail de consécration qu'il opère sur Israël, et plus tard sur l'humanité entière. Dieu aime d'un amour saint, c'est-à-dire parfait, absolu ; et c'est aussi d'un amour saint, sans mélange et sans partage que sa créature doit l'aimer. Il en résulte que toute atteinte portée à l'amour de Dieu excite en lui une colère absolue. Nous pouvons donc dire en nous résumant : la colère divine, c'est le Dieu saint affirmant son droit à l'amour exclusif de sa créature par un feu qui la ramène, si elle se repent, ou qui la détruit, si elle s'endurcit. — Sources : Lactance, *De ira Dei, ad Donatum ;* Ritschl, *De ira*

Dei, 1859; Bartholomæi, *Vom Zorn Gottes* dans les *Jahrb. f. D. Theol.*, VI, H. 2, 1861; Weber, *Vom Zorn Gottes*, Erl., 1862. A. Bœgner.

COLETTE (Sainte), réformatrice de l'ordre de Sainte Claire, était fille d'un charpentier de Corbie nommé Boellet. Célèbre dès sa jeunesse par sa vertu, l'ancelle du Seigneur (c'est ainsi que l'appelle sa Vie, insérée dans l'*Hagiographie d'Amiens* de l'abbé Corblet, 1869-76, vol. I, p. 357 ss.) se rendit à Nice, en 1406, auprès de Pierre de Luna, qui était reconnu en France comme Benoît XIII; le pape la reçut dans l'ordre des clarisses et la fit mère abbesse. Dès lors, travaillant avec un zèle infatigable à la réforme de son ordre, elle dirigea plusieurs couvents, entre autres celui de Sainte-Claire de Besançon; elle mourut en 1447, et fut canonisée en 1807. — Voy. sa Vie, par le Père Silvère Boutard (anonyme, Paris, 1619, in-8°), par le Père Sellier (Amiens, 1853-55, 2 vol. in-12), par l'abbé Douillet (Paris, 1869, in-12), etc.; *AA. SS.*, 6 mars.

COLIGNY. Gaspard de Châtillon, second fils du maréchal de Châtillon et de Louise de Montmorency, né le 16 février 1517, descendait d'une des plus anciennes familles de la Bourgogne, qui avait acquis sous Louis XI le domaine de Châtillon-sur-Loing : malgré les soins de son savant précepteur Bérauld, Gaspard marqua dès son enfance si peu de goût pour les études ou plutôt une telle préférence pour les armes qu'on dut renoncer à le faire entrer dans l'Eglise et qu'on l'envoya jeune encore à la cour. Il fait sa première campagne en 1542 sous les ordres du duc d'Orléans, assiste comme volontaire à la bataille de Cérisoles, 1544, où il est armé chevalier, obtient en 1547 par le crédit de son oncle, le connétable, la charge de colonel-général de l'infanterie française : dans cette même année, Coligny épouse Charlotte de Laval. Les services qu'il a rendus, les talents qu'il a déployés comme colonel-général, lui valent de nouvelles distinctions : gouverneur de Paris et de l'Isle de France en 1551, amiral en 1552, il reçoit le gouvernement de la Picardie en 1555, il est chargé de négocier un premier traité qui rend Boulogne à la France et la trève de Vaucelles en 1556. Après la bataille de Saint-Quentin, Coligny se jette dans Saint-Quentin, arrête pendant trois semaines l'armée victorieuse des Espagnols et quand il apprend que la place ne peut plus tenir, il se livre à un soldat ennemi en l'engageant à ne pas chercher d'autre butin, puisqu'il a entre les mains l'amiral de France. Prisonnier au Fort de l'Ecluse, puis au château de Gand, Coligny pourvoit tout d'abord à son honneur de soldat en rédigeant sa *Relation du siége de Saint-Quentin;* après cela il s'occupe des questions religieuses qu'il avait souvent agitées avant sa captivité sans avoir trouvé le temps de les approfondir et de les résoudre. Calme et réservé, il ne se donne pas du premier coup, et quoique sa mère eût refusé sur son lit de mort les consolations de l'Eglise catholique, Coligny n'avait pas adhéré encore à la doctrine de l'Evangile; il se met à lire la Bible et des livres de piété; les lettres de sa femme, d'Andelot, de Calvin le pressent d'adopter la foi nouvelle. « Ne doutez pas, lui écrit ce dernier, qu'en vous adonnant au service de Dieu vous ne sentiez sa bénédiction et qu'il ne vous montre par effet

le soin qu'il a de ses enfants pour leur donner ce qui leur est propre même quant à la vie transitoire. Mais comme ces choses n'entrent point aisément aux sens des hommes, il est besoin de vous exercer en lecture comme je crois que vous faites et que vous êtes délibéré de poursuivre. » Coligny poursuivit en effet : au sortir de la prison après le traité de Cateau-Cambrésis, 1559, il se démit de ses charges, ne gardant que le titre d'amiral, se retira dans son château de Châtillon et se consacra tout entier aux devoirs d'un chef de famille chrétien. Quelques semaines après son retour, Coligny et sa femme prennent part à la communion dans une assemblée religieuse tenue à Vatteville, un ministre appelé de Genève est chargé de diriger les exercices du culte dans la maison de l'amiral, qui souvent dit lui-même la prière ou interprète quelque passage des Ecritures. Il ne se contente pas de cette piété domestique : persuadé que l'instruction est le plus puissant auxiliaire de la Réforme, il fonde dès cette époque ou un peu plus tard, dans son domaine de Châtillon, une école où des maîtres habiles enseignent les langues classiques et l'hébreu ; que pour être en droit de demander pour soi la liberté religieuse, il faut l'accorder aux autres, il traite ses sujets catholiques avec la même faveur que ses sujets protestants. — Cependant la situation des réformés s'aggravait de jour en jour : par l'édit d'Ecouen, 1559, enregistré par les parlements, les hérétiques sont menacés de la peine de mort et le roi Henri II fait arrêter cinq conseillers après la discussion solennelle sur le droit de liberté de conscience; François II, en montant au trône, assure une prépondérance incontestée dans les conseils de la couronne aux Guise, les oncles de sa femme, et la question religieuse va se compliquer de la rivalité des Bourbons et des Lorrains. Coligny, malgré ses sympathies pour le roi de Navarre et le prince de Condé, ne peut approuver l'impatiente ardeur de ce dernier; il déplore la conjuration d'Amboise et s'obstine, en dépit de toutes les violences et de toutes les trahisons, à garder la foi à son souverain. Catherine, qui tenait Coligny pour un « homme rond et du tout vide d'ambition, » prête l'oreille à ses conseils et se décide à convoquer d'abord une assemblée de Notables à Fontainebleau, où l'amiral, secondé par Marillac, en recommandant la tolérance, eut l'honneur d'avoir donné le meilleur et le plus certain conseil pour rendre le royaume plus paisible et plus florissant que jamais, puis les Etats généraux qui ne se réunirent qu'après la mort de François II. Coligny, dans l'intervalle, n'avait pas hésité à défendre en toute occasion, malgré l'arrestation de Condé et la disgrâce d'Antoine de Navarre, la grande cause de la liberté religieuse. Catherine n'avait pas cessé de lui donner des marques de confiance. Aux états d'Orléans, Michel de l'Hospital fait un appel à l'union de tous les chrétiens et, le 28 janvier 1561, ordre est donné de mettre en liberté tous les détenus pour cause de religion ; les états provinciaux assemblés à Paris demandent que l'administration du royaume soit remise au premier prince du sang et l'éducation du roi et de ses frères confiée au président Ferrier et à l'amiral. Celui-ci semble bien l'homme de la situation : Français et étrangers, catholiques et réformés, tous jusqu'au nonce du

pape vantent à l'envi ses hautes vertus, sa prudence et sa gravité; des théologiens allemands venus à Paris déclarent qu'à la sagesse de ses discours, à la dignité de son maintien, à la pureté de ses mœurs on le prendrait non pour un Français, mais pour un Allemand. « Si jamais Dieu veut sauver la France, s'écrie l'un d'eux, ce sera par les mains de cet homme ». Cette fortune n'était pas réservée à Coligny. La reine-mère qui avait tant promis, et qui semblait même un moment incliner à la réforme, ne se sent plus la force de tenir tête aux Guise qui veulent à tout prix recouvrer leur ancienne influence, au clergé qui proteste contre la liberté accordée aux religionnaires par l'édit de janvier 1562, de s'assembler hors des villes sous la surveillance d'un agent de l'autorité, de Philippe II, qui met ses armées et ses trésors à la disposition de qui vengera l'Eglise catholique. Le massacre de Vassy ouvre l'ère des guerres de religion : les triumvirs s'emparent du jeune roi, Catherine écrit des lettres suppliantes à Condé et lui remet le sort de Charles IX, de la mère et des enfants; le roi de Navarre se sépare de ses alliés et de ses coreligionnaires, Condé se retire à Meaux appelant les protestants aux armes. — Coligny ne répond pas tout d'abord à cet appel; il fallut l'héroïque insistance de sa femme pour le décider à se jeter dans la lutte. Arrivé à Meaux, il devient aussitôt le véritable chef de son parti : si la présence d'un prince du sang donne à cette réunion d'hommes de guerre accourus pour maintenir l'honneur de Dieu, la paix du royaume et la liberté du roi une apparence de légalité, l'on peut dire sans exagération que l'activité de Coligny, sa sévère discipline et sa piété en font une armée de soldats. L'amiral essaie encore, avant de tirer le glaive, de toucher le cœur du connétable de Montmorency en lui représentant les troubles du royaume et « les inconvénients en quoy ils vont tomber si Dieu n'y met la main; » il négocie quoiqu'il n'ait guère d'illusions et s'obstine à demander le respect de l'édit de janvier, la tolérance et la liberté pour tous. Les deux partis qui allaient en venir aux mains ne pouvaient pas avec leurs seules ressources suffire aux besoins de la guerre; de part et d'autre on a recours aux étrangers. Les catholiques s'adressent au duc de Savoie, aux Allemands, les calvinistes réclament l'appui des princes protestants d'Allemagne et de la reine Elisabeth : celle-ci, sous prétexte qu'elle est liée par la paix de Cateau-Cambrésis, demande, avant de rien conclure, un gage qui lui permette, la guerre finie, d'invoquer les traités antérieurs, et Condé signe, le 20 septembre 1562, le traité d'Hamptoncourt, qui remet en dépôt à la reine d'Angleterre la ville du Havre. La guerre éclate, Rouen tombe aux mains des catholiques, Condé battu à Dreux le 19 décembre est fait prisonnier, et Coligny n'a que le temps de rallier les débris de son infanterie et de la jeter dans Orléans; lui-même se dirige vers la côte normande pour y recevoir l'argent et les renforts promis par Elisabeth. Pendant ce temps Guise assiégeait Orléans et la ville semblait perdue sans espoir au moment où Poltrot de Méré frappa mortellement le redoutable chef des catholiques. Quelle fut la part directe ou indirecte prise par Coligny à ce meurtre? Il a répondu lui-même à cette question avec une franchise

qu'on serait presque tenté d'admirer; il n'a été pour rien dans la mort du duc, mais il n'y a aucun regret, estimant que c'est le plus grand bien qui pouvait advenir au royaume, à l'Eglise de Dieu et à lui-même. Les aveux de Poltrot, les accusations passionnées de la famille de Guise ne peuvent tenir contre cette déclaration formelle d'un honnête homme. Condé impatient de recouvrer la liberté et Catherine empressée à faire acte d'autorité sitôt après s'être débarrassée du triumvirat, signent la paix d'Amboise (19 mars), qui accorde l'exercice du culte dans une ville par bailliage et la liberté de religion aux seuls possesseurs de châteaux. « Quoi, s'écria l'Amiral, quand il connut ces conditions, vous ruinez par un trait de plume plus d'églises que les forces ennemies n'en eussent pu abattre en dix ans; la noblesse eût dû se rappeler que les villes lui avoient donné l'exemple et les pauvres montré le chemin aux riches. C'est grand pitié de limiter ainsi certains lieux comme si Dieu ne vouloit pas estre servi en tous endroits. » La colère de Coligny fut de courte durée : Catherine de Médicis lui ayant accordé ce qu'il désirait pour la religion, il se tint pour satisfait. Immédiatement après la paix d'Amboise, la question du Havre fut entamée avec l'Angleterre et à la grande joie de Coligny, ce port français, qu'il avait eu la douleur et le tort de remettre en dépôt à Elisabeth, fut restitué à la France, sans qu'elle « rendit raison pour Calais. » — Coligny, à partir de ce moment, n'eut plus qu'un souci, faire respecter les édits et prévenir le retour des guerres civiles ; il surveille depuis Châtillon, ses amis et ses ennemis, signale à la Reine-mère toutes les infractions, la gourmande au sujet de cruautés et de désordres restés impunis, parce qu'il semble que ceux « qui les font, les font sous ombre qu'on leur souffre. » Mais tous ses soins sont inutiles; catholiques et protestants prennent à tâche de lui enlever ses illusions; les Guise, à l'occasion du jugement prononcé par le roi en janvier 1566 qui proclame et reconnait Coligny innocent du meurtre de François, affectent une haine plus violente que jamais et répondent aux avances loyales de l'amiral par le défi et la menace. La Reine-mère, qui est toujours du parti du plus fort, se rejette brusquement du côté de l'Espagne et se dispose, peut-être avec l'aide des 20,000 hommes du duc d'Albe qui se trouvent sur la frontière, à ramener la paix en écrasant les huguenots. Ceux-ci prévenus à temps se rassemblent et somment Catherine de choisir entre la paix loyalement observée et la guerre. Les réponses évasives qui suivirent cette mise en demeure n'étaient pas faites pour rendre la confiance aux chefs du parti et, sur l'avis de Coligny qui avait été le dernier à se résigner à la lutte et qui fut le premier à agir, on résolut de tenter un hardi coup de main, d'enlever le jeune roi et de le soustraire à l'influence de sa mère et de la faction espagnole. Coligny, pour la première fois, accepte le rôle d'un rebelle et rien ne peut expliquer ni justifier la téméraire entreprise qui, même si elle réussissait, n'avançait guère les affaires des calvinistes. La deuxième guerre de religion qui avait attiré en France de nombreuses troupes étrangères, n'est marquée que par un seul fait d'armes important, la bataille de Saint-Denis, où périt le connétable de Montmorency : elle eut pour résultat la ruine et la dévastation des provinces,

car le traité de Lonjumeau signé le 23 mars 1568, sur les instances de l'Hospital, ne changea en rien la situation des partis. Coligny était en ce temps frappé à coups redoublés dans ses affections les plus profondes : il perdit à peu de semaines d'intervalle son fils Gaspard et son héroïque femme Charlotte de Laval. « Mon Dieu, que t'ai-je faict, s'écria-t-il, quel péché ai-je commis pour estre si rudement chastié et accablé de tant de maux ? » Il souffre, mais il ne se laisse pas abattre et les affaires publiques, si elles ne peuvent le consoler, font du moins diversion à sa douleur. Une correspondance suivie avec la cour, qui répond par des promesses sans effet et sans valeur aux plaintes et aux réclamations de l'Amiral, fait comprendre à ce dernier qu'on le trompe et qu'en dépit des bonnes intentions de Charles IX, l'influence du cardinal de Lorraine et de l'Espagne prévaut dans le conseil : Henri d'Anjou, lieutenant-général du royaume, Tavannes proposent d'enlever les chefs calvinistes. Condé, Coligny, avertis à temps de ce guet-apens, se retirent derrière la Loire, puis à La Rochelle ; Jeanne d'Albret, d'Andelot viennent les rejoindre et la campagne s'ouvre sur terre et sur mer dans les derniers jours de 1568. Tout le monde comprit que, dans cette troisième guerre, la réforme française n'était pas seule en cause : la bulle du pape, les édits de septembre exilant tous les ministres protestants, interdisant le culte calviniste, l'activité déployée par l'Espagne montraient suffisamment que l'on voulait en finir avec l'hérésie. Mais les huguenots n'étaient « pas sy aisés à battre et défaire comme le cardinal de Lorraine s'en vantoit tous les jours. » Coligny le fit bien voir. Malgré la défaite de Jarnac, 13 mars 1569, où Condé fut tué, l'armée continue de tenir la campagne avec des alternatives de revers et de succès ; l'Amiral, seul chef du parti, se porte vers le Poitou, puis vers le Midi, rallie ses troupes et met à exécution son hardi projet de marcher sur Paris par le Rhône, la Loire et le Loing. La Cour, qui n'avait cessé de négocier avec Coligny tout en le faisant pendre en effigie au gibet de Montfaucon, accueille, dès qu'elle se voit menacée, les ouvertures de paix et signe, le 8 août 1570, le traité de Saint-Germain. — C'est là le moment le plus glorieux de la vie de Coligny. Sans autre autorité que celle qu'il tire de son indomptable énergie, n'ayant même pas le prestige que donne la victoire, il exige et obtient des garanties que n'avait stipulées aucun des traités antérieurs : quatre places de sûreté pendant deux ans, droit de récusation pour les huguenots de trois ou quatre conseillers par chaque chambre de parlement, libre accès à toutes charges et offices. Il fit mieux encore que d'imposer ces clauses favorables ; il tint la main à ce qu'elles fussent loyalement exécutées : quoique privé de l'aide d'Andelot, des conseils du cardinal de Châtillon, ses deux frères que la mort venait de lui enlever, il veille à tout, signale à la Cour toutes les infractions à la paix et lui transmet les doléances de ses coreligionnaires. A cet effet, il entre en correspondance avec Charles IX, dont il ne tarde pas à gagner l'entière confiance : peu à peu Coligny s'enhardit, il combat l'influence de la Reine-mère et du duc d'Anjou, il parle de son grand projet qui était fait pour séduire le jeune roi auquel pesait le joug de l'Espagne ainsi que l'arrogance du cardinal de

Lorraine. Ce projet qui fait autant d'honneur à l'intelligence politique qu'au patriotisme de Coligny, il le poursuivait depuis de longues années et il croyait l'heure venue de le réaliser enfin. Dès l'année 1555, il avait décidé d'envoyer dans le Nouveau-Monde des colons protestants pour y fonder des établissements qui pourraient servir d'asile aux proscrits et assurer à la France le moyen de disputer quelque jour l'empire colonial à l'Espagne et au Portugal. Villegagnon s'établit dans la baie de Rio-Janeiro, Ribaud prend possession de la Floride 1562; Laudonnière en 1564 conduit une nouvelle expédition dans ce pays; mais malgré tout le soin que donnait l'Amiral à ces entreprises, elles n'eurent guère de succès, soit par la faute des chefs qu'il avait choisis, soit par la faute des circonstances. Mais s'il ne peut plus se flatter de l'espoir de combattre avec bonheur l'Espagne au-delà de l'Océan et de jeter dans des aventures lointaines toute la partie ardente de la jeunesse catholique ou huguenote, il lui reste encore une ressource, c'est de soutenir les Pays-Bas révoltés contre Philippe II, d'engager son parti dans cette lutte qui était tout ensemble politique et religieuse, en attendant qu'il y pût engager la France. Après Saint-Germain, Charles IX semblait aisé à entraîner; Coligny exerçait sur lui un grand ascendant, sa présence à la cour, où il s'était rendu malgré les craintes de ses amis, malgré ses pressentiments, allait assurer le triomphe non pas de son parti mais de ses idées. « Toutes mes fantaisies, écrit le roi à son ambassadeur à Constantinople le 11 mai 1572, sont bandées pour m'opposer à la grandeur des Espagnols; » il accorde au comte Louis une pension annuelle de 12,000 livres; il autorise des huguenots à se joindre aux troupes du prince d'Orange. Malheureusement la décision du roi dépendait de circonstances dont Coligny n'était pas le maître, et la politique de la France subissait les fortunes diverses des négociations matrimoniales engagées par Catherine de Médicis. Si le mariage du duc d'Anjou avec la reine Elisabeth avait été arrêté, si la dispense du pape en faveur de Marguerite était arrivée à temps, Charles IX eût permis à Coligny de partir pour les Pays-Bas et la guerre était déclarée; si la reine d'Angleterre et les princes protestants d'Allemagne s'étaient franchement associés aux vues de l'Amiral et avaient promis leur concours, rien n'était perdu. Charles ne demandait qu'à agir, seulement il voulait au préalable régler ses affaires de famille qui étaient des affaires d'Etat et pouvoir s'autoriser de puissantes alliances qui justifiassent à ses propres yeux et aux yeux des autres l'apparente témérité de son entreprise. Coligny cependant ne se ménage pas : il dicte au jeune Philippe de Mornay le *Discours au roy Charles IX*, dans lequel il développe avec une admirable fermeté les raisons qui rendent la guerre avec l'Espagne inévitable et l'avantage qu'il y aurait pour la France à frapper avant d'être frappée. Ce discours lu en conseil rencontra naturellement de nombreux contradicteurs et plus que tous les autres, la Reine-mère combattit les propositions hardies de l'Amiral; celui-ci poussé à bout par le mauvais vouloir de Catherine, convaincu plus que jamais que qui « empesche la guerre d'Espagne n'est bon françois et a une croix rouge dans le ventre », s'attaque à elle dans une séance du conseil et

la rend responsable des malheurs que les hésitations du roi pourraient attirer sur la France. « Vous ne voulez pas de la guerre de Flandre, s'écrie-t-il ; Dieu veuille que le roi ne soit entraîné avant peu dans une guerre que vous ne saurez pas prévenir ! » Il représente après cela à Charles IX qu'il ne sera jamais maître chez lui s'il n'enlève à Catherine une autorité et une influence qui ne lui appartiennent pas et s'il n'éloigne de la cour son frère Henri d'Anjou. La partie cette fois était sérieusement engagée et de part et d'autre on était résolu à ne pas reculer : Charles, au sortir d'une conversation avec l'Amiral, déclare à sa mère qu'il a appris qu'il n'a point de plus grands ennemis qu'elle et son frère ; Catherine s'unit aux Guise ; le 18 août, le mariage du roi de Navarre et de Marguerite est célébré en dépit du pape ; le 22, Coligny blessé par Maurevel reçoit les plus chaleureuses protestations d'amitié du roi ; le 24, il périt sous les coups des assassins conduits et payés par les Guise. C'est ainsi que se dénoua une crise politique par un forfait sans exemple dans l'histoire. Après la Saint-Barthélemy, on essaya de justifier le crime en inventant une conspiration huguenote, on instruisit le procès de l'Amiral, on fouilla dans ses papiers. Personne ne voulut croire au complot, le procès fut une iniquité de plus et qui déshonora la justice. Quant aux papiers, ils ne renfermaient que des mémoires sur la guerre de Flandre et des avis sur le bon gouvernement de l'Etat. « Tout ce que l'on employa pour décrier Coligny ne servit qu'à illustrer sa mémoire. » — Un peu plus d'un an avant sa mort, Coligny avait épousé en seconde noces Jacqueline d'Entremont qui voulait être la Martia de ce Caton chrétien ; en mai 1571, Téligny devint son gendre. La Saint-Barthélemy priva la famille de ses deux chefs ; Louise et ses frères s'enfuirent en Suisse ; Jacqueline d'Entremont, enceinte de cinq mois, après avoir passé quelques semaines à Châtillon, fut autorisée par le roi à se retirer dans la Savoie : elle y donna le jour en décembre 1572 à une fille, Béatrix, qui lui fut enlevée aussitôt ; elle-même fut enfermée au château de Turin pour la punir de sa fidélité à l'Evangile. Un jugement sur le caractère et le rôle de Coligny ne peut entrer dans le cadre de cette notice ; qu'il nous suffise de dire qu'entre tous les chefs huguenots du seizième siècle, il est le plus grand, le plus désintéressé ; que dans un temps de trouble et de discordes civiles, en face d'adversaires qui n'ont reculé devant aucune trahison, il a détesté la rébellion, il a voulu rester fidèle sujet du roi et il ne s'est jamais départi dans la lutte, si ardente qu'elle fût, de la loyauté et de l'honneur chevaleresques ; qu'il n'a pas connu les haines du sectaire, quoiqu'attaché de tout cœur à sa religion et qu'il n'a cessé, malgré les déceptions, de prêcher la tolérance, l'union, la liberté pour tous. Quant à ses plans politiques, quant à son projet de guerre contre l'Espagne, les événements qui suivirent la Saint-Barthélemy n'ont montré que trop bien que seul Coligny avait vu juste et indiqué la voie du salut. Henri IV, Richelieu et Mazarin ont repris les idées de l'Amiral qui eût l'honneur d'avoir été le premier à comprendre et à proclamer la vraie politique de la France et son rôle dans les temps modernes. — Voir Tessier, *Etude sur l'amiral Coligny*, Paris, 1872,

in-8°; Stæhelin, *Amiral Caspar von Coligny*, dans les *Protest. Monatsblætter*, Bâle, 1858; le prince de Chimay, *Gaspard de Coligny, etc., d'après ses contemporains*, Paris, 1875, in-8°; A. Desjardins, *Charles IX*, mémoires lus à l'Académie des Inscriptions, 1873; H. de la Ferrière, *Rapports sur les recherches faites au British Museum*, etc., dans les *Archives des missions scientifiques*, Paris, 1868-1874, in-8°; Froude, *History of England*, etc., London, 1861-5; duc d'Aumale, *Histoire des princes de la maison de Condé*. M. le comte Delaborde prépare sur Coligny un travail définitif que tous les admirateurs de l'Amiral attendent avec une vive impatience. G. Leser.

COLIGNY (Louise de), fille de Gaspard de Coligny, amiral de France et de Charlotte de Laval, naquit le 28 septembre 1555. En 1568, elle perdit sa mère. Formée par elle et par son père à la piété, et ayant reçu d'eux une éducation sous l'influence de laquelle son esprit et son cœur avaient acquis un remarquable développement, elle inspirait, dès l'âge de quatorze ans, tant de confiance et d'affection à Coligny que, dans un testament du 5 juin 1569 (*Bull. S. d'h. du prot. fr.*, t. I, 263), il inséra ces lignes touchantes, qui révèlent si bien sa sollicitude paternelle : « Suivant les propos que j'ai tenus à ma fille aînée, je lui « conseille, pour les raisons que je lui ai dites à elle-même, d'épouser « M. de Téligny, pour les bonnes conditions et autres bonnes parties « et rares que j'ai trouvées en lui. Et si elle le fait, je l'estimerai bien heu- « reuse; mais en ce fait je ne veux user ni d'autorité, ni de comman- « dement de père : seulement je l'avertis que, l'aimant comme elle a « bien pu connaître que je l'aime, je lui donne ce conseil pour ce que « je pense que ce sera son bien et contentement, ce que l'on doit plu- « tôt chercher en telles choses que les grands biens et richesses. » Guidée par les inspirations de son cœur, en même temps que par les conseils paternels, Louise épousa Téligny, l'élève et en quelque sorte le fils adoptif de l'amiral, qu'elle connaissait depuis sa plus tendre enfance. Les conventions civiles de son mariage furent rédigées, le 26 mai 1571 (Du Bouchet, p. 577 à 581), à la Rochelle, en présence de Coligny, de Jeanne d'Albret et de son fils, du jeune prince de Condé, de Larochefoucault, de Lanoue, et de Louis de Nassau. Le 24 août 1572, Louise perdit à la fois son mari et son père, frappés par les assassins qu'avait déchaînés la cour. Sauvée du massacre par des amis, elle se réfugia en Suisse avec une partie de sa famille, et, d'accord avec elle, se livra à d'actives démarches, pour obtenir la mise en liberté de Jacqueline d'Entremont, sa belle-mère, que le duc de Savoie avait arbitrairement fait emprisonner. Elle l'avait accompagnée en Savoie, avant de se rendre à Bâle; et, quelques années plus tard, elle tenta même de franchir les Alpes pour aller la consoler dans sa détresse. Rentrée en France en 1577, Louise « s'y rendit admirable par ses ver- « tus et ses bonnes grâces (Brantôme). » Son premier soin, en insistant sur des réclamations déjà présentées par elle et par ses frères, le 11 avril 1575 (Du Bouchet, p. 569), fut d'obtenir l'annulation de l'odieux arrêt du 27 octobre 1572, qui outrageait la mémoire de l'amiral. Plusieurs années s'écoulèrent, durant lesquelles, dit Du Maurier

(*Mém.* p. 181), « Madame de Téligny ayant vécu en son veuvage avec « une conduite admirée de tout le monde, M. le prince d'Orange Guil- « laume, après la mort de Charlotte de Bourbon, sa troisième femme, « la rechercha et l'épousa, l'an 1583, sur la réputation de sa vertu. » Henri IV écrivit alors à Guillaume, le 29 juillet 1583 (*Rec. de ses lettr.*, t. I, p. 551) : « Mon cousin, j'ai été bien aise nommément du bon ac- « complissement de votre mariage. Je prie Dieu qu'il le comble de « l'heur et prospérité que vous pouvez désirer, comme par sa grâce il « lui a plu de si bien rassembler vos vertus ensemble ; je m'assure aussi « qu'il en tirera du fruit pour ses églises. » Le 28 février 1584, la princesse d'Orange mit au monde un fils auquel furent donnés les prénoms de Henri-Frédéric. Cinq mois après, Guillaume, frappé par un meurtrier, expirait dans les bras de son infortunée compagne « quasi « mourante elle-même de l'excès de sa douleur, et s'écriant : Mon « Dieu, donne-moi le don de la patience, et de souffrir, selon ta volonté, « la mort de mon père et de mes deux maris, tous trois assassinés de- « vant mes yeux. » (De La Pise, *Hist. d'Orange.*) Attachée aux Pays-Bas par le souvenir de Guillaume, par le fils qu'elle avait de lui et par le devoir de soutenir la cause des réformés, elle résida successivement à Leyde et à Middelbourg. Privée pendant cinq années, par d'indignes retards qu'on lui fit subir, de son douaire et des pensions dues aux nombreux enfants que son mari lui avait laissés, et pour lesquels elle ne cessa d'être, sous tous rapports, une seconde mère, elle subvint à grand'peine, avec ses seules ressources, à leur entretien et au sien, sans fléchir sous le poids d'une vie de privations. En 1591, elle revint en France, où Henri IV l'accueillit avec de grands égards, et ne tarda pas à retourner en Hollande. De 1598 à 1603, elle résida de nouveau en France, et y obtint, en vertu de deux décisions royales des 10 juin 1599 et 8 juin 1600, un arrêt du Parlement de Paris du 14 juillet suivant, en exécution duquel elle fit, le même jour, « lacérer toutes « les procédures, tant grosses que minutes faites contre l'amiral de « Coligny, ensemble les minutes de deux arrêts de condamnation « donnez contre luy en 1569 et 1572 (du Bouchet, p. 173). » La noble veuve du fondateur de la République des Provinces-Unies « *était de-* « *meurée entièrement française* » (*Nég. de Jeannin*, lettre du 7 juin 1607) ; constamment dévouée aux intérêts de son pays natal, elle fut, en Hollande, l'appui des ambassadeurs de Buzenval, du Maurier et Jeannin, ses compatriotes, et, à titre d'amie de la liberté de conscience et de culte, elle soutint avec courage, dans la lutte engagée par l'intolérance, Barnevelt, Vitenbogaert, Grotius et diverses autres victimes des persécutions à la fois religieuses et politiques. Retirée vers la fin de sa vie en France, où elle avait naguère présidé à l'établissement de deux de ses belles-filles, elle y mourut, en novembre 1620. Sa mémorable existence se résume dans ces quelques lignes empruntées aux mémoires de Du Maurier (p. 192) : « Elle a eu cet avantage d'être « venue du plus grand homme de l'Europe, et d'avoir eu deux maris « d'une vertu éminente, dont le dernier a laissé une réputation im- « mortelle ; mais aussi elle a eu le déplaisir d'avoir perdu ce glorieux

« père et ses illustres époux par des morts avancées et violentes : sa « vie n'ayant esté qu'un tissu d'afflictions continuelles, capables de « faire succomber toute autre âme moins résignée aux volontés du ciel « que la sienne. » — Voyez *Lettres de Louise de Coligny au connétable* (Bibl. nat. mss. f. fr., vol. 3260, 3260, 3832 et 10239); *au conseil de Berne* (Bull. S. d'h. du prot. fr., t. I., p. 372, t. VIII, p. 133); *à la duchesse de la Trémoille*, (ibid., t. XX et XXI); *au vicomte de Turenne* (broch. de M. Laugel, 1877); *au doge de Venise* (archiv. di Venezia, collegio, 111 societa); *Lett. de Jacq. d'Entremont*, du 1er juin 1577 et 27 sept. 1575 (tornio, arch. qui. del regno); *Mém. de Du Maurier*, Paris, 1688; *Négoc. de Jeannin*. J. Delaborde.

COLLÉGES PROTESTANTS. La Réforme ne se borna pas à susciter en France, comme dans les autres pays, l'instruction primaire par la création des *Petites écoles;* elle établit l'instruction secondaire partout où elle en eut le moyen. Elle l'eut partiellement, dès son origine, dans les villes gouvernées par des princes ou des gentilshommes protestants et dans celles que les guerres religieuses firent passer aux mains des huguenots. Elle l'eut d'une façon plus générale sous le régime de l'édit de Nantes. De là la fondation d'environ quarante *colléges protestants*, dont nous indiquons, autant qu'il nous est possible, la date d'origine et la durée, sans omettre ceux qui se trouvaient hors de nos provinces ecclésiastiques ou nationales : Strasbourg (1538), Nîmes (1540), Châtillon-sur-Loing, Metz (1563), Vendôme (id.), Montargis (id.), Orthez (1563-1620), La Rochelle, Tours (1570), Orléans, Orange (1573), Sedan (1573-1681), Castres (1574-1666), Montbéliard, Saumur (1596-1684), Montpellier (1596-1628), Die (1596-1684), Montélimar, Niort (supprimé en 1620), Nérac, Loudun (1597), Montauban avec Puylaurens et Bergerac (1598-1684), Privas, avec Aubenas et Annonay (1605), Clermont en Beauvoisis (1609), Gergeau (1609), Alençon, Anduze avec Alais (1613), Gex (1615), Pont de Veyle (1618), Béziers, Charenton (projeté 1619), La Rochefoucauld, Vitré (1626), Le Luc (?) en Provence, un autre en Berri. Ces colléges n'ont pas toujours existé simultanément; plusieurs ont été successivement transportés d'une ville dans une autre, comme on le voit par le tableau ci-dessus. — Ces établissements se divisèrent en deux groupes, selon qu'ils ajoutèrent ou non l'enseignement supérieur à l'enseignement secondaire. Il y eut un collége et une académie à Strasbourg, Orthez, Orange, Sedan, Die, Saumur, Nîmes, Montpellier, Montauban. Ces quatre dernières académies, considérées comme nationales, furent régulièrement subventionnées par les synodes. Les colléges qui ne donnaient que l'enseignement secondaire ne le faisaient pas toujours d'une manière complète. Il n'y avait parfois que quatre ou même deux régents dans un collége. Dans les écoles à académie qui étaient les plus complètes, un nombre de classes variant de cinq à huit amenait progressivement les élèves du rudiment à la rhétorique et à la dialectique pour les introduire ensuite dans les *cours publics* ou *libres* de théologie, de philosophie, de grec et d'hébreu, et si on l'eût pu, de médecine et de jurisprudence. Ce programme, mis en pratique à Genève dans le collége

fondé par Calvin en 1559 et inauguré vingt ans plus tôt par Jean Sturm au gymnase de Strasbourg, devait son origine aux *Frères de la vie commune*, corporation semi-monastique des plus vénérables, dont les idées morales, religieuses et pédagogiques avaient été au quatorzième et au quinzième siècle comme un prélude de la Réforme. Ce même programme, habilement adopté par les jésuites et accommodé au but de leur société, est devenu celui de l'université par le célèbre statut de Henri IV (1598). Il règne encore dans nos écoles secondaires, à part les modifications que notre siècle y a introduites. Une des principales difficultés que ces écoles eurent à surmonter se rapporte au recrutement de leur personnel enseignant. Les colléges du seizième siècle, peu nombreux et puissamment protégés par leurs fondateurs, Coligny, Mornay, etc., virent accourir en nombre suffisant des régents et des professeurs inquiétés pour leur foi dans les écoles non réformées. Ceux qui se fondèrent au commencement du siècle suivant durent chercher des maîtres à Genève, en Hollande, en Ecosse, dans ce dernier pays surtout, lorsque Jacques VI voulut y imposer l'anglicanisme. La communauté de foi religieuse et de langue scolaire (on ne parlait que latin dans tous les colléges de l'Europe) rendait ces emprunts relativement aisés. Bientôt d'ailleurs un certain nombre de Français se trouvèrent formés à l'enseignement par le fonctionnement même des colléges. Quelques-uns sont parvenus à une certaine célébrité. Citons seulement les hellénistes Benoît et Tanneguy Lefèvre et le dialecticien De Rodon, pour ne parler que des professeurs de colléges. On sait assez que ceux des académies se recrutaient brillamment aux mêmes sources : Casaubon enseigna à Montpellier, Pacius, Jean de Serres et Sam. Petit à Nîmes; Amyraut, Delaplace, Cappel à Saumur, etc. — Il était bien autrement difficile aux colléges protestants de s'assurer des subsides et de la sécurité. Les guerres civiles, les confiscations, l'intolérance catholique des lois eurent bientôt tari la source des libéralités particulières. Henri IV accorda aux protestants, à titre d'indemnité pour les dîmes qu'ils payaient au clergé, une somme annuelle pour l'entretien de leurs Eglises et de leurs écoles. Cette somme répartie par les synodes procurait trois ou quatre cents livres à chaque collége et davantage aux académies. Ce fut le bel âge de ces établissements, mais il dura peu. Louis XIII retira l'*octroi royal* sans cesser de le promettre. Obligées de vivre de leurs seules ressources, les Eglises redoublèrent de sacrifices et réservèrent aux écoles la cinquième partie de leurs souscriptions totales. Cette subvention, dite du *quint denier* (1631), mal payée à son tour, laissa les professeurs dans la misère et voua les colléges à la décadence. Les exhortations pathétiques des synodes (1637) ne purent triompher d'un découragement de plus en plus général dans les Eglises. Louis XIII, en effet, avait accordé partout aux jésuites l'autorisation d'ouvrir des colléges à côté de ceux des protestants. Il fit plus, il leur accorda (1633) le partage des colléges protestants eux-mêmes. La moitié des régents durent être catholiques, et parmi eux le principal, qui exerçait toute l'autorité, fixait les programmes, les exercices scolaires, les congés. C'était la

spoliation sous le nom de partage. Les justes réclamations des protestants, défendant en vain des établissements fondés pour eux seuls, de leurs seuls deniers, furent repoussées par le conseil du roi. Les colléges tombèrent donc peu à peu. Leur déclin ne cessa que sous Louis XIV, lorsque, une année avant l'édit de révocation, ceux qui avaient pu traîner jusqu'alors une existence misérable, se virent supprimer. La tentative d'instruction publique faite par les protestants de France méritait pourtant un meilleur sort. Entourée d'une vive sympathie par ceux qu'elle intéressait et généreusement soutenue par eux, elle triompha longtemps des obstacles que lui suscitait sans cesse l'hostilité du clergé, du pouvoir et de la population. Elle dura plus d'un siècle et ne disparut que devant un parti pris d'injustice sous Louis XIII et d'extermination sous Louis XIV. L'histoire des gymnases de Strasbourg et de Genève, encore debout aujourd'hui, et celle des colléges de Nîmes et de Saumur montrent ce que pouvait accomplir l'esprit protestant dans le domaine de l'enseignement littéraire et scientifique. J.-M. GAUFRÈS.

COLLÉGIAL (Système). Voyez *Eglises protestantes* (Organisation des).

COLLÉGIENS, petite secte hollandaise, née de la persécution que subirent les arminiens auxquels ils se rattachent, tout en empruntant aux anabaptistes et aux quakers leur aversion pour le pédobaptisme, pour l'institution d'un sacerdoce régulier et pour l'état militaire. Il était interdit à leurs adhérents d'exercer des fonctions publiques. Les collégiens, ainsi nommés à cause de leurs réunions (*collegia*), s'intitulaient eux-mêmes les prophètes et se recrutaient de préférence parmi les paysans et les pêcheurs de la province de Hollande et de Frise; ils ont disparu depuis la fin du dernier siècle.

COLLISION ou conflit de devoirs. Elle a lieu lorsque deux ou plusieurs devoirs se présentent au même moment, et qu'on ne peut accomplir l'un sans violer les autres. Des philosophes et des théologiens ont admis que de tels cas étaient possibles et même fréquents, et ils ont essayé de donner des règles pour les résoudre. On a dit qu'il fallait sacrifier les devoirs inférieurs aux devoirs supérieurs, les particuliers aux généraux (Fichte a conseillé le contraire), les hypothétiques aux catégoriques, ceux de pure morale à ceux de religion, les agréables aux pénibles, les moins généralement utiles aux plus utiles, etc. (du point de vue philosophique : Cicéron, *De officiis*, III; cf. Gave, *Anmerkungen;* Wolf, *Philosophia practica universalis*, § 210, 211; Crusius, *Anweis. vernünftig zu leben*, § 404-437; Schmid, *Versuch einer Moralphilosophie*, § 428; Fichte, *Syst. d. Sittenlehre*, § 24; Paul Janet, *La Morale*, p. 307-328, 357-359 ; du point de vue théologique : Crusius, *Moraltheol.* II, c. X; les ouvrages de morale de Tittmann, § 193; Dœderlein, § 207; Ammon, § 82; Stæudlin, I, § 76; Reinhard, II, 171, 176, 4e éd., etc.). Aucune des règles données par ces moralistes n'a été à l'abri de sérieuses objections; elles reposent toutes sur la pensée qu'il y a des degrés de dignité entre les devoirs et qu'il peut être permis de sacrifier les uns aux autres. Or, une telle subordination est contraire à l'idée même du devoir : dès qu'un devoir se présente à la conscience,

c'est avec le caractère d'une obligation absolue, et il n'y a pas de degré dans l'absolu. On ne saurait même de ce point de vue accepter la possibilité d'un conflit de devoirs : admettre que des obligations absolues inconciliables peuvent s'imposer à la fois à l'homme, c'est admettre dans la morale une contradiction intime qui en compromet singulièrement l'autorité; d'ailleurs et en fait, il n'y a jamais, dans un cas donné, pour le même individu, deux conduites obligatoires. « De deux devoirs en conflit, il y en a un qu'on a réellement et un qu'on croit avoir » (Daub, cf. Schleiermacher, *Kritik der bish. Sittenl.*, p. 139; Baumgarten Crusius, *Lehrb. der christl. Sitt.*, p. 187, 291-293; Daub, *Syst. der theol. Moral*, I, p. 247, etc.; Marheineke, *Theol. Moral*, p. 292; Rothe, *Theol. Ethik*, III, p. 411-422). — Ce qu'on a appelé conflit de devoirs est en réalité autre chose. Divers intérêts moraux se proposent à vous; il arrive quelquefois que nous ne pouvons les poursuivre tous ensemble, et qu'il nous faut choisir entre eux. Quel est le choix que la conscience commande? Voilà le problème, le conflit. Dès que le devoir se montre à nous, le problème est résolu, le conflit a cessé. — La décision à prendre dans ces cas difficiles et compliqués dépend trop de la situation particulière et des expériences personnelles de celui qui y est engagé, pour qu'on puisse dicter des règles générales. Celles qu'ont données les moralistes pour les soi-disant conflits de devoirs peuvent servir à éclairer la conscience, et aucune ne saurait être érigée en loi universelle. De toutes les préparations, la meilleure, c'est l'amour et la pratique persévérante du bien qui développent le tact moral et le rendent prompt à discerner le vrai devoir ; c'est la vigilance qui évite les imprudences ou les fautes dont l'effet est souvent de nous jeter dans des situations embarrassées d'où l'on ne peut sortir que par une faute nouvelle (serment téméraire), c'est l'oubli de soi qui écarte la cause la plus ordinaire de nos hésitations et de nos obscurités, c'est enfin la prière qui appelle la lumière d'en haut.

CHARLES BOIS.

COLLYRIDIENS, secte qui parut en Arabie vers l'an 373. Ce nom leur fut donné du mot κολλυρις, parce que dans le culte qu'ils rendaient à la Vierge, qu'ils honoraient comme une divinité, ils lui offraient des gâteaux. Du reste, la secte paraît n'avoir été composée que de femmes (voy. Epiphane, *Hæres.*, LXXIX, et les réflexions de Basnage, *Hist. de l'Eglise*, l. 20, c. 2, commentées par l'abbé Bergier, dans son *Diction. de théol.*, II, 35 ss.).

COLMAR. L'histoire religieuse de Colmar, au moyen âge, ne présente aucun caractère saillant. La Réforme n'y obtint droit de cité qu'en 1575. Et cependant, dès 1523, l'imprimeur Amand Farckall y fit paraître quelques écrits de Luther. En 1525, les dominicains et les augustins, attentifs au mouvement des esprits, se soumirent à la taille et aux autres contributions municipales; les dominicains allèrent jusqu'à recommander leurs biens à la protection du magistrat dont ils reconnurent la juridiction, même en matière de discipline; les religieuses d'Unterlinden et de Sainte-Catherine en firent autant, en 1526. Un peu plus tard, le magistrat, en dépit d'une lettre comminatoire de

Charles-Quint, du 15 juillet 1524, ordonna par décret, à tout homme non marié de renvoyer la concubine qui logerait avec lui. Ce décret fut spécialement adressé aux membres du chapitre de Saint-Martin (1528) : ils promirent de s'y soumettre ; mais il fallut, dès l'année suivante, le leur rappeler d'une manière pressante. Le vent soufflait évidemment à la Réforme. Il est vrai que le Magistrat crut devoir se justifier auprès de l'empereur, du reproche de favoriser la Réforme ; mais Charles-Quint s'étant déclaré satisfait par lettre du 5 octobre 1530, le Magistrat laissa faire. Dès lors les doctrines évangéliques se propagèrent rapidement, grâce surtout à la proximité des domaines wurtembergeois de Horbourg et de Riquewihr. En 1538, cédant à la pression de l'opinion, le Magistrat publia le décret suivant : « Les religieux vivront d'une manière plus chaste et plus retirée, et éviteront tout scandale... Les confesseurs des couvents de femmes habiteront les couvents particuliers de leur ordre et de leur sexe, et non plus ceux de leurs pénitentes... Les religieux ne diront messe et vêpres qu'à jeûn et non pas pris de vin ». Ce règlement fut accepté par le gardien des récollets, le prieur de Saint-Pierre et les dominicains, mais refusé par le prieur des augustins, Jean Hofmeister, prédicateur distingué, dont l'influence sur le public le disputait à celle des deux littérateurs Jérôme Boner et George Wickram. Cependant le Magistrat hésitait. Cédant aux représentations de l'évêque de Bâle, il se laissa même aller à défendre aux Colmariens la fréquentation du culte protestant à Horbourg ; mais cette défense manqua son but, car dès 1568, il fallut accorder aux partisans de la Réforme, de plus en plus nombreux, l'église des récollets qui alors appartenait à la ville. Michel Buchinger y fut installé comme prédicateur. Ses opinions flottant entre Rome et Wittenberg, il ne contenta personne et l'église ne tarda point à être fermée. Il fallut l'arrivée, à Colmar, de Séb. Guill. Linck et de Jean Goll, tous deux exilés de Schlestadt pour leurs convictions religieuses et bientôt admis au conseil de la ville, pour amener l'établissement définitif de la Réforme. A la même époque, d'ailleurs, le doyen du chapitre de Saint-Martin, Schuler, attaquait, lui aussi, du haut de la chaire, les mœurs du clergé catholique, et cela avec une telle véhémence, que le chapitre le révoqua de ses fonctions. Le samedi 14 mai 1575, l'obristmeister Michel Buob, appuyé principalement par Goll, Hænslin et Linck, demanda au conseil de la ville le libre exercice du culte protestant ; il s'était assuré préalablement que sa proposition n'avait rien de contraire à la paix de religion de 1555. Une grande majorité fut de son avis, et dès le lendemain l'Evangile fut prêché dans l'église des récollets par Cellarius, pasteur à Jebsheim. Tout en usant une partie de leurs forces dans de stériles querelles théologiques, les protestants eurent hâte de consolider la position acquise, en fondant, entre autres, une excellente école supérieure (Gymnase, 1604). Les catholiques, infime minorité, crièrent à l'oppression. Le Magistrat résista victorieusement aux injonctions de Maximilien II et de Rodolphe ; mais, en 1627, Ferdinand II fit chasser les ministres protestants, remplaça les membres du Magistrat par de fervents catholiques et obligea les protestants récalcitrants à s'expatrier

Ces rigoureuses prescriptions étaient en voie d'exécution, quand, en 1632, Gustave Horn, lieutenant du roi de Suède, vint assiéger la ville (fortifiée en 1552 par le célèbre architecte strasbourgeois Specklé) dont les bourgeois, tant protestants que catholiques, qui tous avaient peu de sympathie pour la garnison autrichienne, lui ouvrirent les portes. Il y rétablit aussitôt le culte protestant et lui assura la prépondérance dans la municipalité où brillaient, au premier rang, le stettmeister M. Goll et Nic. Sandherr. Le protestantisme reconquit ainsi la suprématie dont il avait joui pendant cinquante ans de prospérité ; il la perdit peu à peu, après l'annexion de Colmar à la France. Parmi les protestants célèbres nés à Colmar, on remarque Sigism. Billing (1742 à 1796), recteur du gymnase et professeur au collége militaire ; Chr. Fréd. Pfeffel (1742 à 1807), diplomate et jurisconsulte ; Th. Conr. Pfeffel, fabuliste (1736 à 1809) ; le général Rapp (1772 à 1823). — Voyez Lerse, *Gesch. der Ref. der ehem. Reichst. C. bis* 1632, 2e éd., Mulh., 1856, in-8° ; Rœhrich, *Gesch. der Ref. im Elass*, Str., 1831-2, 3 v. in-12 ; Mossmann, *La Réf. à C.*, Colmar, 1853, in-8° ; Ch. Hild, *Essai sur les orig. du protest. à Colmar*, Stras., 1865 (thèse acad.) ; Rocholl, *Aus der Ref. in C.*, brochure complétée par une autre, plus considérable, du même auteur, *die Einführg der Ref. in C.*, Colmar, 1875 et 1876. Voyez aussi le *compte rendu* de la célébration du 3e centenaire de l'intr. de la R. à C., par M. le pasteur Horst : *Jubelefst*, etc., Colmar, 1875.

AD. SCHÆFFER.

COLOMBA, dont le nom celtique est Colum ou Columkill, et que les historiens ont longtemps confondu avec Colomban, est incontestablement l'une des plus grandes figures du christianisme culdéen primitif. Malgré l'éloge du comte de Montalembert, sa biographie, rédigée par l'un de ses successeurs, Adamnan né vers 546, est défigurée par des légendes étranges et par une absence de méthode qui rendent son image incertaine et confuse. Né le 7 décembre 521 en Irlande, d'un père issu de la race royale des O'Neill, des miracles et des visions prophétiques signalèrent ses premiers pas dans la vie. Il reçut sous la direction de Finnian, abbé de Clonard, une instruction sérieuse et profonde ; la pureté de ses mœurs et la profondeur de sa foi lui assurèrent de bonne heure une grande réputation de sainteté. Dès 545 il organisa dans son pays natal un grand nombre de monastères, dont les plus célèbres sont Durrow et Derry, autour duquel se groupa la ville, appelée plus tard Londonderry par les colons protestants. Lié avec les bardes chrétiens, poëte lui-même et défenseur ardent de cette vieille institution nationale dans l'assemblée de Drumeeit en 575 ; passionné pour les manuscrits, il copia en secret un psautier de son maître Finnian, malgré sa défense. Condamné par le roi Diarmid à le restituer, il se laissa entraîner par la colère à provoquer contre lui une prise d'armes de ses parents. Excommunié pour ce fait et poussé par le remords, il aurait résolu pour pénitence d'émigrer et d'évangéliser la sauvage Calédonie. On ne peut retenir de cette légende que le prestige dû à sa descendance royale, son caractère ardent et passionné qui ne devait plus brûler que pour Christ et il est plus naturel d'attribuer son zèle missionnaire à son amour des

voyages, trait caractéristique du monachisme celtique qui a fourni au monde barbare ses plus illustres apôtres. C'est en 563 qu'il fonda, avec le concours de douze moines, dans l'île d'Hy ou Iona, que lui avaient cédée les Dalriadiens d'Irlande établis en Calédonie, le célèbre monastère, qui fut la métropole du christianisme celtique. Inépuisable dans sa charité, inflexible dans l'application d'une règle austère, joignant le travail manuel à l'oraison, l'étude des Ecritures à la direction des consciences, habile à lire dans les cœurs, attirant par sa piété la foule des pèlerins et des pénitents sur des côtes sauvages, devenues grâce à ses travaux cultivées et hospitalières, Colomba fut, pendant sa longue carrière, le guide spirituel de sa chère Irlande, dans laquelle il retourna à plusieurs reprises, l'apôtre de la Calédonie, où il a fondé près de trois cents monastères. Son centre d'action fut surtout la région montagneuse du Nord, habitée par les Pictes sauvages, terreur des basses-terres, et dont les Romains n'avaient pu triompher. Il gagna la faveur du roi Bruidh, fils de Malcolm, et lutta avec succès contre la résistance énergique des Druides. Nous ne possédons aucun de ses discours, qu'il finit par prononcer dans la langue du pays; nous savons qu'il reconnaissait la valeur des vertus naturelles, insistait sur la dignité de l'âme humaine, la conversion du cœur et professait un respect profond pour les saintes Ecritures, règle de sa foi. Allié à la race dalriadienne, il sacra lui-même le roi Aïdan à Iona, sur cette pierre du Destin exilée aujourd'hui à Westminster-Abbey. Dans ces temps barbares et troublés, Colomba fut le protecteur des faibles et le vengeur des opprimés. La légende lui attribue aussi l'initiative de plusieurs voyages d'exploration à la recherche d'asiles plus solitaires et plus sauvages encore qu'Iona et qui auraient amené la découverte des îles de Saint-Kilda, des Shetland et même de l'Islande. Ce qui est certain, c'est que l'on retrouve, dans ces îles lointaines, des ruines de monuments placés sous l'invocation de Colomba. Il mourut le 9 juin 597 pendant la prière dans l'église qu'il avait fait construire à Iona et où il fut enseveli. Sa dépouille mortelle fut transportée au neuvième siècle en Irlande lors des invasions normandes. Pendant deux siècles Iona fut la métropole de la Calédonie et d'une partie de l'Irlande, et ses abbés exercèrent une véritable juridiction sur les évêques de la terre ferme. Centre d'un grand travail intellectuel et missionnaire, Iona fut l'un des derniers asiles du christianisme primitif, déjà défiguré par des traditions humaines, mais indépendant de Rome dans une large mesure. — Voir l'article : *Culdéens ;* Adamnan, *Vita C.*, dans les Boll., Juni II, et éd. Reeves, Dub., 1857, in-4°; du même, *The life of. C.*, 1857; etc.

A. Paumier.

COLOMBAN, né en Irlande, dans la province de Leinster, en 543, se sentit attiré de bonne heure vers la vie monastique et fut affermi dans sa vocation par une pieuse cénobite. Il entra dans le couvent de Bangor, qui renfermait près de trois mille moines, qui y cultivaient avec passion les lettres latines et grecques et même l'hébreu, mais qui étaient plus passionnés encore pour la propagation de la foi. Cédant à une vocation irrésistible, Colomban s'embarqua en 590 pour la Gaule. Y

reprenant l'œuvre d'évangélisation négligée par les évêques, il vit des foules immenses se presser sur ses pas et, malgré la rigueur de sa discipline, la force de sa parole amena des conversions éclatantes. Gontran, roi de Bourgogne, ne pouvant le retenir à sa cour, lui permit de fonder un monastère dans l'une des régions les plus sauvages de son royaume, à Annegray (Haute-Saône). Après des débuts pénibles, l'affluence des disciples le contraignit à fonder un nouveau couvent à Luxeuil. Les malheurs des temps avaient transformé en déserts des régions jadis fertiles et tout était à créer. Colomban mit lui-même la main à la charrue et à la hache, obtint des guérisons merveilleuses (on lui attribue même des miracles) et son naïf biographe nous le montre domptant les bêtes fauves du regard. Colomban créa par ses disciples dans la Gaule de nombreux monastères, qui devinrent des centres de civilisation et de culture : Remiremont, Lure, Jouarre, Rebais, Lagny, Montier-en-Der, Laon, Hautvillers, Saint-Omer, Fontenelle, Jumiéges, les seuls points lumineux dans cette nuit sombre et orageuse qui s'étend du cinquième au huitième siècle. La discipline peut paraître rigoureuse, parfois même puérile, mais les caractères qu'il avait à façonner étaient aussi rudes que la nature et il fallait pour les dompter une règle de fer. Colomban eut bientôt à lutter contre la tyrannie de Brunehaut et son petit-fils Thierry II, successeur de Gontran, pour avoir refusé de bénir les enfants illégitimes du jeune roi et menacé l'adultère de l'excommunication, s'il persévérait dans ses débordements. Prenant pour prétexte son attachement aux coutumes particulières de l'Eglise d'Irlande, qu'il avait dans une lettre éloquente défendues avec autant d'indépendance que d'humilité contre les prétentions des évêques romains de la Gaule, et sûre de l'appui secret d'un clergé aussi servile que jaloux, Brunehaut fit saisir Colomban dans sa cellule et le condamna à l'exil. Après un voyage pénible, dans lequel la légende a multiplié les incidents merveilleux, Colomban, arrivé à Nantes, écrivit à ses frères de Luxeuil une lettre remplie de pensées tendres et profondes. Des vents contraires, dans lesquels des esprits superstitieux crurent voir un signe du ciel, empêchèrent le départ du navire, et Colomban put se réfugier chez le roi Théodebert d'Austrasie. Bien que son ministère fût accompagné de nombreuses bénédictions, le zélé missionnaire le poussa à entreprendre un voyage dans l'Alemannie, encore païenne. Il s'établit pendant quelques mois à Tüggen, près du lac de Zurich, et entraîné par l'ardeur d'une foi que ne tempérait pas la charité, renversa partout les idoles. Chassé de ce nouvel asile par la victoire que remporta à Tolbiac son ennemi Thierry II sur Théodebert, il passa en Italie en laissant derrière lui son disciple Gall, dangereusement malade et auquel, sur son refus bien motivé de le suivre, il interdit de dire la messe tant qu'il ne l'aurait pas relevé de sa peine. Les deux apôtres devaient se réconcilier un peu plus tard. Accueilli avec faveur par le roi des Lombards, Agilulf, qui, bien qu'arien accordait la liberté de conscience à ses sujets catholiques, il obtint de sa munificence le don d'une basilique ancienne, de Saint-Pierre sur les bords de la Trebbia. Le monastère fondé dans cette solitude à Bobbio par Colomban a joué

en Italie le rôle de Luxeuil en France. Rempart de l'orthodoxie contre l'arianisme, centre d'un grand travail d'évangélisation et de culture scientifique, Bobbio posséda bientôt, grâce au zèle de son fondateur, qui composait jusque dans sa vieillesse des vers iambiques tout pénétrés des souvenirs de l'antiquité classique, une bibliothèque riche en manuscrits sacrés et profanes et où l'on a retrouvé le traité de *la République* de Cicéron. Dans sa vieillesse, Colomban engagea une polémique ardente contre le pape Boniface IV au sujet de la controverse assez obscure des Trois Chapitres, qui avait passionné l'Orient et se rattachait aux controverses nestoriennes, et lui adressa des conseils aussi évangéliques que hardis. Colomban mourut le 14 novembre 615 dans la grotte située en face du couvent de Bobbio, qu'il avait choisie pour sa retraite. Nous pouvons voir en Colomban, jugé assez sévèrement par les écrivains catholiques, l'un des derniers représentants de l'indépendance de l'Eglise en face de la papauté, de l'égalité des prêtres et de l'autorité de la Parole de Dieu. — Voyez : *Vita S. Colomban.*, Mabillon, *Acta Sanct.*, II, 3; Besser, *Der h. C.*, Leipz., 1857. A. PAUMIER.

COLOMBIE. Les Etats-Unis de Colombie ont été formés le 20 septembre 1861, par l'union de neuf des Etats qui faisaient partie auparavant de la confédération de la Nouvelle-Grenade. Le recensement de 1871 attribuait à la nouvelle république une population de 2,913,343 habitants. C'est donc un des Etats les plus considérables de l'Amérique Méridionale. On y compte de plus environ 100,000 Indiens non civilisés et païens. La population est presque exclusivement catholique. Le chef de la hiérarchie est l'archevêque de Bogota (évêché, le 11 septembre 1562; archevêché, le 22 mars 1564). Il est assisté des évêques de Carthagène (24 avril 1534), Médellin (31 août 1804), Nueva Pamplona (17 septembre 1835), Panama (11 février 1534), Pasto (vers 1859), Popayan (22 août 1546), Santa-Marta (10 janvier 1534). Le clergé y est très-riche et très-influent. On prétend que les deux tiers des maisons de Bogota appartiennent aux couvents des dominicains et de San Juan de Dios. Les maisons religieuses sont nombreuses dans le pays. La petite ville de Chinquiquire passe pour le lieu de pèlerinage le plus fréquenté de toute l'Amérique du Sud. On s'y rend en foule pour faire des offrandes à une image miraculeuse de la Vierge conservée dans l'église des dominicains. Les étrangers ne sont nombreux que dans la province de Panama où l'on en comptait 4,481 en 1871, dont 3,160 dans la ville de Panama. Ces étrangers sont surtout des Anglo-Américains. Il est donc probable que les protestants y sont assez nombreux. Mais nous n'avons pas pu découvrir s'ils y ont des temples, et s'ils sont groupés en communautés. — Bibliographie : *Almanach de Gotha*, 1861, 1876, 1877; Martin, *the Statesman's Yearbock*, 1877; Zeltner, *La Ville et le port de Panama*, 1868, etc. E. VAUCHER.

COLOMIÈS (Paul), d'une famille protestante du Béarn, établie à La Rochelle (où son père était médecin et son grand-père pasteur), naquit dans cette ville le 2 décembre 1638; il fit ses études à Saumur, principalement sous Louis Cappel, s'établit en 1681 en Angleterre auprès d'Isaac Vossius auquel il fut toujours fort attaché, devint bibliothécaire de l'ar-

chevêque de Cantorbéry, et mourut à Londres le 13 janvier 1692. C'était un lecteur infatigable et son érudition s'étendait sur un grand nombre de sujets, théologie, langues anciennes, histoire, littérature; mais l'histoire littéraire était son domaine préféré. Il ne publia que des ouvrages de peu d'étendue, mais dont quelques-uns sont encore recherchés aujourd'hui. Nous citerons : *Theologorum presbyteriorum Icon* (1682, in-12) et *Parallèle de la pratique de l'Eglise ancienne et de celle des protestants de France* (1682, in-12), deux ouvrages dans lesquels Colomiès marquait sa préférence pour l'Eglise épiscopale, ce qui lui valut une violente attaque de Jurieu (*Esprit de M. Arnaud*, t. II, p. 297.); *Bibliothèque choisie*, La Rochelle, 1682, in-12 : cet ouvrage, qui donne des renseignements sur une centaine de livres plus ou moins curieux, fut publié pour la quatrième fois (Paris, 1731, in-8°), avec des notes de Bourdelot et de La Monnoye; *Gallia orientalis* (Hag., 1665, in-4), recueil mal rédigé et cependant utile de notes sur les auteurs français qui se sont occupés des langues orientales. Après sa mort on publia : *Italia et Hispania orientalis, editæ a J. C. Wolfio* (Hambourg, 1730, in-4°) ; les ouvrages semblables que Colomiès avait promis sur les orientalistes de Hollande, d'Allemagne et d'Angleterre n'ont pas vu le jour. — Sous le titre de *Colomesii Opera* (Hamb., 1709, in-4°), J. Alb. Fabricius réimprima douze ouvrages de notre auteur, entre autres tous ceux que nous avons cités, sauf le dernier. — Sources : Bayle, *Dict. critiq.*; Clarmund, *Lebensbeschreibungen*, Wittemb., 1714, t. XI; Nicéron, t. VII et X, 2e part.; Haag, *France protest.*, t. IV; Rainguet, *Biographie saintongeoise*, 1852. A. BERNUS.

COLONNA (Gille), *Ægidius a Columna* ou *Ægidius Romanus*, général des augustins. Il fut le premier de son ordre qui enseignât à l'université de Paris où il avait suivi les leçons de Thomas d'Aquin, le *docteur angélique*. Lui-même fut surnommé, selon le goût du temps, *doctor fundatissimus*, et les augustins décidèrent que ses doctrines feraient autorité dans l'école. Philippe le Hardi lui confia l'instruction de son fils. Philippe le Bel récompensa son ancien précepteur par le siége de Bourges. Il prit part au concile de Vienne (1311) où l'on discuta le sort des Templiers. La plupart de ses nombreux ouvrages de théologie et de philosophie scolastique sont perdus; les autres ont été recueillis par le P. Berti (Venise, 1617, in-fol.). Le traité *De regimine principis*, qu'il avait composé pour son élève, a été imprimé dès 1473 et traduit en français par Simon de Hesdin (Paris, 1497, in-fol.). Dans les ardentes controverses qui suivirent l'abdication plus ou moins volontaire de Célestin V (1294) et l'avénement de Boniface VIII, Colonna écrivit un traité intitulé : *De renunciatione papæ*, pour établir la légitimité de l'élection du nouveau pape. On a prétendu que celui-ci l'en récompensa par le cardinalat, malgré ses sanglantes luttes avec les Colonna. Il est certain que si telle fut son intention, le pontife négligea de la manifester et que Gille Colonna ne fut jamais préconisé cardinal. Il mourut à Avignon en 1316.

COLONNA (Jacques), cardinal de la création de Nicolas III (1277-80), fut l'un des principaux personnages de la famille de ce nom qui, pen-

dant plusieurs siècles, joua un si grand rôle dans les affaires de l'Eglise. Nicolas IV (1287-92) favorisa cette maison pour résister à celle des Ursins. Jean Colonna lui dut le marquisat d'Ancône, Etienne le titre de comte de Romagne, et il nomma cardinal Pierre Colonna, neveu de Jacques, malgré son mariage. Il est vrai que le nouveau dignitaire fit vœu de chasteté et relégua sa femme dans un couvent. Quand Benoît Cajétan eut réussi à obtenir de Célestin V son abdication (1294), les Colonna s'opposèrent de tout leur pouvoir, mais en vain, à son élection. Il s'ensuivit entre eux et Boniface VIII une guerre acharnée, dans laquelle le pontife usa de toutes les armes spirituelles et matérielles. Une bulle excommunia les Colonna, chassa Jacques et Pierre du collége des cardinaux et exclut toute leur maison des ordres sacrés, jusqu'à la quatrième génération (1297). Jacques se réfugia en France avec la plupart des siens, et le pape, poursuivant les autres à main armée, les bloqua dans Palestrina et viola la capitulation qu'il leur avait fait accepter. On sait comment l'un d'eux punit plus tard Boniface de son manque de foi. Son successeur, Benoît XI, révoqua la bulle de 1297 et rétablit les Colonna dans leurs dignités. Jacques Colonna mourut en 1318. Après lui, sa maison se divisa entre les deux partis, guelfes et gibelins, qui ensanglantaient Rome et l'Italie entière.

COLONNA (Vittoria), une des femmes les plus remarquables de la Renaissance italienne, joignit au prestige d'une naissance illustre, l'éclat du talent et la grandeur du caractère. Née à Marino, en 1490, et fille de Fabrizio Colonna, connétable du royaume de Naples, elle avait à peine dix-sept ans quand elle épousa Fernand François d'Avalos, marquis de Pescara, qui n'était guère plus âgé qu'elle, et qui devint un des plus habiles généraux de Charles-Quint. Après s'être signalé à Marignan, à la Bicoque, il contribua puissamment à la victoire de Pavie qui rendit Charles l'arbitre redouté de la Péninsule. Sa fidélité un moment ébranlée par l'offre de la couronne de Naples, fut raffermie par les exhortations de sa femme qui ne s'inspira, dans cette circonstance, que du devoir et de l'honneur : « Je n'ai jamais souhaité, lui écrivit-elle, d'être la femme d'un souverain ; je veux rester celle du célèbre capitaine qui, par sa vaillance à la guerre et sa magnanimité dans la paix, a surpassé les plus grands rois. » D'Avalos sut comprendre un tel langage, et il aurait laissé un nom sans tache s'il n'eût trahi le secret des conjurés italiens, et livré à la vindicte impériale le chancelier Morone dont il avait paru le complice. Il mourut peu après (4 novembre 1525) des suites de ses blessures envenimées par la fièvre, et sa femme, accourue pour lui dire le dernier adieu, n'eut pas même la consolation de le revoir. Sa douleur fut aussi grande que son amour, et la constance avec laquelle, durant plus de vingt ans, elle porta le deuil d'un tel époux, le respect religieux et attendri dont elle entoura sa mémoire, sont un des plus beaux exemples de piété conjugale. Elle aimait à répéter ces beaux vers de l'Andromaque de Virgile et sut les justifier :

Ille meos, primus qui me sibi junxit, amores
Abstulit ; ille habeat secum, servetque sepulcro!

Telle fut l'origine des *Rime* qui ont rendu à jamais célèbre le nom de Vittoria Colonna. Retirée tantôt à Ischia où s'étaient écoulées les plus belles années de sa jeunesse, tantôt à Naples ou à Viterbe, elle ne chercha plus que dans la poésie et la religion la consolation du veuvage qui l'aurait laissée dans une solitude absolue, si elle ne s'était chargée de l'éducation de son neveu, le jeune marquis del Vasto, qui répondit dignement à ses soins. Les sonnets de Vittoria, presque tous consacrés au même sujet, sont un monument unique dans la littérature italienne, et justifient, malgré le faux goût et le bel esprit qui s'y mêlent, l'éloge de l'évêque de Fossombrone qui croyait voir revivre l'âme de Pétrarque et de Platon dans le chaste génie de cette muse de la Renaissance. C'est d'Ischia que sont datés ces vers touchants : « C'est ici que « mon beau soleil nous fit retour, chargé de royales dépouilles et de « riches trophées. Avec quelle douleur ne revois-je pas les lieux où « sa présence me rendait le jour si doux et si pur ! — Il était couronné « de palmes et de lauriers, revêtu d'honneur et de gloire, seule ré- « compense digne de lui, et son mâle visage, l'élégante gravité de « ses discours, témoignaient assez des exploits que célébrait la re- « nommée. — Cédant à mes prières, il me montrait ses nobles cica- « trices, et me disait où, comment, il avait remporté tant de belles « victoires. — Que de peines aujourd'hui me cause ce qui fut ma « joie ! Mon âme, partagée entre des souvenirs heureux et tristes, ne « connaît que les larmes, quelques-unes douces et la plupart amères ! » La douleur, telle est l'inspiration qui porte Vittoria, d'un vol rapide, à la source des vérités éternelles. Elle puise une force inespérée dans la contemplation de Dieu et de ses perfections manifestées en Jésus-Christ. C'est dans le plus beau langage qu'elle exprime les ravissements de cette vie nouvelle dont le secret lui fut révélé dans les larmes : « Jamais impétueux éclair ne fendit la nue avec autant de « célérité que l'esprit ne déchira le voile qui offusquait ma pensée. La « main qui a fait le ciel a refait mon âme, et elle s'est montrée si com- « patissante à ma prière, que, tout joyeux qu'il est, mon cœur qui brûle « tremble encore d'étonnement. » Le sonnet suivant est une belle peinture des tentations de l'âme qui ne peut échapper aux atteintes du mal qu'en s'attachant d'une vive foi au Rédempteur : « Quand la « mer troublée se soulève et assiége de ses fureurs quelque intrépide « écueil, l'orageux orgueil de ses flots, si le rocher reste ferme, se « brise tout à coup et l'onde retombe en écume sur elle-même ; — « Ainsi moi, si le profond océan des eaux du monde me vient as- « saillir avec colère, j'élève comme un roc mon front vers le ciel, et « plus la vague grossie redouble ses assauts, plus je la repousse, et je « me ris de son impuissante vigueur ; — et si alors le vent du désir « recommence une nouvelle guerre, je cours au rivage, et d'un nœud « formé d'amour et de fidélité, j'attache ma barque à une pierre qui « ne cède jamais, à la roche vive de Jésus-Christ, en sorte que je puis « à toute heure me réfugier au port. » Dans un autre sonnet, le poëte décrit les sombres magnificences du drame de la passion. Il montre le ciel et la terre en deuil autour de la croix du Calvaire, et termine

par ce trait d'une naïve sublimité : « L'homme seul ne pleure pas, lui « qui naquit en pleurant. »

L'uomo non piange e pur piangendo nacque!

Les poésies de Vittoria Colonna empreintes de cette mystique ferveur qui n'est l'apanage d'aucune communion particulière, et que le Catholicisme et la Réforme peuvent également invoquer, prouvent combien elle était préparée à goûter les leçons des docteurs contemporains qui gémissaient de la décadence de l'Eglise et rêvaient une foi épurée, un renouvellement spirituel sans schisme. Ainsi s'expliquent les rapports de Vittoria Colonna avec le pieux espagnol Juan de Valdez, et avec les deux célèbres prédicateurs toscans, Bernardino Ochino et Pierre Martyr, durant leur apostolat à Naples. Ses relations, toutes spirituelles, avec des hommes tels que Flaminio, Pole, Carnesecchi, le marquis de Vico, sont un chapitre intéressant de l'histoire de la société italienne, au début de la renaissance religieuse qui unit d'abord et bientôt dispersa tant d'âmes d'élite, demandant les unes à la Réforme, les autres à l'ancienne Eglise la satisfaction de ce besoin de croire, qui, dans les jours de rénovation, n'est pas moins impérieux que celui d'examiner. A vrai dire, le choix de Vittoria ne pouvait être douteux. Fille docile de l'Eglise catholique, jusque dans ses plus libres inspirations, elle professa les doctrines de la grâce, communes à tous les réformateurs, sans en tirer les conséquences pratiques qui devaient conduire Ochino et Martyr dans l'exil. Pierre Carnesecchi, que la Réforme peut à bon droit considérer comme un de ses martyrs, interrogé par les inquisiteurs sur les sentiments de la marquise de Pescara, répondit : « Je ne puis affirmer que cette dame ait dévié sur aucun point de la foi catholique ; mais je tiens pour certain qu'elle adhérait pleinement à la doctrine de la justification par la foi. » — Les dernières années de Vittoria Colonna s'écoulèrent à Viterbe et à Rome dans les pratiques du plus austère ascétisme. C'est à cette époque que se rattachent ses relations si pures avec MicheliAnge qui conçut pour elle la plus vive passion, et lui adressa un grand nombre de sonnets assez semblables à ceux que Laure avait autrefois inspirés à Pétrarque. Leur correspondance devint si active, et leur besoin de se voir si impérieux que Vittoria dut en modérer l'ardeur. C'est du couvent de Viterbe où elle s'était comme ensevelie qu'elle écrivit en 1541 à Michel-Ange : « Si nous devions continuer à nous voir de la sorte, je ne pourrais passer mes soirées avec les religieuses dans la chapelle de Sainte-Catherine, et vous ne pourriez vous-même aller de bonne heure travailler à Saint-Pierre. Ainsi l'un de nous manquerait aux épouses du Christ et l'autre à son vicaire. » On peut lire sur ce sujet l'intéressant ouvrage de M. Lannau-Rolland, *Michel-Ange et Vittoria Colonna*, in-12, 1863. Elle mourut à Rome le 15 février 1547, et Michel-Ange lui ferma les yeux. — La principale source à consulter, pour l'histoire de cette femme si distinguée, est la belle édition de ses œuvres due aux soins du chevalier Visconti : *Le rime di Vittoria Colonna corrette sui testi a penna e publicate con la vita della medesima, dal Cav. Pietro*

Ercole Visconti, grand in-8°, Roma, 1840. La *Rivista Cristiana* de Florence (n° de février 1876) contient un article de M. Karl Benrath intitulé : *Vittoria Colonna e la Riforma*, dont on ne peut qu'approuver les sages conclusions. On a beaucoup écrit sur Vittoria Colonna en Italie, et les éloges les plus enthousiastes lui ont été prodigués. Voir Ginguené, *Histoire littéraire de l'Italie*, t. IV. Il faut mentionner pour mémoire une biographie assez maniérée publiée par M. Jules Lefèvre Deumier, dans la Bibliothèque des chemins de fer, in-12, 1856.

JULES BONNET.

COLOSSIENS (Epître aux). Colosses (Κολοσσαί ou Κολασσαί, d'après quelques manuscrits, ce qui n'est peut-être qu'une faute de copiste) était une antique ville de Phrygie (Hérod., VII, 30; Xénoph., *Anab.*, I, 2, 6), située sur le Lycus, avant l'embouchure du Méandre, dans une contrée montagneuse et volcanique, souvent bouleversée par des tremblements de terre. Sous le règne de Néron, vers l'an 61, elle fut détruite par une de ces convulsions du sol, en même temps que Hiérapolis et Laodicée (Tacite, *Ann.* XIV, 27; Orose, *Hist. adv. pagan.*, VII, 7; Eusèbe, *Chron.*). Rebâtie ensuite, elle était encore une ville florissante au douzième siècle. Ce n'est plus aujourd'hui qu'un misérable village nommé Chonus. — Paul a pu visiter Colosses, non dans son deuxième (Act. XVI, 6), mais dans son troisième voyage missionnaire (Act. XVIII, 23; XIX, 1). Pressé d'arriver à Ephèse, il ne fit que traverser la contrée dont le véritable évangéliste fut Epaphrodite ou Epaphras, un de ses disciples (Col. I, 7; IV, 12). Lui-même n'y connaissait guère que la famille de Philémon qu'il avait peut-être convertie en passant. Les autres chrétiens de Colosses et de Laodicée ne le connaissaient pas même de visage (Col. II, 1). Cependant la prédication d'Epaphras avait eu les plus grands succès dans ce pays; le caractère mystique des habitants semblait avoir une affinité particulière avec la doctrine évangélique (Renan, *Saint Paul*, p. 350 et ss.). Des Eglises nombreuses s'étaient formées à Laodicée, à Hiérapolis et à Colosses. La ferveur y était grande. Les nouvelles qu'Epaphras en avait apportées à Paul dans sa prison l'avaient rempli de joie (Col. I, 4, 8). Mais en même temps quelques indices l'avaient inquiété. Il y voyait poindre une tendance qui allait bientôt devenir dangereuse. Les faux docteurs de Colosses ne sont plus les anciens judaïsants que Paul a combattus en Galatie, à Corinthe et à Rome. Bien qu'ils se rattachent au judaïsme (Col. II, 11, 16), ils ont d'autres scrupules et une autre ambition. Tandis que les premiers semblaient continuer le parti des pharisiens dans l'Eglise, les seconds semblent y reproduire la secte des esséniens. C'est d'abord un ascétisme déjà prononcé que Paul caractérise fort bien par le mot ἐθελοθρησκεία, et qui consiste non-seulement dans la distinction des jours, des néoménies, etc., mais dans une série d'abstinences auxquelles se joint encore le culte des anges (II, 16-23). Il y avait dans cette vénération des puissances supérieures bien autre chose qu'une superstition populaire. C'était, comme chez les esséniens sans doute, un objet de spéculation et de science transcendante (γνῶσις). Divisés en classes, ces êtres célestes étaient rangés dans une savante hiérarchie (θρόνοι, κυριό-

τητες, ἀρχαί, αἰῶνες) dont la totalité a son expression dans le πλήρωμα divin. Ce sont ces spéculations sans raison et sans base que Paul reproche aux hérétiques de Colosses (ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων). Plus leurs théories métaphysiques sur l'échelle et le mouvement des êtres étaient ingénieuses, plus ils en étaient fiers. Ils croyaient avoir trouvé une doctrine supérieure à la prédication apostolique et opposaient leur *science* raffinée à la *foi* des simples. Si l'épître aux Colossiens est authentique, nous avons ici la forme la plus ancienne connue du gnosticisme. Cette forme est bien originale et bien distincte des grands systèmes du second siècle. Sans doute la phraséologie gnostique est déjà trouvée. Mais les termes n'ont pas encore la précision que leur donnera la spéculation d'un Basilide et d'un Valentin. Ce n'est qu'une esquisse aux contours assez vagues et aux lignes mal arrêtées. De plus ce gnosticisme reste attaché au judaïsme ; il n'a pas encore rompu ses liens primitifs qui attestent son origine et qu'il reniera dès la fin du premier siècle. La Phrygie n'était-elle pas prédestinée par son passé et sa ferveur mystique à devenir le berceau du gnosticisme chrétien ? N'est-ce pas là aussi que naîtra le montanisme, qui n'est pas non plus sans avoir des relations intimes avec cette première et trop féconde tendance des hérétiques de Colosses ? Il semble donc qu'au lieu de nier l'origine apostolique de cette épître, comme Baur l'a fait, à cause des traces de gnosticisme qu'on y rencontre, il vaudrait mieux renverser le raisonnement et conclure de notre épître elle-même aux origines du gnosticisme chrétien dès le milieu du premier siècle. — L'épître aux Colossiens a une partie dogmatique et une partie parénétique ou morale. Mais une même pensée les traverse et les relie intimement, de sorte que la seconde n'est que la conséquence logique de la première. C'est en ne perdant jamais de vue la tendance gnostique et ascétique esquissée plus haut, qu'il faut les lire l'une et l'autre pour bien sentir l'intention et mesurer la portée de la pensée de Paul. Dans cette hiérarchie d'*éons* entre lesquels les hérétiques de Colosses partageaient déjà l'œuvre de la création et de la rédemption du monde, Christ courait le risque de perdre son importance et son rang unique. L'apôtre veut parer à ce danger. De là le développement nouveau qu'il donne à sa christologie qui s'élève à peu près au niveau de la christologie johannique, moins le terme du *logos*, évité peut-être à dessein. Christ n'est point un éon particulier ; il est le *pléroma* même de Dieu, car il a plu à Dieu de faire habiter en lui la plénitude de sa divinité, I, 19, c'est-à-dire qu'il a versé en lui la mesure de toute la vie et de toute la gloire qu'il veut donner à la création. C'est en lui que tous les êtres célestes et terrestres ont le fondement et le lien caché de leur existence. Il est le seul médiateur sur la terre et dans le ciel. De même la rédemption n'est point une œuvre collective, c'est l'œuvre du seul crucifié. C'est par le sang de sa croix que la paix a été faite dans l'univers visible et invisible. Christ est tout ensemble le premier né de la création et le premier né de la résurrection, le chef du monde et le chef de l'Eglise, gardant en tout le premier rang (ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων, Col. I, 18). Paul se plaît à dépouiller toutes les puissances supérieures entre lesquelles les hérétiques

distribuaient l'œuvre chrétienne, de cette gloire imméritée pour les attacher vaincues et soumises au char triomphal du Christ (θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ, II, 15). De même que Christ manifeste en lui et réalise la plénitude de la vie divine, de même l'Eglise est la manifestation extérieure de la plénitude de la vie de Christ (σῶμα τοῦ χριστοῦ). Christ, c'est déjà l'Eglise en puissance ; l'Eglise, c'est encore le Christ en acte. Ils sont l'un à l'autre ce que l'âme est au corps. L'âme anime le corps, et le corps manifeste les vertus de l'âme. C'est ainsi que Paul est allé jusqu'à dire que les souffrances du chrétien sont la continuation et l'achèvement des souffrances mêmes du Rédempteur, la vie de l'Eglise n'étant en réalité que le prolongement même de celle du Christ, présent et immanent en elle, comme le principe vivifiant qui la fait croître et qui la maintient (I, 24 ; II, 19). Cette relation intime a son symbole et son expression dans l'union de l'homme et de la femme par le mariage, qui reçoit de cette assimilation une consécration mystique nouvelle. Après avoir chassé le dualisme de la dogmatique, Paul chasse encore l'ascétisme de la morale chrétienne dont le but idéal n'est pas de créer des devoirs nouveaux et arbitraires, mais de relever, de purifier et de remplir ceux qui naissent de la société et de la nature. Ainsi l'épître aux Colossiens, en nous donnant une nouvelle et plus haute forme de la pensée théologique de Paul, nous explique en même temps les causes historiques nouvelles qui l'ont amenée. — Reconnue de toute l'antiquité chrétienne, l'authenticité de cette épître n'a été contestée que de nos jours. La critique allemande, représentée surtout ici par Baur et M. Hilgenfeld (Baur, *Paulus der Apostel J. C.*; Hilgenfeld, *Histor. Krit. Einleit. in das N. T.*, 1875) a fait valoir trois raisons contre elle : 1° Différence profonde dans la doctrine et le style, entre cette lettre et les grandes épîtres de Paul ; 2° traces de gnosticisme qui décéleraient un temps postérieur ; 3° rapport littéraire de notre épître avec l'épître aux Ephésiens. Les explications précédentes ont déjà montré que les deux premières raisons doivent être écartées. La troisième soulève un problème plus délicat, qui a déjà traversé plusieurs phases. De Wette, le premier, rejeta l'authenticité de l'épître aux Ephésiens, qui ne lui semblait être qu'une amplification oratoire et verbeuse de notre lettre aux Colossiens. Voyez dans de Wette (*Lehrbuch der hist. krit. Einleitung*, 5e édit.), une table comparative des passages semblables de nos deux épîtres. Le caractère dépendant et secondaire des Ephésiens en ressort avec évidence. Mais les observations de de Wette ne sont point complètes. Cette relation est réciproque. Meyerhoff a pu, non sans quelque apparence de raison, renverser la conclusion de de Wette et soutenir que la lettre originale était celle aux Ephésiens, dont l'épître aux Colossiens ne serait plus qu'une imitation raccourcie (Meyerhoff, *Der Brief an die Col. kritisch gepräft*, Berl., 1838). Baur, tout en partant des conclusions de de Wette, montra fort bien qu'il n'y avait pas ici le simple rapport d'une copie à son original. S'il y a ressemblance, c'est l'auteur qui se répète lui-même en développant sa pensée. L'identité de but, de style, de méthode, des idées dogmatiques et jusqu'à celle des messagers prouve l'identité d'auteur. Hitzig et

Holzmann, sans mieux réussir, ont essayé de dégager de l'épître aux Colossiens un noyau authentique qu'aurait amplifié ensuite un second rédacteur, lequel aurait également composé notre épître aux Ephésiens (Holzmann, *Kritik der Epheser und Kolosserbriefe*, Leipzig, 1872). Ce qui est certain, c'est que les trois lettres aux Ephésiens, aux Colossiens et à Philémon forment un groupe étroitement lié; elles sont nées d'une même situation historique et ont été portées en Phrygie par les mêmes messagers, Tychique et Onésime (cf. Phil. 10 et Col. IV, 9; Phil. 23, 24 et Col. IV, 10, 12, 14; Phil. 2 et Col. IV, 17; Col. IV, 7 et Eph. VI, 21). Dans cette union intime et réciproque, le billet de Paul à Philémon équivaut à une signature et accompagne ses deux autres lettres pour les garantir. Dans l'hypothèse de l'inauthenticité, il faudrait admettre qu'il s'est trouvé au commencement du second siècle un écrivain assez bien renseigné et assez habile pour inventer cet épisode historique et insérer dans la vie de Paul, sans violenter l'histoire, le roman le plus sobre, le plus délicat et le plus charmant. Mais pour dissiper cette hypothèse, il suffit de relire le billet à Philémon. Un écrivain du second siècle n'a pas imaginé ce petit chef-d'œuvre (voy. A. Sabatier, l'*Apôtre Paul*, p. 193 ss.). Longtemps on a placé ces trois lettres pendant la captivité de Paul à Rome. Il semble plus vraisemblable qu'elles ont été écrites durant la captivité de Césarée (Reuss, *Die Geschichte der heilig. Schriften N. Test.*, §§ 118-124). On pourrait trouver un argument de plus en faveur de cette dernière opinion dans la date du tremblement de terre qui détruisit Colosses vers l'an 60 ou 61. Notre lettre qui ne fait aucune allusion à cet événement, lui est donc antérieure. Or, on ne peut faire arriver Paul à Rome avant le printemps de l'année 61. — *Littérature :* Outre les introductions au Nouveau Testament, les commentaires généraux et les ouvrages mentionnés dans le cours de cet article : Mélanchthon, *Enarratio epis. ad Coloss.*, Viteb., 1559; Davenant, *Expositio epist. Pauli ad Coloss.*, Genève, 1655; J. H. Suicer, *In epist. S. P. ad Col., comment. critic. exeget. theol.*, Tig., 1669; Storr, *Dissertatio in epist. P. ad Coloss.*, Tubing., 1786; Juncker, *Hist. krit. und philol. Comment. über den Brief. P. a. d. Col.*, Mannheim, 1833; Bæhr, *Comment. über den Brief a. d. Col.*, Bâle, 1833; Huther, *Comment. üb. den Brief P. a. d. Col.*, Hambourg, 1841; L. Montet, *Introductio in epist. ad Coloss.*, Montauban, 1841, etc. A. Sabatier.

COMBEFIS (François) [1605-1679]. Il entra à vingt ans chez les dominicains réformés, professa quelques années dans leurs couvents, puis se consacra à l'étude exclusive des Pères de l'Eglise, dont il entreprit de rétablir les textes dans leur pureté primitive. Pensionné par le clergé de France en vue de ce travail, il s'y livra jusqu'à sa dernière heure avec un succès digne de son érudition. Les seules difficultés qu'ait éprouvées ce savant modeste et pacifique lui vinrent de la franchise avec laquelle il raconta l'histoire des monothélètes dans le tome second de son ouvrage intitulé : *Græco-latinæ Patrum bibliothecæ novum auctuarium* (Paris, 1648, 2 vol. in-fol.). La cour de Rome désapprouva le livre. L'auteur y avait traité ce sujet, si épineux pour la papauté, avec un savoir inconscient du péril qu'il y avait à contre-

dire Baronius sur une question où tout ultramontain doit oublier l'histoire pour le panégyrique. On a de Combefis, entre autres publications : le texte de ce qui reste d'Amphiloque, de Méthode et d'André le Crétois, avec une traduction latine et des notes (Paris, 1644, 2 vol. in-fol.) ; un manuel en latin de l'histoire de Constantinople (*ib.*, 1664, in-4°) ; l'*Ecclesiastes græcus*, recueil de diverses pièces des Pères grecs, mais en latin seulement (*ib.*, 1674, in-8°) ; les œuvres de saint Maxime (1675, 2 vol. in-fol.), dont il n'a pas eu le temps de faire paraître le troisième volume ; une édition complète de saint Basile le Grand (1679, 2 vol. in-8°) ; et la collection, en grec avec une version latine, des historiens byzantins de Théophane à Nicéphore (1685, in-fol.). Outre les œuvres d'une foule de Pères qu'il avait préparées pour l'impression, Combefis a donné, à l'usage des prédicateurs, un immense recueil intitulé : *Bibliotheca Patrum concionatoria, hoc est, evangelia totius anni, festa dominica, solennia S. Deiparæ, illustriorumque sanctorum, Patrum symbolis, tractatibus, panegyricis illustrata ac exornata.* (Paris, 1662, 8 vol. in-fol.). Ce travail a fait complétement oublier un autre ouvrage de ce genre publié à Lyon en 1688 en 4 vol. in-fol. On a réimprimé celui de Combefis à Venise en 1747, 7 vol. in-fol. Telle en est la valeur que les savants hellénistes, éditeurs de la collection des auteurs grecs, les frères Didot, en ont commencé en 1859 une publication nouvelle en 30 vol. in-8°, « *editio perquàm diligenter castigata, novis monumentis amplificata, dissertationibus et commentariis illustrata, scholiis, annotationibus locupletata, accurantibus Joan. Alexi Gonet et Lud. Pere.* »

COMENIUS (Jean Amos), le dernier des évêques de l'ancienne Eglise des Frères, naquit à Comnia (Moravie) en 1592, et devint en 1616 pasteur à Fulneck. Il eut à souffrir avec son Eglise, pendant la guerre de Trente ans ; il dut quitter sa paroisse, lorsqu'en 1624 tous les pasteurs évangéliques furent expulsés de l'Autriche. S'étant établi avec ces débris de son Eglise à Lissa, en Pologne, il y fut élu évêque, pour lontinuer la succession épiscopale, au moment où l'Eglise des Frères se joignit à l'Eglise réformée. Comenius écrivit en latin un *Précis de l'histoire ecclésiastique des Frères moraves*, qu'il traduisit ensuite en allemand, en y joignant une traduction allemande de la confession de 1535. Il voulait, disait-il, empêcher que le souvenir de cette Eglise s'éteignît, car il ne renonçait pas à l'espoir de la voir revivre un jour. Son œuvre n'a aucune valeur historique. C'est par ses travaux pédagogiques qu'il acquit la célébrité ; il réforma l'enseignement du latin en publiant sa *Janua linguarum reserata*, qui fut traduite en douze langues européennes, et de plus en langue arabe, persane, turque et mongole. « Quand Comenius, dit Bayle, n'aurait écrit et publié que ce livre-là, il se serait immortalisé. » Il fut appelé à appliquer sa méthode à Londres (1641), en Suède (1642), en Hongrie et en Transylvanie (1650). Après d'autres pérégrinations, il trouva enfin un séjour définitif à Amsterdam, où il mourut en 1671. Ce qui caractérise Comenius au point de vue théologique, c'est un certain mysticisme malsain et faux, commun dans l'Eglise des Frères. Il fut en rapport avec Antoinette

Bourignon, et publia en 1657, sous le titre de *Lux in tenebris*, les révélations de trois prophètes d'entre les Frères, du tanneur Cotterus, de Poniatovia, qui, disait-on, avait été mort et était ressuscité, et de Dabricius, d'abord prédicateur des Frères, puis drapier. Ces révélations avaient surtout pour objet le jugement qui devait éclater sur la maison d'Autriche et sur le pape, et qui devait être exécuté d'abord par Gustave-Adolphe, puis par les Turcs, par Louis XIV, et par d'autres : « Il était toujours alerte, dit Bayle, sur les événements de l'Europe, afin de les rapporter au système de ses visions. C'est le propre de ces gens-là de rajuster les pièces de leurs prédictions selon les nouvelles de la gazette. » Malgré ces variations incessantes, Comenius paraît avoir été de bonne foi. CH. PFENDER.

COMINGES (Saint-Bertrand de), *Convenæ*, est un petit bourg de la Haute-Garonne, connu depuis les temps anciens, et qui avait un évêque dès le cinquième siècle. Ruinée en 585 dans une catastrophe que raconte Grégoire de Tours, la ville de Cominges perdit son évêché pour deux cents ans ; mais son deuxième fondateur (il lui donna son nom) fut l'évêque saint Bertrand (vers 1073), descendant des comtes de Toulouse, qui releva la ville de ses ruines. L'église, autrefois cathédrale, de Notre-Dame et Saint-Bertrand, date du quatorzième siècle ; avant d'être évêque de Bordeaux, Bertrand de Got, qui fut Clément V, avait occupé le siége de Cominges. La petite ville de Saint-Bertrand perdit en 1801 son évêché, qui ressortissait de l'archevêché d'Auch. Nous pouvons associer à ce nom celui de l'évêché, non moins modeste, de Conserans ; la très-petite ville épiscopale qu'on appelle aujourd'hui Saint-Lizier, du nom d'un évêque du septième siècle, *Licerius*, se croyait assez grande pour avoir deux cathédrales ; l'évêché dura jusqu'à la Révolution (*Gallia*, I, Auch).

COMMANDERIE, administration d'une portion des revenus d'un ordre religieux ou militaire, confiée à un religieux ou à un chevalier de l'ordre, appelé *commandeur*. Les commanderies de certains ordres (Malte, Saint-Lazare, Mathurins etc.), n'étaient pas des bénéfices, mais de simples administrations. Le pape ne pouvait les conférer, ni le roi y nommer.

COMMENDE (*commendare*, donner en garde). Quand un bénéfice est vacant par l'absence ou par la mort du titulaire, on en confie la garde et l'administration à un économe jusqu'à ce qu'il soit pourvu d'un pasteur. Si l'économe est laïque, il administre seulement le temporel, et, pendant son administration, il jouit d'une partie du revenu. S'il est ecclésiastique, il gouverne pour le spirituel et le temporel. Les commendes furent en usage dans l'Eglise dès le quatorzième siècle, mais comme elles produisaient des abus et que souvent elles s'étendaient à la vie entière de l'usufruitier, sans que celui-ci fût contraint d'exercer la fonction correspondante, les conciles et les papes se sont élevés contre elles. Ainsi Clément V, qui en avait lui-même abusé, les annula toutes, à la suite d'un remords de conscience, même à l'égard des cardinaux, par sa constitution de l'an 1305. Le concile de Trente, tout en les proscrivant formellement (sess. XXIV, *de Reform.*, c. 17), n'osa

pas étendre cette proscription aux commendes d'abbayes faites à des séculiers (sess. XXV, c. 21, *De Regularib.*).

COMMENDON (Jean-François), cardinal, évêque d'Atri, puis de Zante, né à Venise, en 1524. Il dut à son habileté de versificateur latin les bonnes grâces du pape Jules III qui le nomma son camérier en 1550. Ce pontife, devinant en lui le talent et la souplesse d'un négociateur, l'envoya d'abord à Urbin, puis en Flandre comme assistant du légat Dandini, et aussitôt après ces rapides essais, il l'employa dans les affaires les plus importantes du temps. La première fut une mission en Angleterre auprès de Marie Tudor, dès son avénement (1553), mission dont le succès dépendait en partie du secret avec lequel elle serait remplie, et d'une telle importance qu'il ne s'agissait de rien moins que d'obtenir de la reine l'engagement de romaniser son royaume. Commendon l'exécuta si bien qu'il put aller à Londres et conférer avec Marie sans éveiller la moindre défiance. Il rapporta à Rome la promesse écrite de la reine, accompagnée de la demande d'un légat. En 1561, Pie IV le chargea d'aller inviter, en qualité de nonce, les différentes cours allemandes à concourir à la célébration du concile de Trente, dont la dernière réunion allait s'ouvrir. Le vrai but du voyage était de rompre la ligue des princes protestants, et d'amener les princes catholiques à en organiser une. Après avoir sondé le terrain chez les siens, le nonce, désespérant de les unir sérieusement, retira ses avances en prétendant n'avoir agi qu'en son nom personnel. Quant aux princes protestants, ils refusèrent les conférences particulières sur lesquelles il avait compté pour les séduire l'un après l'autre, et il ne put essayer de son éloquence qu'en présence de leur assemblée générale. Il avait ordre de visiter aussi les cours du Nord; mais le roi de Suède l'en dispensa en prétextant un projet de voyage en Angleterre et le roi de Danemark refusa simplement de le recevoir. Il se rabattit alors sur les Pays-Bas où il conféra longuement avec Marguerite d'Autriche et Granvelle sur les moyens de réprimer l'hérésie, et revint à Rome après une tournée dans les villes libres et en Hollande, et de nouvelles conférences avec les électeurs catholiques. Le succès le plus brillant de Commendon fut sa nonciature en Pologne en 1564. Il obtint de Sigismond-Auguste et de la diète un décret d'expulsion contre les hérétiques, et leur fit accepter par acclamation les décisions du concile de Trente. Il en fut récompensé par le chapeau de cardinal. En 1556, Pie V l'envoya comme légat à Augsbourg où il détourna la diète de s'occuper des questions religieuses, pour s'en tenir aux préparatifs de guerre contre les Turcs; mais il ne put, cinq ans plus tard, rallier l'empereur à la *ligue sacrée* conclue à Rome contre les mêmes ennemis. Grégoire XIII l'envoya de nouveau en Pologne, à la mort de Sigismond-Auguste, pour favoriser dans l'élection de son successeur les intérêts de la maison d'Autriche; mais le légat pencha vers la cause du duc d'Anjou, et il expia son succès par la disgrâce de sa cour. Plusieurs cardinaux projetaient de l'élever au trône pontifical, quand il mourut à Padoue, en décembre 1584, âgé de soixante ans, quelques mois avant Grégoire XIII. Il ne reste de lui que quelques poésies latines et son *Oratio ad Polonos* (Paris, 1573, in-4°),

traduite en français la même année par François de Belleforest. Gratiani, son secrétaire et son disciple, et plus tard nonce comme lui, écrivit en latin la *Vie du cardinal Commendon*. Fléchier en édita le texte à Paris (1669, in-12), et le traduisit en français (1671, in-4°, ou 2 vol. in-12). L'évêque de Nîmes a dit de Commendon que « la cour de Rome n'eut jamais de ministre plus éclairé, plus agissant, plus désintéressé, ni plus fidèle. » Cet éloge n'en fait que mieux ressortir l'étrange issue qu'ont eue en fin de compte les longs travaux de cet habile politique. A ne considérer que les affaires dans lesquelles il remporta les succès les plus apparents, celles d'Angleterre avec Marie Tudor, des Pays-Bas avec Granvelle, et de Pologne avec Sigismond-Auguste et la diète, elles ont amené, pour les individus ou pour les peuples qui négocièrent selon les vues de l'envoyé romain, comme pour le catholicisme lui-même, des résultats d'autant plus désastreux que le saint-siége semblait avoir lieu, tout d'abord, de s'en féliciter davantage. P. Rouffet.

COMMERCE chez les Hébreux (sekhôrâh, sakhar). Le commerce en Orient remonte à la plus haute antiquité; il se faisait soit par eau, soit par caravanes (Gen. XXXVII, 25; Job VI, 18). Les Ismaélites qui, au temps des patriarches, traversaient la Palestine pour se rendre en Egypte, y échangeaient des ustensiles, des articles de toilette contre les produits des troupeaux et achetaient à l'occasion des esclaves (Gen. XXXVII, 28; XXXIX, 1). Après s'être fixés en Palestine après la sortie d'Egypte, les Hébreux furent engagés, malgré eux, dans le grand mouvement commercial de leurs voisins. La loi mosaïque, en effet, ne favorisait pas le commerce, quoique la position géographique de la Palestine s'y fût prêtée. Les Hébreux étaient avant tout un peuple agricole et, ne possédant pas les villes du littoral, ils ne pouvaient disputer aux Arabes et aux Phéniciens le monopole du commerce. Néanmoins les Israélites du Nord-Ouest, plus en rapport avec les Cananéens et les Philistins, prirent très-tôt une part active au commerce phénicien (Gen. XLIX, 13; Deut. XXXIII, 18; Juges V, 17). Plus tard, Salomon fit exploiter, par des marchands de la couronne, le commerce de chevaux avec l'Egypte (1 Rois X, 26; 2 Chron. I, 16, 17). De concert avec le roi de Syrie, il fit partir des ports d'Élath et d'Eziongéber sur la mer Rouge une flotte qui lui rapporta, après un voyage de trois ans, de l'or, de l'argent, de l'ivoire, des bois de sandal et d'ébène, des singes et des paons (1 Rois X, 22; XXII, 50; 2 Chron. IX, 10, 21). Après sa mort, ce commerce diminua peu à peu et ne put reprendre malgré les efforts de Josaphat (1 Rois XXII, 49), les Hébreux ayant perdu leurs ports de mer. Nous n'avons pas de données positives sur la part que les Juifs prirent au commerce de transit des Phéniciens. La position géographique du royaume d'Israël, traversé par les routes suivies par les caravanes, favorisait plus particulièrement le commerce. Après l'exil, les rapports commerciaux furent renoués entre Tyr et la Judée (Néh. XIII, 16). Les Hébreux tiraient de la Phénicie le bois de construction (1 Rois V; 1 Chr. XIV, 1), les poissons de mer, les articles de luxe, des baumes, de l'encens, et des habits de pourpre (Ez. XXVII) qu'ils échangeaient contre du blé (Eccl. XII, 20), de l'huile (1 Rois V, 11), du miel, des

dattes et des articles confectionnés par les femmes (Prov. XXXI, 24). Après l'exil, le commerce des Hébreux, favorisé par les nombreux Juifs établis à l'étranger, s'étendit rapidement; la nation prit goût aux spéculations commerciales. Favorisé par les Machabées, il trouva des entraves sous la domination d'Hérode et des Romains, par l'établissement de droits royaux et d'impôts (Jos., *Antiq.*, XV, 9, 6). Le commerce de détail était favorisé par les grandes fêtes juives et par l'immense concours d'étrangers qu'elles amenaient à Jérusalem (Lévit. XIX, 36; Deut. XXV, 13 etc.). Dans les villes, le trafic se faisait sur les places libres, près des portes, et les marchés de Jérusalem étaient fréquentés même par des marchands de Tyr (Héb. XIII, 16); le commerce des animaux destinés aux sacrifices se faisait jusque dans le parvis du temple (Jean II, 14; Matth. XXI, 12). D'après la Mishnah (Nedarim 3, 1), l'esprit mercantile se trahissait déjà alors dans les transactions quotidiennes, activées par les voyages réguliers de nombreux colporteurs (Maaseroth 2, 3). E. Scherdlin.

COMMODE (*Lucius* ou *Marcus Ælius Aurélius Antoninus*), quinzième empereur romain, fils de Marc-Aurèle, arrière-petit-fils de Trajan par sa mère Faustine, naquit en 161 après Jésus-Christ. Il succéda à son père en 180. Son avénement fut une délivrance pour l'Eglise chrétienne. La persécution ordonnée par son père subsista, mais fut moins ardente. Lui-même se montra assez tolérant pour les chrétiens, grâce à sa favorite Marcia qui les protégeait, et il ne publia point de décrets contre eux. Irénée (*Adv. Hæres.*, IV, 30) affirme que l'Eglise jouit d'une certaine liberté sous son règne. Les chrétiens auraient même été admis à la cour, et un certain nombre d'entre eux condamnés, sous Marc-Aurèle, au travail des mines en Sicile, seraient rentrés à Rome. Les *Philosophoumena* d'Hippolyte confirment ces faits. Commode n'en fut pas moins un des pires Césars. Il se fit appeler Hercule, fils de Jupiter, et armé d'une massue, il assommait dans le cirque les gladiateurs désarmés. Il voulut changer le nom de Rome et l'appeler *Colonia Commodiana*; il se livra aux plus monstrueuses débauches. Les détails que nous ont conservés les historiens nous le montrent dépassant en folie et en cruauté tout ce que nous savons de pire sur d'autres empereurs. Le premier jour de l'an 193, il se préparait à descendre dans l'arène quand Marcia et ses officiers Lætus et Electus, apprenant qu'il venait de les inscrire en tête de sa prochaine liste de condamnés à mort, résolurent de l'empoisonner. Marcia lui présenta la coupe et quand le poison commença d'agir, Narcisse, son athlète favori, l'acheva en l'étranglant. Il avait trente-et-un ans. Septime Sévère le fit mettre au rang des dieux.

COMMODIEN, poëte chrétien qui écrivait vers les années 240 à 250. Il était originaire de Gaza en Syrie; né dans le paganisme, il fut amené à la religion chrétienne par la lecture de la Bible, et occupa une haute position dans l'Eglise et peut-être le rang d'évêque. Néanmoins sa théologie n'est point exempte des erreurs du chiliasme et du patripassianisme. On a de lui, sous le titre d'*Instructiones adversus gentium deos*, quatre-vingts petits poëmes auxquels il a donné la forme de l'a-

crostiche et dont le vers s'affranchit de toutes les règles de la quantité (publiés en dernier lieu par F. Œhler dans son *Minucius Félix*, Leipz., 1847). Il a aussi composé un *Carmen apologeticum* contre les païens ; il y manifeste de singulières idées sur la venue de l'Antechrist (il a été publié par dom Pitra dans le *Spicil. Solesm.*, I, Paris, 1852, cf. t. IV, et par Rœnsch dans la *Revue historique* de M. Kahnis, 1872). — Voyez Ebert, dans les *Abhandl.* de l'acad. de Leipzig, 1868 ; le même, *Christlich-lateinische Literatur*, I, 1874. La maison Teubner, de Leipzig, vient d'achever une nouvelle édition des œuvres de Commodien, par M. Ludwig, 2 vol., 1877.

COMMUNICATION DES IDIOMES (*Communicatio idiomatum*), théorie dogmatique, élaborée par les théologiens luthériens et qui donna lieu à de vives controverses entre eux et les théologiens réformés, d'accord sur ce point avec les docteurs catholiques. Il s'agit de la personne, divine et humaine à la fois, du Christ, en qui les deux natures, l'humaine et la divine, ont été non-seulement unies personnellement, mais encore se sont communiqué leurs propriétés distinctes ou *idiomes*. Mais pour comprendre la genèse de la doctrine luthérienne et en saisir ce que nous appelons les terribles subtilités, il faut prendre un point de départ dans le dogme christologique défini à Chalcédoine et qui traversa le moyen âge sans subir de modification essentielle. D'après le canon de Chalcédoine, il est décrété que le Christ est *vrai homme* et *vrai Dieu* dans l'unité de sa personne et qu'il unit en lui les deux natures, humaine et divine, « sans confusion, sans neutralisation, sans division, sans séparation, les deux natures conservant chacune sa propriété. » Ainsi se concilient les passages des Livres saints qui attribuent à sa personne les catégories humaines de la corporéité, de la limitation, des besoins physiques, de l'ignorance, de la sensation, de la douleur, de la mort, avec ceux qui lui reconnaissent les attributs divins de l'éternité, de la toute-puissance, de la toute-science, de l'ubiquité, en un mot de la perfection. Mais les deux natures communient dans la personne du Christ, et c'est pourquoi, comme dit Jean Damascène, *De fide orthod.*, III, 4, si l'on parle de l'une des deux natures, il ne faut pas confondre leurs propriétés distinctes, dire par exemple que la divinité a souffert ou que l'humanité est incréée ; mais si l'on parle de la personne, on peut attribuer également à cette personne les propriétés de l'une et l'autre nature, dire, par exemple, le Christ a souffert et il est le créateur, ou bien le Fils de l'homme est descendu du ciel. C'est ce qu'il appelle ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως ἑκατέρας φύσεως ou l'échange réciproque des propriétés des deux natures. Seulement il faut observer que l'unité se trouvant dans la personne et cette personne étant le Logos divin, la nature humaine dans cet échange est passive, reçoit passivement certaines perfections divines, tandis que la nature divine, en s'unissant à la nature humaine, n'en contracte pas pour cela les imperfections. — Tel fut le dogme transmis par la tradition et la scolastique à la théologie protestante. C'est à l'occasion des débats entre protestants sur la sainte cène qu'il subit l'évolution spéciale que nous devons exposer. Zwingle opposait à la doctrine luthérienne de la présence

réelle de la chair et du sang du Christ dans les éléments de la cène, que d'après l'Ecriture le Christ est monté au ciel et s'est assis à la droite de Dieu. Luther répondit que la droite de Dieu n'est pas un endroit déterminé du ciel, que cette expression signifie la puissance infinie de Dieu, laquelle est partout présente. Zwingle répliqua que cela était inapplicable à la chair du Christ, qui autrement devrait avoir reçu la propriété divine de l'ubiquité. Or, une telle notion était contraire au dogme orthodoxe qui veut que les deux natures soient unies en lui sans confusion de leurs propriétés. Mais alors, reprenait Luther, que devient la rédemption si la souffrance, propriété humaine, n'a pas été subie par la personne même de l'Homme-Dieu, si en lui l'être divin n'a pas souffert? — C'est en partant de ce principe qu'en Christ les propriétés de l'une des deux natures peuvent être réellement reportées sur l'autre, que la *Formule de concorde* et les théologiens luthériens développèrent la théorie de la *communication des idiomes*, en opposition aux théologiens réformés qui insistaient beaucoup plus sur la distinction et le caractère incommunicable des deux natures que sur leur fusion dans la personne de l'Homme-Dieu. La *communio naturarum* de cette théologie luthérienne ne signifie pas qu'une des deux natures est transmuée dans l'autre ni que toutes deux forment un mélange tel qu'il serait différent en lui-même de chacune d'elles (comme, par exemple, l'hydromel, qui n'est plus ni eau pure, ni miel pur) ; c'est une communion réelle, bien que surnaturelle et ineffable, en suite de laquelle chacune des deux natures, sans perdre sa spécialité, prend part aux propriétés de l'autre. D'où la légitimité de ces *propositiones personales* ou thèses dans lesquelles la substance *concrète* de chacune des deux natures peut s'appliquer à la substance *concrète* de l'autre. Ainsi il serait faux de dire abstraitement : la divinité du Christ est son humanité ; mais on peut dire concrétement : en Christ Dieu est homme, l'homme est Dieu. Telle est la *communicatio idiomatum*. Voilà pourquoi la même personne, réunissant les prédicats humains et divins, peut être dite « engendrée éternellement du Père, » ou bien « née dans le temps de la vierge Marie (*genus idiomaticum*). De même quand on dit que le sang de Jésus de Nazareth nous purifie du péché, cela s'entend de l'Homme-Dieu ; ou quand on dit que le Fils de Dieu est mort pour nous, cela signifie le Fils de Dieu devenu homme *genus apotelesmaticum*). En effet, dans l'œuvre de la rédemption, chacune des deux natures opère conformément à ses propriétés spéciales, mais non sans que l'autre y participe. Vient enfin le *genus auchematicum* ou *majestaticum* en vertu duquel les propriétés de la nature divine (αὐχήματα) sont attribuées à la nature humaine. Il ne suffit pas de dire avec les réformés et les catholiques : la personne du Christ est toute puissante, omnisciente, en vertu de sa nature divine ; il faut dire qu'en vertu de son union avec la nature divine, la nature humaine est aussi toute-puissante, omnisciente, etc. Les docteurs réformés déclarèrent que cette théorie ruinait la distinction des deux natures, aboutissait au monophysitisme, détruisait en fait la nature humaine. *Si proprietates deitatis humanitati realiter communicarentur*, dit Heidegger, *Corpus doctr.*, *XVII*, 47, *essentia* (*divina*) *ei communicaretur*,

neque amplius humanitas, sed deitas esset. Ils s'appuyaient sur un de leurs principes favoris : *Nulla natura in seipsam recipit contradictoria.* Chacune des deux natures ne peut recevoir de l'autre que ce qui n'est pas contradictoire à son essence. On voudrait comparer cette pénétration des deux natures à celle du fer et du feu dans le fer chaud ; mais le feu ne communique au fer que la chaleur, la malléabilité, l'éclat, toutes choses qui ne détruisent pas la nature du fer, il ne lui communique pas sa ténacité, sa légèreté, son mouvement ascensionnel, etc. Les luthériens opposèrent à cette argumentation une distinction remarquable. Ce sont, disent-ils, les attributs *actifs* de la Divinité qui ont été communiqués immédiatement à la nature humaine du Christ, tels que la toute-puissance, la toute-science; les attributs *quiescens*, tels que l'éternité, l'infinité, etc., ne l'ont été que médiatement. A quoi les réformés répondirent que les attributs divins sont identiques à l'essence de Dieu, ne se laissent pas diviser plus qu'elle et que, ou bien tous avaient été communiqués directement, ou pas un. On voit que le débat se perdait dans les subtilités. En effet, il ne survécut guère à l'époque du scolasticisme luthérien et réformé, ou du moins il revêtit d'autres formes en se fondant avec d'autres éléments de la doctrine christologique. On peut signaler dans l'importance attachée par la théologie luthérienne à cette *communication des idiomes,* le penchant de l'esprit allemand à unifier le plus possible le divin et l'humain. D'autre part, on peut se demander si la théologie réformée, en combattant avec opiniâtreté la théorie luthérienne, ne minait pas sérieusement le dogme qu'elle tenait pourtant à conserver non moins que sa sœur allemande. En séparant comme elle fait les deux natures, ne se rapproche-t-elle pas de Nestorius autant que les luthériens d'Eutychès? — Voyez Quenstedt, III, 96-166 ; Buddæus, *Instit.*, IV, 2, 16; Heidegger, *op. cit.*, 47, 48, 60. A. Réville.

COMMUNION (Livres de). Les livres de communion occupent une place considérable dans la littérature ascétique. Ils renferment généralement quatre éléments : un élément catéchétique (doctrine), un élément homilétique (exhortation), des prières et des cantiques. L'Eglise du moyen âge a eu ses livres de communion, composés généralement de prières extraites des ouvrages des Pères (notamment de saint Jérôme, d'Ambroise, de Cyprien et de saint Augustin) ; de plus, quelques-uns de ses docteurs les plus célèbres ont écrit des traités populaires sur le sacrement (Thomas d'Aquin, Bonaventure, saint Bernard, etc.). Cependant le livre de communion pas excellence du catholicisme fut toujours le livre IV de l'*Imitation de Jésus-Christ*. C'est l'Eglise luthérienne qui a assigné une place importante aux livres de communion, elle en a produit le plus grand nombre, les meilleurs et les plus complets. Luther tout le premier s'est occupé de donner au peuple une idée saine de la confession et de la pénitence, parce qu'il savait par expérience combien la confession auriculaire, telle qu'elle se pratiquait dans l'Eglise romaine, pouvait angoisser les consciences. Il écrivit dans ce but son *Explication du Décalogue* (1518?) ; puis, en 1520, sa *Confitendi ratio*, traduite en allemand par Spalatin : *Ein heylsames Büchlein von Doctor Martinus Lu-*

ther. August. von der Beicht gemacht; enfin, en 1522, son *Betbüchlein*, qui fut répandu dans de nombreuses éditions, augmentées chaque fois de quelque morceau nouveau. En 1529 il ajouta à son *Grand Catéchisme* une *Courte exhortation à la confession;* et au *Petit Catéchisme*, une *Courte forme de confession, pour les simples.* Dans la période qui suit la réformation, le catéchisme devint partie intégrante et fondamentale des livres de communion. En 1590, le théologien wurtembergeois, André Osiander († 1617) publia : *Das wurtemb. Communikantenbüchlein für junge u. einfæltige Leute, so zum Tische des Herrn gehen wollen.* Vers le même temps, Gaspard Melissander fit le premier livre de communion complet et pouvant servir de type : *Beicht-u. Betbüchlein für christl. Communikanten;* nous y rencontrons tous les éléments : instruction catéchétique, exhortations, miroir de la loi, miroir de la grâce, prières de confession et de communion, prières pour les enfants, psaumes et cantiques. Dès lors les livres de communion se multiplièrent en nombre toujours plus considérable, si bien qu'en 1716 on put dire dans une Préface, que « les livres pour pécheurs pénitents sont plus nombreux que les pécheurs véritablement pénitents. » Seulement comme les grandes bibliothèques dédaignaient ces petits livres, la plupart d'entre eux se sont perdus. Le caractère de ces ouvrages se modifia tout naturellement avec celui de la piété. Jusqu'au milieu du dix-septième siècle ils sont objectifs, ecclésiastiques, accentuant l'élément dogmatique et catéchétique (Joh. Heermann, *Busleiter*, 1652). Dès la seconde moitié de ce siècle, ils prennent un caractère plus pratique; la piété devient plus individuelle, comme dans les cantiques de Paul Gerhard, sans néanmoins perdre l'élément ecclésiastique (Hoffmann, 1702; Hedinger, 1702; Hiller, 1760; Roos, 1791). Cependant le piétisme ayant abandonné le terrain ecclésiastique imprima aux livres de piété un cachet individualiste et souvent sentimental à l'excès (Beer, *Des in Jesum verliebten Frauenzimmers schmerzliche Sündenbereuung, herzlich verlangte Verzeihung, himmlische Seelenerfreuung u. Buss-Beicht-u. Communionbuch*, 1719). L'orthodoxie luthérienne emprunta à l'école piétiste sa « méthode, » mais sans effacer le caractère catéchétique et doctrinal. Le meilleur ouvrage de cette catégorie, encore aujourd'hui un des plus répandus, est Fresenius, *Beicht-u. Communionbuch*, Francf., 1746. Le rationalisme, ne parvenant point à détacher le peuple de ses vieux livres de piété, essaya de les détruire en les remplaçant; il y eut alors un vrai déluge de livres de communion, *für Denkende, für Gebildete, Freunde u. für Verehrer Jesu, für alle Confessionen.* Le réveil religieux et le retour à la foi confessionnelle firent réimprimer les bons vieux livres, et en produisirent de nouveaux, dignes de figurer à côté des anciens (Gossner, Kapff, Lœhe, Delitzsch et autres). — Tandis que l'Eglise luthérienne a produit une quantité innombrable de livres de communion, nous en trouvons extrêmement peu de réformés; il faut en chercher la raison dans la différence qu'il y a entre le dogme luthérien et le dogme réformé de la Sainte-Cène. L'Eglise anglicane a produit l'un des plus anciens livres de communion réformés, au commencement du dix-huitième siècle : W. Bradshaw, *A preparation to the recieving of Christs*

body, 7 *ed.*, *London*, 1627. En France parut, un peu plus tard : *Le Voyage de Beth-El, où sont représentez les devoirs de l'Ame fidèle, en allant au Temple et en retournant. Avec des Prières et des Méditations, pour ouïr salutairement la Parole de Dieu, et participer dignement à la sainte Cène de Nostre-Seigneur. Le tout composé par Jean de Focquembergues, Michel le Faucheur, Samuël Durant, Pierre du Moulin, Jean Mestrezat, et Raymond Gasches, Ministres du Saint-Evangile. Avec les Pseaumes qui se chantent aux jours de la célébration d'icelle. A Saumur*, 1677. Le même, un peu modifié, et renfermant 12 *Cantiques sacrés pour les principales solemnités*, Genève, 1712. Cet ouvrage respire la forte piété huguenote; c'est le meilleur qui ait été produit en notre langue; mais on ne le rencontre plus que dans les bibliothèques des amateurs. On ne peut cependant pas le considérer comme remplacé par les productions modernes, qui méritent à peine de figurer à côté de ce livre de communion classique; aucun d'eux n'est un livre de communion au vrai sens du mot. Ce sont, ou bien des méditations (sermons) (Grandpierre, *le Guide du Fidèle à la Table sacrée*, Paris, 1845 ; L. Bonnet, *Communion avec Jésus*, Laus., 1866); ou bien des passages scripturaires, accompagnés de quelques réflexions sur l'examen de soi-même (S. Pilet-Joly, *Quelques directions pour s'approcher de la Table du Seigneur*. Gen. 1858); ou bien enfin des instructions catéchétiques et édifiantes, manquant de la netteté et de la saveur des anciens (Gonthier, *Exercices de piété pour la communion*, Paris, 1858). Nous devons cependant faire une place à part à un ouvrage paru en 1876 (A. Gout, *La Sainte-Cène, sa nature et ses grâces*). M. Gout est revenu aux fortes traditions calvinistes. Un des livres de communion les plus répandus dans l'Eglise catholique, et qui a de réelles qualités, c'est celui de Mgr de Ségur, *la Très-Sainte communion*, avec approbation de Rome, 88e édition, Paris, 1877. On s'est, jusqu'à ce jour, peu occupé de cette branche si importante de la littérature ascétique; aussi n'avons-nous à signaler, comme ouvrages à consulter, que l'article forcément incomplet qui se trouve dans Herzog, *Real-Encyclopædie* : H. Merz, *Communion-bücher*. PFENDER.

COMMUNION DES SAINTS (*communio sanctorum*, κοινωνία τῶν ἁγίων), un des articles du symbole des Apôtres, dont l'importance dogmatique grandit surtout en Occident. Dans la formation progressive du symbole des Apôtres, cet article est le plus récent. On ne le rencontre pas avant la fin du cinquième siècle (voir mon rapport sur *le Symbole des Apôtres*, 1864, et surtout l'étude complète et substantielle de M. Michel Nicolas, *le Symbole des Apôtres*, Paris, Michel Lévy, 1867). L'article de la communion des saints manque dans les deux symboles de saint Augustin et dans tous les symboles antérieurs. Il apparaît pour la première fois dans le symbole inséré dans les fameux sermons *De tempore* (sermons 115 et 131), que l'on s'accorde à reconnaître comme étant de l'école de saint Augustin. Cet article, qui eut de la peine à s'introduire dans tous les symboles postérieurs, ne pouvait pas d'ailleurs venir avant cette époque, puisque l'idée qu'il exprime prend naissance seulement au cinquième siècle. Au cinquième siècle, en effet, il se fait un

revirement complet dans la notion des rapports existant entre les saints, les martyrs glorifiés, et les chrétiens vivant sur la terre. Pendant les quatre premiers siècles, les docteurs de l'Eglise enseignent qu'il faut prier pour les martyrs, les saints, en vue de la rémission des fautes qu'ils auraient pu commettre (voir Bingham, *Origines ecclesiasticæ*, lib. XV). A partir du cinquième siècle, au contraire, de semblables prières semblent une injure. Il ne faut pas prier pour eux, mais bien se recommander à leurs prières, à leur intercession, comme à l'intercession des anges. Augustin dit : *Injuria est pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari* (*Sermo* 117). A partir de ce moment, l'idée de la communion et de l'intercession des saints devint générale et prit place au symbole comme article de foi. Primitivement l'idée ne manque ni de grandeur ni de poésie, elle exprime l'union organique et vivante de toutes les âmes qui, dans les cieux et sur la terre, ont été pénétrées de Jésus-Christ. Mais insensiblement elle tourna à l'idée catholique et purement mécanique de l'intercession des saints. — Les protestants acceptèrent tous le symbole des Apôtres comme un résumé de la foi, et surtout comme un excellent manuel pédagogique. Naturellement ils ne purent comprendre la communion des saints dans son sens réel et historique, puisque cette doctrine de l'intercession catholique était contraire à leurs idées et en désaccord avec les enseignements bibliques. Ils spiritualisèrent donc cet article et interprétèrent la communion des saints dans le sens de « l'Eglise idéale, universelle, mystique, absolument sainte. » Comment ne furent-ils pas frappés de ce fait qu'avec leur interprétation, l'article de la communion des saints fait double emploi avec l'article qui précède, la sainte Eglise catholique, et que par conséquent l'article ajouté au sixième siècle doit signifier autre chose et plus, sans quoi il n'eût jamais été inséré dans le Credo? Les interprétations réformées et luthériennes, sauf des nuances, et même de pure forme, sont au fond les mêmes (Calvin, *Catéchisme*, Dimanche XV; *Instit. chrétienne*, liv. IV, chap. I, § 3; *Catéchisme de Heidelberg*, p. 11; *Augsburg. Confess.*, art. 7 et 8; *Catéchisme de Luther*, p. 499, éd. Hase). L'Eglise romaine et l'Eglise protestante ont suivi leur tendance naturelle, l'une en matérialisant de plus en plus l'idée de la communion des saints, l'autre en la spiritualisant.

A. Viguié.

COMPAGNIE (Vénérable). Voyez *Genève*.

COMPAIN (Nicolas), sieur de Villette et de Fresnay, conseiller au grand conseil. Monluc, chargé par la cour de France de concourir avec Burie, lieutenant du roi, à la pacification de la Guyenne, avait pris possession de son commandement, en décembre 1561. Avant de quitter Paris, « je demanday, raconte-t-il (*Comment.*, éd. de Ruble, t. II, p. 346), deux conseillers de ce païs-là de France pour faire les procès, me craignant que ceulx du païs ne feroient rien qui vaille, à cause que les ungs voudroient soustenir les catholicques et les autres les huguenotz; et me feust baillé les deux plus meschans hommes du royaume de France, qu'estoit un Compain, conseiller du grand conseil, et ung Girard lieutenant du prévost de l'Hostel. » Compain et Girard, magis-

trats recommandables que l'estime publique vengea des grossières insultes de Monluc, et qui n'étaient arrivés à titre de commissaires royaux, en Guyenne, que pour y faire bonne justice des coupables appartenant à l'un ou à l'autre parti (v. Bèze, *Hist. eccl.*, t. I, p. 807), se heurtèrent de suite aux obstacles que fit surgir devant eux un forcené tel que Monluc. Compain et Girard voulaient d'abord juger les auteurs du massacre des protestants, commis à Cahors le 16 novembre 1561 ; Monluc (t. II, p. 360) osa qualifier « d'audacieuses les lettres par lesquelles ils faisoient connoistre qu'ilz étoient les principaulz commissaires, et que lui et Burie n'avoient autorité aulcune, sinon de leur tenir main-forte à l'exécution de leurs arrestz... Je trouvay, ajouta-t-il (p. 365), M. de Burie gaigné pour aller à Cahors trouver les commissaires qui estoient arrivés et avoient commencé à faire le procès des catholiques ; je luy montray comme Sa Majesté entendoit que nous fussions les vrays commissaires, et que Girard et Compain estoient tenus de venir à nous, et non point nous à eulz ; d'aultre part que j'avois esté adverty despuis que j'estais party de la cour que c'estoient les deux plus grands huguenotz du royaume de France, et qu'il falloit bien que nous prinssions garde à eulx. » Justement indignés des prétentions de Monluc, auxquelles se joignaient contre eux les dénonciations du cardinal d'Armagnac (lettre du 25 mars 1562, Bibl. nat., mss. f. fr., vol. 3159, n° 41), Compain et Girard écrivaient, le 28 février 1562, à la reine-mère (Bibl. nat., mss. f. fr., vol. 3210, f° 76) : « Suyvant le commandement du roy et le vostre pour le debvoir de nostre charge, nous sommes acheminés premièrement en la ville de Cahors, et depuys nostre venue, avons fait faire la capture des plus grands, comme des officiers du roy et de ceux qui sont constituez en dignité de l'église, qui par leur autorité avoient pu eschapper la main de la justice ordinaire ; tant qu'à présent nous tenons près de soixante personnes ; encores en sont évadées plusieurs par faulte que n'avons trouvé par dessà aucunes forces, combien que nous eussions fait prier M. de Monluc de nous en ayder. » Cependant Compain et Girard avaient, dans les limites de leurs attributions, « vacqué en toute diligence à l'instruction des procez criminels qui sourdaient en abondance (*ibid.*), » et rendaient compte à la cour de leurs efforts pour faire respecter l'édit de janvier ; Monluc et Burie ne les en accusaient pas moins vis-à-vis du roi de partialité pour les sectateurs de la religion nouvelle. Ces deux accusateurs finirent par se rendre à Cahors. Les deux commissaires royaux avaient rédigé, à raison du massacre commis dans cette ville, une sentence de condamnation qu'ils se disposaient à leur lire, en les conviant à leur prêter main-forte pour son exécution, lorsque Monluc, qui, le 11 mars 1562 (Bibl. nat., mss. f. fr., vol. 3186, f° 3), avait écrit à Catherine de Médicis : « Nous allons à Cahors, là où nous n'espargnerons rien à faire justice de ceux qui l'auront mérité », interrompit brusquement le cours de la justice afin d'arracher, de vive force, les coupables à un châtiment mérité. Vociférant, dans une scène qu'il s'est plu à retracer (t. II, p. 377, 378), de révoltantes invectives contre Compain et son collègue, il les menaça de mort et s'élança sur eux pour les tuer. A grand peine

échappèrent-ils aux coups de ce furieux. Presque aussitôt le roi, insultant, à son tour, à la fidélité et au courage que Compain et Girard avaient déployés dans l'accomplissement de leur mission, leur interdit « de ne tirer plus outre au faist de Cahors. » Monluc triompha : il avait, par l'infamie de sa violence, assuré l'impunité des coupables. Au scandale de son triomphe s'ajouta celui des félicitations que lui adressa le pape Pie IV, heureux d'apprendre « combien et de quel désir et très-grande affection son très-noble et bien-aimé fils le seigneur de Monluc défendait la cause de la religion catholique et de quel soin et diligence il s'efforçait de réprimer les vies des hommes d'hérésies, etc. » (V. *Mém. de Condé*, t. III, p. 317, 318, lettre du 23 avril 1562). Désavoué par le souverain, mais fort de sa conscience, Compain se retira à la cour de Jeanne d'Albret, devint chancelier de Navarre, rejoignit le prince de Condé à Orléans, et fut, ainsi que d'autres protestants, condamné à mort, par contumace, pour crime de prétendue lèse-majesté, par un arrêt du parlement de Paris du 21 novembre 1562. Il termina sa carrière en 1571. — Voyez *Comment. et corresp. de B. de Monluc*, éd. 1864-1870 ; Bèze, *Hist. eccl.*, t. I, p. 806 ss., t. II, p. 751.

J. Delaborde.

COMPIÈGNE (*Compendium*) vit se réunir dans ses murs, du huitième au quatorzième siècle, un certain nombre de synodes. Le seul qui mérite d'être signalé ici est le synode de 833, réuni pour la condamnation de Louis le Débonnaire (voyez Hefele, IV ; Himly, *Wala et Louis le Déb.*, 1849 ; Simson, *Jahrb. Ludwig d. Fr.*, 1874-77). On voit encore à Compiègne quelques débris du cloître de l'antique et célèbre abbaye de Saint-Corneille (voy. *Monasticon gallicanum*, n° 97), fondée en 918 par Charles le Chauve pour des chanoines, et donnée en 1150 aux bénédictins ; les ruines du prieuré de Saint-Corneille-aux-Bois, dans la forêt de Compiègne, en conservent le nom et le souvenir.

COMPLIES (*completa*, *completorium*), la dernière partie de l'office, ainsi nommée parce qu'on la chante lorsque le jour est accompli ou terminé, ou parce qu'elle est le complément et le terme des prières de l'Eglise. Le P. de Bonrecueil, dans un ouvrage intitulé *L'Esprit de l'Eglise dans la récitation de cette partie de l'office qu'on appelle Complies* (Paris, 1734, in-12), a donné l'explication de toutes les prières qui composent les complies.

COMPOSTELLE (Ordre de Saint-Jacques de). Voyez *Jacques*.

COMTE (Auguste). Voyez *Positivisme*.

CONCEPTION IMMACULÉE ou plus habituellement *Immaculée Conception*, doctrine catholique décrétée par le pape Pie IX en 1854, d'après laquelle Marie, mère de Jésus, en vertu d'un acte spécial de la toute-puissance divine, aurait été exemptée, au moment même de sa conception dans le sein de sa mère Anne, de la macule héréditaire du péché originel, commune à toute la postérité d'Adam, et par conséquent de l'état de condamnation auquel toute cette postérité est soumise avant le baptême par le fait même de sa naissance. Cette doctrine, devenue lentement populaire dans l'Eglise catholique, et longtemps admise comme croyance pieuse avant de devenir un dogme imposé à tout

membre fidèle de cette Eglise, n'est parvenue à cette valeur officielle qu'après des siècles de controverse. Nous résumerons brièvement son histoire. — Pendant les premiers siècles, il n'en est fait mention absolument nulle part. Dans l'Eglise grecque, on célèbre le 9 décembre une fête de la Conception de sainte Anne, mère de Marie, qui remonte à une constitution de l'empereur Emmanuel Comnène (douzième siècle). Mais il s'agit simplement de célébrer le fait lui-même. L'orthodoxie grecque n'attribue à Marie que l'exemption du péché *in actu*, et cette fête se rattache uniquement au miracle raconté par les évangiles apocryphes, par l'effet duquel sainte Anne aurait vu cesser une stérilité prolongée. C'est dans ce même sens d'exclusion des péchés positifs et déterminés qu'Augustin déclare (*De nat. et grat.*, c. 42) qu'il excepte toujours la mère du Sauveur quand il parle du péché. Ailleurs il dit positivement que Marie a été conçue *De carnis peccati propagine* (*De Genes.*, liv. X, c. 18), qu'elle est *ex Adam mortua propter peccatum*, *Adam mortuus propter peccatum* (*In fid.*, XXXIV, conc. II). C'est Paschase Radbert (neuvième siècle) qui, dans son livre *De Partu Virginis*, commence à parler de Marie comme n'ayant pas *contracté* le péché originel, sans préciser encore le sens rigoureux d'une telle formule. Saint Anselme († 1109) disait encore, sans soulever aucun scandale, que Marie avait été conçue, était née dans le péché, et qu'elle avait, comme nous tous, péché en Adam (*Cur Deus homo*), II, 16. C'est en 1140 que l'on voit l'idée formelle de l'Immaculée Conception faire son apparition à Lyon par l'initiative de quelques chanoines qui instituèrent une fête en son honneur. Bernard de Clairvaux les combattit vigoureusement dans sa 174e épître. Il leur opposa la tradition et la raison, ne réclamant pour Marie que la sanctification postérieure à sa naissance. Les plus grands docteurs du treizième siècle, Alexandre de Hales, Albert le Grand, Bonaventure, Thomas d'Aquin (*Summa*, P. III, qu. 27, art. 2-3) se rangèrent à l'avis de Bernard, tout en subtilisant, conformément à l'esprit de la scolastique, sur le moment où avait dû s'opérer la *sanctificatio in utero*. Ce devait avoir été peu de temps après l'adjonction de l'âme au corps (on sait que les scolastiques étaient *créatianistes* et croyaient à la création des âmes indépendamment de la fécondation du germe maternel) et Thomas d'Aquin faisait observer que si cet acte purificateur avait eu lieu avant l'*animation*, Marie, exempte du péché originel, aurait aussi été exclue des bénéfices de la rédemption. Cela n'empêcha pas la fête de la Conception de Marie de se répandre toujours plus. Les franciscains l'adoptèrent dans leur assemblée générale de Pise, en 1263, sans toutefois adopter formellement l'idée de son caractère immaculé. C'est le franciscain Duns Scot († 1308) qui peut en être considéré comme le premier docteur. Il regarde la chose comme admissible, probable en soi, possible à la toute-puissance de Dieu (Lib. III, Dist. 3, qu. 1, § 9; Dist. 18, qu. 1, § 13) et de lui provint la différence qui, sur ce point de doctrine, sépara depuis lors les franciscains des dominicains, les scotistes des thomistes. Sainte Brigitte († 1373) se prononça pour les franciscains à la suite d'une vision, où Marie lui était apparu

pour confirmer leur doctrine ; en revanche, sainte Catherine de Sienne reçut de Dieu lui-même une révélation toute contraire. Au quatorzième siècle, franciscains et dominicains se combattirent violemment dans les livres et du haut des chaires. L'université de Paris, sans imposer la doctrine scotiste, lui était plutôt favorable qu'hostile. Le culte grandissant toujours de Marie la favorisait dans les rangs populaires. Jean Gerson lui-même se déclara en sa faveur, et la proclama une vérité qu'il avait plu au Saint-Esprit de révéler dans les derniers temps. Le concile de Bâle en fit un dogme (17 sept. 1439) ; mais à ce moment ce concile était déjà tenu à Rome pour schismatique, et son décret ne fut pas revêtu de la sanction pontificale. Au quinzième siècle, Sixte IV, franciscain lui-même, favorisa la messe et la fête de la Conception (1476), mais tel était encore le partage des esprits, en 1483, qu'il menaça d'excommunication les deux partis s'ils persistaient à dénoncer l'une ou l'autre opinion comme hérétique. Cela n'empêcha pas la Sorbonne en 1496, et bientôt après la faculté de Cologne, d'imposer comme condition d'entrée à leurs membres la profession du dogme contesté. Les dominicains exaspérés ne craignirent pas de recourir à une fraude pieuse et firent apparaître Marie à un pauvre tailleur, Jetser, de Zurzach, qui reçut d'elle la déclaration que, malgré tout ce qu'on en disait, elle avait pourtant été conçue *in peccato*. La fraude fut découverte, la justice intervint, une commission nommée par le pape fit une enquête, et quatre dominicains furent brûlés publiquement à Berne, en 1509. — Au concile de Trente, les franciscains, appuyés par les jésuites Lainez et Salmeron, insistèrent pour que Marie fût nommément exceptée du décret qui stipulait l'universalité du péché originel. Mais les dominicains résistèrent énergiquement. Les légats étaient dans le plus grand embarras. On en vint enfin à déclarer que le concile n'entendait pas comprendre Marie elle-même dans le décret sur le péché originel, mais qu'on devait s'en tenir à l'idée de la bulle de neutralité promulguée par Sixte IV en 1483 (*Sess.* V, *decr. de Peccato orig.*, n. 5). L'opinion dominicaine, contraire à l'Immaculée Conception, conservait ainsi droit de cité dans l'Eglise. Nous voyons au seizième siècle, le jésuite Maldonat combattre avec vivacité cette doctrine toujours chère à la Sorbonne. Bellarmin (*De cultu sanctor.*, III, 16) donne à la fête de la Conception un sens très-semblable à celui qu'elle a dans l'Eglise grecque. Denys Petau (*De Incarn.*, lib. XIV, c. 2, § 10), quoique personnellement partisan de la doctrine, dit qu'elle n'est pas *de fide*. Mais la marée montante de la foi populaire, l'influence des jésuites systématiquement favorables à tout ce qui pouvait augmenter la mariolâtrie, les dispositions de princes puissants tels que les rois d'Espagne Philippe III et Philippe IV conspiraient en faveur du dogme franciscain. On eut toutefois beaucoup de peine à décider la cour de Rome à se départir de sa réserve diplomatique. Sans doute, elle se montra toujours plus indulgente à la doctrine scotiste. Clément XI, en 1708, fit de la fête de la Conception une fête générale obligatoire. Benoît XIV tâcha de faire adopter un moyen terme en distinguant la *conceptio activa* de la *conceptio passiva* (insertion de l'âme dans le corps conçu) et en limitant à

cette dernière le miracle de la Conception immaculée. C'était une subtilité qui ne plut à personne, puisqu'en définitive la *conceptio passiva* n'était pas la vraie conception. Saint Alphonse de Liguori, dans son livre *Les Gloires de Marie*, contribua beaucoup à gagner des partisans à la doctrine de l'Immaculée Conception. Grégoire XVI avait déjà une forte envie de décréter ce dogme. Pie IX, le plus mariolâtre de tous les pontifes, crut qu'il devait cet honneur à la Mère de Dieu, à l'intervention de laquelle il faisait remonter son heureuse évasion de Rome, en 1848. Le 2 février 1849, il publia une encyclique où il invitait les évêques à lui déclarer si la définition dogmatique de l'*Immaculée Conception* répondait à leurs vœux et à ceux des fidèles. Plusieurs, et parmi eux l'archevêque de Paris, Sibour, répondirent que ce serait inopportun. Mais la grande majorité émit un avis favorable. Pie IX nomma une commission dont faisaient partie le jésuite Perrone (auteur d'un ouvrage très-étendu sur la question, 1848), le père Passaglia et le savant oratorien Theiner. Il sortit de là le Mémoire *De immaculatò Deiparæ semper virginis conceptu Commentarius*, 1854-1856. Ce mémoire répondait absolument aux vœux de Pie IX, qui réunit, dans l'automne de 1854, environ 140 évêques et 54 cardinaux, lesquels en adoptèrent les conclusions par acclamation, et le 2 décembre de cette même année, le vicaire-général en fit la proclamation solennelle. Le 8 décembre, le pontife en personne se rendit en procession pompeuse à Saint-Pierre et, après le chant du *Veni Creator*, récita le décret par lequel il est stipulé que « du premier moment de sa conception, en vertu d'une grâce particu- « lière de Dieu tout-puissant, eu égard aux mérites de Jésus-Christ, « Marie a été préservée de toute macule du péché originel. » Ce fut comme un prélude et une manière d'essai de la grande entreprise déjà complotée, mais qui ne put s'achever qu'en 1870, de l'érection de l'infaillibilité des papes en dogme absolu et pour tous obligatoire.— Nous n'avons pas à discuter cette doctrine de l'Immaculée Conception, qui se rattache à des prémisses que nous devrions nier de la façon la plus catégorique au nom de l'Evangile, de la conscience et de l'histoire. Nous nous bornons à ces deux réflexions. Rien de plus facile aux théologiens catholiques à qui elle déplaît et qui protestent encore contre elle que de montrer qu'elle n'a aucune racine ni chez les Pères, ni dans la tradition, qu'elle a été formellement combattue par les plus grandes autorités de l'Eglise du moyen âge, saint Bernard, saint Anselme, saint Thomas, etc. D'autre part, peuvent-ils se dissimuler qu'elle est née, qu'elle a grandi, qu'elle est devenue populaire et catholique en dépit de toutes les objections de la théologie? C'est que la théologie donne aux dogmes leur forme scientifique, en réalité, elle ne les fait pas, et bien plutôt elle les subit. Du moment qu'on faisait de Marie une déesse, l'objet des adorations et des dévotions exaltées, qu'on la revêtait des perfections divines, il fallait bien s'attendre à voir venir le jour où le peuple croyant trouverait tout simple que son entrée dans le monde fût soustraite aux conditions ordinaires, et un autre jour où il estimerait scandaleuse l'opinion contraire. A. RÉVILLE.

CONCEPTUALISME. Voyez *Abélard*.

CONCILE, assemblée ecclésiastique réunie pour décider de points de foi ou de discipline. On range communément les conciles en trois genres : les conciles généraux, dits œcuméniques par une exagération qui tend de plus en plus à l'hyperbole ; les conciles nationaux composés des prélats d'une nation sous la présidence d'un patriarche ou d'un primat, et les conciles provinciaux formés des évêques d'une province ecclésiastique, suffragants du même métropolitain. Cette division est cependant un peu factice, car outre que bien des conciles furent plus que provinciaux sans être nationaux, un grand nombre d'autres, sans être œcuméniques, ont réuni des assistants de plusieurs pays. Des conciles généraux eux-mêmes, les uns ne se composèrent que des seuls évêques d'Orient, comme le second de Constantinople (5e général, 553); les autres, à partir du 9e, ne comptèrent presque jamais que des Latins, et quand il s'agit de les énumérer, on ne s'entend même pas sur leur nombre. On ne s'accorde absolument que sur les quatre premiers : Nicée (325), contre Arius ; Constantinople (381-83), sur le Saint-Esprit; Ephèse (431), contre Nestorius, et Chalcédoine (451), contre Eutychès. Le 5e, Constantinople (553), contre Théodore, Ibas et Théodoret, partisans timides ou inconscients de Nestorius, ou plutôt contre leurs écrits, fut longtemps rejeté par beaucoup d'Eglises. Les Latins et les Grecs conviennent ensuite du 6e, Constantinople (680-82), contre les monothélètes ; fameux par l'anathème prononcé contre le pape Honorius ; du 7e, Nicée (787), contre les iconoclastes, et du 8e, Constantinople (869), sur le schisme de Photius. Encore faut-il noter que plusieurs attribuent le caractère œcuménique, non pas à ce concile de 869, mais à celui qui se réunit en 879 dans la même cité. A partir du 8e, les conciles dits généraux se tinrent en Occident et ne sont reconnus que de l'Eglise romaine : toutefois, les catholiques eux-mêmes discutent avec acharnement sur leur valeur et sur leur nombre. Le 9e, Latran (1123), sur les investitures, n'est pas mis en question, et du reste les actes en sont perdus ; il n'en subsiste que 22 canons qui ne font guère que reproduire les décisions de conciles antérieurs. Il en est de même des six suivants : Latran (1139), contre le schisme d'Anaclet II ; Latran (1179), contre l'antipape Calixte ; Latran (1215), contre les albigeois ; Lyon (1245), contre l'empereur Frédéric II ; Lyon (1274), pour la réunion des Grecs, et Vienne (1311), contre les templiers. Les difficultés recommencent pour le concile de Pise (1409), qui déposa Grégoire XII et Benoît XIII et nomma Alexandre V. Reçu dans l'Eglise gallicane, ce concile n'est pas compté comme général par les ultramontains. Pour celui de Constance (1414-1418), ils font une distinction qui mérite d'être rapportée. Réuni comme le précédent pour supprimer le schisme qui déchirait l'Eglise entre les mêmes Grégoire XII, Benoît XIII et le successeur d'Alexandre V, Jean XXIII, il déposa les trois pontifes; puis, le siége vacant, il adjoignit aux 23 cardinaux présents 30 députés pour former le conclave d'où sortit Martin V. Pendant 41 sessions, le concile exerça ainsi seul le pouvoir souverain et publia les fameuses définitions reproduites depuis par le concile de Bâle sur la suprématie du concile. Les ultramontains cherchent à échapper à ces

décisions en refusant au concile de Constance le caractère d'œcuménicité avant l'élection de Martin V, et ne l'accordent qu'à ses quatre dernières sessions : subtilité puérile, puisque, sous peine de rompre la succession pontificale, ils sont forcés de reconnaître comme dépositaire de la puissance souveraine qui a provoqué la vacance du saint-siége, puis une nomination nouvelle, le même concile auquel ils refusent la qualité d'œcuménique avant la nomination de son élu : comme si cette élection ne tirait pas toute sa légalité de celle même du concile ! Jamais la mauvaise foi ne s'enferma plus étroitement dans le cercle vicieux d'un sophisme sans issue. Les partisans de la cour de Rome procèdent encore plus sommairement avec le concile de Bâle (1431-1443) ; ils refusent d'en tenir compte pour lui substituer celui de Florence, tenu à la même époque : prétention qui n'a pas empêché Charles VII de faire des décisions de l'assemblée de Bâle la base de sa Pragmatique, et le pape lui-même les a virtuellement sanctionnées en signant le concordat de François Ier où ces décisions sont textuellement reproduites. Selon cette supputation, et en tenant compte du concile de Pise, celui de Trente (1545-1563) serait le 19e général et celui du Vatican (1869-70), le 20e. — Les controverses ont été extrêmement animées sur tout ce qui concerne la convocation et la présidence des conciles œcuméniques, leur composition, les sujets à discuter et leur confirmation. Tant que les derniers liens ne furent pas rompus entre Rome et Byzance, les empereurs d'Orient eurent seuls, sans conteste, le droit de convoquer les conciles généraux. Depuis la rupture définitive entre les Grecs et les Latins, faute de souverain universel qui pût convoquer toutes les Eglises d'Occident, le pape se mit en possession de ce droit, sans opposition formelle de la part des princes séculiers. Il n'en fut pas moins établi, comme l'expose longuement le cardinal Jacobatius dans son livre sur les conciles, que, dans le cas de schisme entre deux ou plusieurs prétendants au saint-siége, dans le cas de crimes ou de scandales qui rendraient nécessaire la déposition d'un pape, dans le cas d'un extrême besoin de l'Eglise de décider d'une question, dans le cas enfin où le pape deviendrait manifestement hérétique ou fauteur d'hérésie, les cardinaux devraient suppléer au mauvais vouloir du pontife. Gerson attribue ce droit aux princes catholiques exclusivement, vu l'établissement relativement fort moderne des priviléges du cardinalat. De plus, aucun concile général ne devait être indiqué sans le consentement de l'Empereur et du roi de France, comme on l'essaya vainement lors de la translation à Bologne du concile de Trente. C'était du reste le corollaire de la législation qui interdisait aux évêques de sortir du royaume sans l'autorisation expresse du souverain. Pie IV négligea cette règle en convoquant la troisième réunion du concile de Trente, mais il dut s'excuser auprès du roi de France et prétexta un oubli des rédacteurs de la bulle de convocation. — La présidence des conciles œcuméniques est devenue en Occident la suite naturelle du droit que s'attribuèrent les papes de les convoquer. Mais dans les premiers siècles, à moins qu'il ne fût directement en cause dans les discussions du concile, le patriarche le plus éminent par la dignité de son siége en était prési-

dent. Ainsi celui d'Antioche eut la première place à la droite de Constantin à Nicée, et la présidence au premier concile de Constantinople, vu la vacance du siége de cette ville. Celui d'Alexandrie présida à Ephèse avant et après l'arrivée des délégués de Rome. Les députés romains présidèrent à Chalcédoine, les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem étant absents et accusés, et celui de Constantinople devant porter plainte au concile contre les meurtriers de son prédécesseur. L'Eglise romaine ne fut pas même représentée au 5e concile général. Enfin le 6e fut présidé par le patriarche de Constantinople. L'ordre des préséances fut longtemps réglé ainsi : les patriarches occupaient les premières places, puis les métropolitains, enfin les autres membres du concile suivant l'ancienneté de leur ordination. Depuis Alexandre III, l'élévation des cardinaux, même simples diacres, au-dessus de tout l'épicopat, leur a fait prendre rang immédiatement après le pape. — Une question plus importante fut celle de l'admission aux conciles avec voix délibérative des membres du clergé inférieur. La confusion que les écrivains du Nouveau Testament semblent établir à dessein entre les évêques et les presbytres, la présence incontestable de ceux-ci à ce qu'on a appelé le concile de Jérusalem : ἔδοξεν τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ (Act. XV, 22, 23) ; enfin l'attestation constante des actes d'innombrables conciles, y compris celui de Latran (1215) et de Lyon (1274), semblaient avoir consacré à jamais le droit des députés du clergé inférieur d'y assister avec voix délibérative. A Pise, on ne comptait pas moins de 300 docteurs en théologie et en droit. Les cardinaux d'Ailly et de Saint-Marc à Constance, et le cardinal d'Arles à Bâle maintinrent l'ancienne coutume; mais depuis, le second ordre fut dépossédé de son droit, et le concile de Trente ne voulut même pas le reconnaître aux prêtres qui représentaient des évêques absents, bien que munis de leur procuration, tandis que le pape créait des évêques de siéges fictifs pour renforcer le nombre de ses partisans. — Le même concile de Trente fut signalé par un empiétement non moins grave de la puissance pontificale. Pour la première fois, on essaya d'enlever aux évêques la liberté de proposer de leur propre initiative des sujets de délibération, tactique que nous avons vu appliquer avec la logique la plus brutale dans le dernier concile où le saint-siége, qui était cependant directement en cause, resta maître absolu de l'ordre du jour. A Trente, la prétention parut si exorbitante qu'après avoir mis en avant la nouvelle formule, déclarant que les matières étaient traitées *proponentibus legatis,* les légats durent protester que le droit d'initiative des évêques n'en serait pas moins respecté. Le seul but de la cour de Rome était de faire un précédent, et selon sa politique ordinaire, après avoir avancé de trois pas, elle se donna l'air de céder en reculant de deux. Depuis plus longtemps un changement aussi capital avait eu lieu dans la formule de la conclusion des conciles. A l'antique définition : *Sancta Synodus definivit, placet universis episcopis,* etc., on substitua, à partir du concile de Lyon (1245), une nouvelle manière d'intituler les définitions au nom du pape, avec l'approbation du concile : *Innocentius, sacro approbante concilio*..... for-

mule qui, rejetée par les conciles de Pise et de Bâle, n'en est pas moins, *mutatis mutandis*, celle des canons du dernier concile. On insinue par là que le pape seul décide les questions, et qu'il ne se sert du suffrage des évêques que comme d'un conseil, dont il lui serait à tout prendre loisible de se passer, les évêques approuvant ce que le pape décide, mais sans le juger avec lui. A cette question si délicate se rattache celle de la confirmation des conciles. Ici encore, les partis ont fait assaut de subtilité, les ultramontains prétendant que les papes jugent *après* les conciles pour les confirmer, ce qui implique un droit d'annulation, et leurs adversaires assurant qu'ils ne peuvent juger que *d'après* les conciles et non pas après eux et en acceptant leurs jugements. Le seul fait que toutes ces discussions qui passionnèrent les esprits pendant des siècles se trouvent à jamais tranchées par l'abdication du concile du Vatican entre les mains de Pie IX, montre assez que l'Eglise romaine a achevé de parcourir les phases interminables de la lente évolution qui l'a transformée de république oligarchique en monarchie constitutionnelle, puis en autocratie. Les conciles futurs ne seront que des parlements convoqués en lit de justice pour enregistrer les volontés du souverain. — La même révolution a depuis longtemps virtuellement supprimé les conciles nationaux et les conciles provinciaux. Les conciles de Carthage sur la question du baptême des enfants et du baptême des hérétiques (252, 255, 256), les innombrables conciles tenus au quatrième siècle, sur les points les plus divers de l'empire, pour ou contre Athanase, ceux de Tolède au sixième siècle sur l'organisation intérieure de l'Eglise d'Espagne, d'Aix-la-Chapelle sur le *filioque* (809), de Paris sur le culte des images (825), montrent assez par le sujet même de leurs réunions dans quel large cercle se mouvait l'indépendance locale des Eglises particulières. A mesure que s'accrut la prépondérance de Rome, le rôle de ces assemblées se restreignit à la réforme de quelques abus purement locaux. Seuls, les conciles quasi généraux que les papes convoquèrent si souvent eurent une grande influence, mais sur la politique plus encore que sur la discipline de l'Eglise. A partir de l'assemblée de Bourges (1438), la France ne connut plus de conciles nationaux, car on ne peut regarder comme tels les assemblées du clergé sous l'ancien régime : la seule décision bien exécutée qu'elles aient prise étant, selon la piquante remarque de Saint-Simon, celle par laquelle les évêques convinrent de s'appeler entre eux *Monseigneur* pour habituer le public à leur donner ce titre. L'assemblée de Tours (1510), réunie par Louis XII pour faire pièce à Jules II, et celle de 1682 peuvent faire de loin quelque illusion, et Napoléon Ier s'y laissa prendre. En deux jours de session, son essai de concile national tenu à Notre-Dame en 1811 (juillet) l'eut vite détrompé. Il y avait pourtant réuni 6 cardinaux, 9 archevêques et 89 évêques. Un concile plus sérieux avait été celui de Paris (1801), mais il n'eut pas plus d'effet réel que les 8 conciles métropolitains, les 80 synodes diocésains et le concile national de Paris (1797) tenus par l'Eglise constitutionnelle pendant la dernière période décennale du dix-huitième siècle. — La décadence des conciles provinciaux est

plus sensible encore. Le concile de Trente en avait prescrit, à l'imitation de mille autres conciles, la réunion triennale, malgré la véhémente opposition de Lainez, ennemi naturel de toute ombre d'indépendance. On sait ce que Charles Borromée eut à essuyer de tribulations pour avoir pris au sérieux la recommandation du concile. Les six conciles provinciaux qu'il tint à Milan, de 1565 à 1582, sont le dernier monument de la vie particulière des anciennes Eglises. Il faut voir, dans le livre d'Arnauld sur *La fréquente communion*, avec quelle ardeur désespérée les jansénistes, se couvrant du nom de Borromée, se rattachèrent à ce dernier essai de réformation sérieuse. Pendant tout le dix-septième et le dix-huitième siècle, il ne se tint pas un concile, même provincial, digne de ce nom. Faut-il appeler ainsi la réunion des évêques qui, sur l'ordre du cardinal Fleury, s'assemblèrent à Embrun en 1727, pour déposer le vertueux évêque de Sever, Soanen, *appelant* obstiné et véhément adversaire de la bulle *Unigenitus?* On a essayé de les restaurer de nos jours, et on a fait des conciles provinciaux comme on a fait du gothique. Le concile de la Province de Tours tenu à Redon en 1851, sur la convocation de l'archevêque de Tours, est le type de ces pastiches. Les actes de ce concile publiés chez Mame (Tours, in-8) ressemblent aux actes des anciennes assemblées, comme les développements d'un rhéteur du Bas-Empire sur la liberté ressembleraient à une philippique de Démosthène. — Sources : *Decreta et concilia generalia*, Paris, 1524, in-folio; la *Collection romaine*, publiée par ordre de Paul IV, 4 vol. in-folio, qui forme la base de toutes les suivantes, savoir : la *Collection royale*, 1644, 37 vol. in-folio, de l'imprimerie royale de Paris; celle des Pères Labbe et Cossart (Paris, 1674, 17 vol. in-folio), et à laquelle Baluze a donné un supplément (1683); la collection du P. Hardouin (Paris, 1715, 12 vol. in-folio), qui fut interdite en 1716 par le parlement de Paris, comme contenant des doctrines opposées à celles de l'Etat et du clergé de France (la collection d'Hardouin s'étend jusqu'à l'an 1714); *Sacrosancta concilia*, de Coleti, Venise, 1728-34, 25 vol. in-folio, avec supplément de Mansi, 6 vol. in-folio, 1748-52; enfin la meilleure édition, celle de Mansi, en 31 vol., Florence, 1759 ss., qui ne s'étend que jusqu'au quinzième siècle. Les conciles, depuis 1682, sont recueillis dans la *Collectio Lacensis* dont le premier volume (1870, in-4°), va jusqu'en 1789. Il faut y joindre les *Acta et Decreta Concilii Vaticani*, publiés à Fribourg; les *Concilia antiqua Galliæ*, par Sirmond, Paris, 1629, 3 vol. in-folio, et supplément, 1666; *Concilia novissima Galliæ a tempore conc. Trident.*, par de la Méchinière, Paris, 1646, in-folio; les bénédictins avaient commencé une édition excellente, dont le premier volume seul a paru : *Conciliorum Galliæ collectio* (177-1563), Paris, I, 1789, in-folio (jusqu'en 591); *Actes du concile national de France* en 1801, Paris, 3 vol. in-8°; *Fragments relatifs à l'histoire ecclésiastique du dix-neuvième siècle*, par de Barral, Paris, 1814, in-8°; *Concilia Germaniæ*, de Schannat et Hartzheim, 11 vol. in-folio, Cologne, 1749-90; Binterim, *Geschichte der deutschen Concilien*, Mayence, 1835-48, 7 vol. in-8°; *Analyse des Conciles*, par le P. Richard, Paris,

1724, 5 vol. in-4°, et surtout *Traité de l'étude des Conciles*, par Salmon, Paris, 1724, in-4°; *Summa conciliorum omnium*, par L. Bail, Paris, 1672, 2 vol. in-folio. L'excellente *Histoire des Conciles* de M. Hefele, évêque de Rottenbourg, en allemand, 1855 ss., 6 vol. in-8, traduite en français (Paris, 1869 ss., 8 vol.), et qui reparaît en deuxième édition (3 vol. depuis 1873); elle ne dépasse pas le concile de Constance.

P. Rouffet.

CONCLAVE, assemblée des cardinaux pour l'élection d'un pape et lieu de cette réunion. Après que le troisième concile de Latran (9e général, 1179) eut consacré par le premier de ses 27 canons la révolution qui avait peu à peu substitué, dans l'élection des pontifes, les seuls cardinaux au peuple et au clergé de Rome, et établi que le candidat devrait réunir pour être élu les deux tiers des voix, il s'écoula encore près d'un siècle avant le règlement précis des formalités de cette nomination. L'excès du mal suggéra enfin le remède, quand Clément IV mourut à Viterbe (nov. 1268), les cardinaux furent plus de dix-sept mois sans pouvoir tomber d'accord sur le choix de son successeur, malgré les instances de Philippe le Hardi et de Charles d'Anjou et la présence de ce dernier. Saint Bonaventure, général de l'ordre des Frères mineurs, après avoir épuisé toutes les supplications, engagea les habitants de Viterbe à enfermer les électeurs dans le palais où ils étaient réunis, jusqu'à désignation d'un pape. Au bout d'un an entier de séquestration, les 18 cardinaux, réduits à 15, ne s'étaient pas encore entendus. On imagina alors d'enlever la toiture de l'édifice, et le jour même, sous des torrents de pluie, Grégoire X fut élu. Ce pontife profita de cette récente expérience pour faire établir par le second concile de Lyon (14e général, 1274), les règles du conclave. Dans la 5e session, on décida qu'au matin du dixième jour qui suit la mort d'un pape, c'est-à-dire le lendemain de ses funérailles, les cardinaux se rendront dans le local, le plus proche possible du lieu du décès, où seront disposées dans de vastes galeries autant de cellules de bois qu'il y a de votants, et distribuées entre eux par le sort. Puis, toutes les issues sont murées, sauf la porte principale fermée de deux serrures en dedans gardées par le cardinal camerlingue, et de deux en dehors dont le maréchal du conclave a les clefs. Il est accordé à chaque cardinal deux domestiques, dits conclavistes, et trois aux cardinaux qui sont princes. Ils ne peuvent sortir, ne reçoivent personne, et ne lisent aucune lettre. Après trois jours de conclave, on ne doit leur servir qu'un plat par repas, et après le huitième jour, du pain, du vin et de l'eau jusqu'à l'achèvement de l'élection. Mais cette loi ne fut jamais strictement observée. Du reste, on ferait une longue histoire des violations du règlement de Grégoire X. Ainsi, entre Jean XXI et Nicolas III (1277), il y eut plus de six mois d'interrègne. Le conclave qui suivit la mort de Clément V (20 avril 1314), tenu d'abord trois mois à Carpentras, puis chassé par un incendie qui faillit anéantir le sacré-collége, se réunit à Lyon et élut Jean XXII le 28 juin 1316. Entre Nicolas IV et Célestin V, la vacance se prolongea vingt-sept mois. Enfin pour l'élection de Clément XII, les cardinaux restèrent enfermés du 3 mars

au 12 juillet 1730. Mais la plus grave infraction qui fut jamais faite à toutes les lois de l'élection pontificale fut celle qui eut lieu au concile de Constance. Après la déposition de Jean XXIII, de Grégoire XII et de Pierre de Luna, le concile, usant de la puissance souveraine, procéda à l'élection d'un nouveau pape en adjoignant aux 23 cardinaux 30 députés des nations, six de chacune, qui se réunirent en conclave et choisirent Martin V (11 nov. 1417). — Dans les cas ordinaires, le conclave étant formé, les cardinaux s'assemblent matin et soir dans la chapelle pour procéder au vote. Il peut avoir trois phases successives. D'abord, *le scrutin :* chaque électeur prépare un bulletin qui contient son nom, cacheté sous un premier pli, puis au-dessus le nom de celui qu'il élit et qui ne peut être le sien, et enfin, en forme de suscription, une devise choisie par lui. Il s'avance vers l'autel et met le bulletin dans un calice, en jurant que son choix n'est dicté que par sa conscience. Les billets déposés, trois scrutateurs lisent successivement les noms des élus, les proclament et comptent les voix. Si les deux tiers se sont réunies sur un même candidat, l'élection est achevée, et le pli qui recouvre le nom de l'électeur est décacheté pour que le nouveau pape sache par qui il a été nommé ; sinon les bulletins sont brûlés sans qu'on ouvre ce second pli. Il est extrêmement rare que le scrutin suffise pour former la majorité requise. Alors on procède par *l'accession* ou *adhésion*, afin de réunir, s'il se peut, les deux tiers des voix sur celui qui en a le plus approché au scrutin. Chaque cardinal nomme un autre candidat que celui dont il avait écrit le nom sur son bulletin, ce qui se vérifie par les devises, sans faire intervenir le nom des électeurs. Enfin, à défaut du scrutin et de l'accession, on a recours à *l'inspiration*, procédé dans lequel toutes les intrigues secrètes se donnent pleine carrière. Les cardinaux du même parti crient ensemble : *un tel, pape ;* et, pour peu qu'une faction bruyante semble devoir l'emporter, le reste s'empresse de se joindre à elle, de peur de se faire un ennemi du nouveau pape par une opposition inutile. On devine ce que les murs du conclave dérobent d'agitations et de compromis édifiants entre les ambitions rivales.—Le vote proclamé, l'élection est définitive, à moins que les gouvernements qui ont le privilége du *veto* ne s'opposent à la nomination de l'élu. L'ambassadeur de la cour qui proteste demande audience au sacré-collége qui le reçoit en corps, et lui signifie son opposition. Alors tout doit recommencer. La France, l'Espagne et l'Empire avaient seuls autrefois ce droit. L'Italie, dit-on, le réclame aujourd'hui comme puissance catholique au même titre que les autres, et l'on prête au nouvel empire allemand l'intention de faire revivre à son profit celui du saint Empire romain. Les règlements de Grégoire X, révoqués par Jean XXI, mais rétablis par Célestin V et renouvelés par Grégoire XV en 1621, sont restés jusqu'à présent la base de la législation sur la matière. Toutefois Pie VII, par sa bulle du 6 février 1807, a porté une sérieuse atteinte à cette institution en supprimant, dans le cas de perturbations politiques, les formalités ordinaires et même la garantie des deux tiers des voix, pour autoriser la nomination faite à la majorité absolue. Il n'est pas certain que Pie IX n'ait

altéré encore plus profondément, par un acte secret, l'ordre de l'élection des pontifes. P. Rouffet.

CONCOMITANCE. Voyez *Cène*.

CONCORDANCE (Synopse, Harmonie des Evangiles). L'Eglise fut frappée de bonne heure des ressemblances et des différences qu'offraient les Evangiles et préoccupée du désir de fondre en un seul récit les quatre relations qu'elle possédait de la vie de Jésus-Christ, en faisant concorder les ressemblances et en expliquant les différences, en un mot de les faire *harmoniser* et de former ainsi un seul Evangile. Cette science appelée l'*harmonistique* n'existe plus. Elle reposait sur la théopneustie ou inspiration verbale des Ecritures, et a disparu avec l'apparition de la science critique à la fin du dix-huitième siècle. — Si puérile que nous paraisse aujourd'hui l'*harmonistique*, cette science fut d'une importance de premier ordre pendant cette longue période de dix-huit siècles où la critique biblique n'existait pas encore. Les quatre Evangiles étant acceptés comme absolument exacts, leur véritable auteur étant le Saint-Esprit, les évangélistes n'avaient été que des instruments, et c'était une tâche fort ardue et fort délicate que celle qui consistait à faire accorder leurs récits. Comment, par exemple, faire accorder l'Evangile de l'enfance de Jésus dans Saint-Luc et le même Evangile dans Saint-Matthieu. Ici la visite des mages, le massacre des Innocents, la fuite en Egypte ; là la présentation de l'Enfant au temple et le retour de Joseph et Marie à Nazareth. Comment expliquer encore que, en racontant la résurrection du Christ, saint Matthieu dise qu'il apparut d'abord à deux femmes (Matth. XXVIII, 9) et saint Jean à une seule (Jean XX), tandis que saint Luc, de son côté, parle de trois femmes qui allèrent au sépulcre et ne dit pas que le Seigneur leur soit apparu ? Il s'agissait d'accepter ces dires tous absolument vrais et de les faire *harmoniser*. Chacun s'y prenait le plus habilement possible. *A priori*, les divergences n'étaient qu'apparentes, et il fallait bon gré mal gré les expliquer. Si décidément il y avait contradiction, on admettait alors, malgré l'identité générale de deux récits, deux faits différents et on trouvait tout simple que Jésus-Christ eût répété *deux* fois les mêmes paroles et dans les mêmes circonstances. Aujourd'hui la seule tâche du critique est de dégager le fond authentique de chaque récit et d'en expliquer les détails, soit pour adopter les uns, soit pour rejeter les autres. Mais la doctrine de la théopneustie ne permettait pas de considérer les Evangiles avec cette indépendance. Elle voulait qu'ils fussent des ouvrages de première main, et que tous les faits se fussent passés dans l'ordre indiqué séparément par chaque évangéliste. Irénée avait dit : « ce n'est pas quatre Evangiles que nous possédons, mais un seul Evangile quadriforme » ; et il avait formulé ainsi le principe invariable sur lequel on établissait l'*harmonie* des Evangiles. Il n'est pas besoin de dire qu'on arrivait de la sorte à la plus étrange *désharmonie*. Baur a donné son vrai nom à cette longue histoire des concordances évangéliques lorsqu'il l'a appelée la phase *dogmatique* de la critique des Evangiles. — La première harmonie fut essayée par Tatien vers 170. Il écrivit le τὸ διατέσσαρον, ouvrage perdu dont le titre seul nous a

été conservé par Eusèbe (*Hist. eccl.*, IV, 29). Ammonius d'Alexandrie tenta aussi un travail de ce genre, en prenant pour base l'évangile de Matthieu. Mais le premier auteur qui ait fait un essai sérieux d'harmonistique est saint Augustin. Dans son livre *De consensu Evangelistarum*, il se propose d'expliquer les ressemblances et les différences des quatre Evangiles. Son travail témoigne d'une assez grande indépendance d'esprit et est certainement très-supérieur à ce qui devait être fait plus tard par des théologiens partis du même principe que lui. Saint Augustin croit que les quatre Evangiles ont été écrits dans l'ordre où les a placés le canon, et que chaque évangéliste nouveau a connu le travail de ses devanciers. Marc a connu Matthieu ; Luc a connu Matthieu et Marc ; et Jean a connu les trois synoptiques. Si donc un des derniers évangélistes omet des faits racontés par les premiers, ce n'est pas qu'il les ignore ; il les laisse sciemment de côté, « trouvant utile de répéter les uns et de ne pas répéter les autres, » et chacun concourt pour sa part à l'unité de l'ensemble. Saint Augustin n'admet pas de contradictions entre les évangélistes. Les différences, dit-il, viennent de ce qu'ils ne se souvenaient pas tous des faits de la même manière : « *ut quisque meminerat* (I, 12) *et ut cuique cordi erat, vel brevius, vel prolixius eamdem tamen explicare sententiam, ita eos explicasse manifestum erat.* » Saint Augustin, on le voit, n'a pas résolu la question ; il s'est borné à un travail sans rigueur scientifique sur les ressemblances et sur les différences des Evangiles. A la fin du moyen âge, le chancelier Gerson reprit l'œuvre de saint Augustin. Celui-ci avait admis que chaque évangéliste avait pu adopter dans sa narration des faits un ordre qui lui était spécial. Sur ce point-là, il n'était pas théopneuste et montrait une certaine largeur. Gerson, se plaçant au point de vue de l'inspiration verbale la plus stricte, n'admet pas que les différents ordres de narration adoptés par les évangélistes ne soient pas tous les quatre historiques et rigoureusement exacts, et, partant de là, il veut fondre les évangiles en un seul ; il appelle son ouvrage *monotessaron* ou *unum de quatuor*. Il va sans dire qu'il échoua complétement dans son entreprise. Il croit se tirer d'affaire en disant que les quatre évangiles n'ont pas été écrits *mutua conspiratione*, mais *divina inspiratione*. Plus loin, il reconnaît ingénument qu'ils font une sorte de « dissonance concordante. » Bref, Gerson ne prouve qu'une chose c'est que la question de la concordance des évangiles, ainsi envisagée, est insoluble. Son harmonistique est arbitraire et sans valeur. — Il devait cependant être encore dépassé par les premiers théologiens réformés. L'usage fréquent que ceux-ci faisaient des saintes Ecritures leur montrait l'importance de la question des rapports des Evangiles. Mais, se faisant de l'inspiration l'idée la plus étroite, refusant toute liberté d'action aux évangélistes, ils ne se proposaient qu'un but : composer un seul Evangile avec les quatre sans troubler l'ordre des récits. C'est dans ce courant d'idées que Andréas Osiander écrivit son harmonie. Le titre de cet ouvrage en indique trop bien le contenu pour que nous ne le transcrivions pas ici tout entier : « *Harmoniæ Evangelicæ libri IV græce et latinè in quibus evangelica historia ex quatuor Evan-*

gelistis ità in unum est contexta, ut nullius verbum ullum omissum, nihil alienum immixtum, nullius ordo turbatus, nihil non suo loco positum ; omnia vero literis et notis ità distincta sunt, ut quid cujusque Evangelistæ proprium quid cum aliis et cum quibus commune sit, primo statim aspectu deprehendere queas » (Bâle, 1537). Il est certainement impossible d'envisager la question avec plus de parti pris et d'étroitesse. Osiander eut des disciples, Molineus par exemple et Codomanus qui, pour ne pas troubler l'ordre des faits dans les quatre Evangiles, admettaient que Jésus-Christ avait guéri deux fois des hommes dont la main était sèche, que la scène des épis arrachés par les disciples un soir de sabbat s'était passée deux fois et que Jésus y avait prononcé les mêmes paroles, etc., etc. Osiander comptait déjà neuf reniements de Pierre au lieu de trois. C'est, on le voit, le chef-d'œuvre du genre. Osiander et ses disciples ne pouvaient être dépassés. Une réaction devait se produire. Elle vint à son heure et provoqua la rédaction de l'ouvrage de M. Chemnitz (1593), qui fut continué par Leyser et achevé par Gerhard (1626) : *Harmoniæ evangelicæ libri quinque.* Chemnitz blâme Osiander de nier que les évangélistes aient pu intervertir l'ordre des faits dans leurs récits. Quand on veut qu'ils aient tous rapporté les faits dans l'ordre où ils se sont passés, on est obligé d'admettre que le Christ a refait plusieurs fois les mêmes miracles, a répété les mêmes paroles et exactement dans les mêmes circonstances. Osiander aurait répondu que ce n'était pas absolument invraisemblable. Il est évident que toute hypothèse est possible. Il reste à savoir s'il n'y a pas certains principes rigoureux dont on ne peut pas se départir même en se plaçant au point de vue théopneuste. C'est ce qu'a compris M. Chemnitz, qui était théopneuste et qui cependant admet une autre méthode que celle d'Osiander. Celui-ci plaçait les récits évangéliques les uns après les autres. Chemnitz, lorsqu'ils sont semblables, les place les uns à côté des autres. Ainsi il considère l'appel de Pierre (Luc V, 1 ss.) comme le même que celui rapporté par Matthieu (IV, 18 ss.) et par Marc (I, 16 ss.). Voilà un progrès réel. L'harmonistique devenait insensiblement la synoptique. L'individualité de chaque évangéliste commençait à être reconnue et respectée ; on en venait à admettre que chacun a ordonné les faits et les a racontés à sa manière. Cependant le point de vue dogmatique subsiste toujours. On ne veut pas qu'il puisse y avoir de contradictions entre les récits. Les différences qu'ils présentent ont été voulues par le Saint-Esprit. — Bengel (*Richtige Harmonie der vier Evangelisten*, Tubingue, 1734) continue à appliquer cette méthode moitié libre, moitié dépendante. Il remarque des points de repère fixes dans les trois premiers évangélistes, et entre ces points de repère, il intercale les autres récits. Il n'admet pas les répétitions de miracles et de discours. Jamais, dit-il en propres termes, un homme de bonne foi ne croira que Jésus-Christ a guéri plusieurs fois la belle-mère de Pierre et que le même soir on lui a chaque fois amené plusieurs malades. Il remarque ingénieusement qu'on se fait une assez pauvre idée du pouvoir miraculeux du Christ lorsqu'on croit qu'il a été obligé de l'exercer plusieurs fois sur le même malade dont la gué-

rison n'aurait jamais été définitive. Bengel reconnaît donc franchement que l'ordre des faits a pu être interverti. Chez lequel des trois évangélistes ces interversions se remarquent-elles particulièrement? Bengel répond, sans donner de motifs à son choix, que Matthieu a suivi l'ordre des temps (*Zeitordnung*), et les deux autres l'ordre des sujets (*Sachordnung*), qu'il faut intercaler les évangiles de Marc et de Luc dans celui de Matthieu et les trois synoptiques dans l'évangile de Jean. Cependant, dit-il, « si on prend les quatre saints Evangiles ensemble, « on voit qu'ils ont donné une seule et même histoire bien ordonnée. » Bengel ne se dégage donc pas entièrement de l'ancien point de vue. Il agit avec une certaine indépendance ; il subit l'influence de la critique naissante ; mais il ne songe pas à se demander dans quel ordre les Evangiles ont été écrits. Il admet comme un axiome que c'est dans l'ordre où nous les offre le canon. Là est son point faible. — Avec Storr (*Des sources des Evang. de Matt. et de Luc*, 1794), nous passons de l'ancienne harmonistique à la critique moderne. Il marque la transition entre les deux points de vue. Il croit encore au christianisme surnaturel, mais il subit profondément l'influence des idées nouvelles. Pour lui Marc est le premier évangéliste. Il a écrit avant Luc qui avait son évangile sous les yeux en écrivant. « Qui croira, dit Storr, que ces deux évangé- « listes sont indépendants quand ils se rencontrent pour tant de pas- « sages importants de l'histoire évangélique. » On voit quels progrès a fait la science. Voilà Storr qui reconnaît que les Evangiles ont pu être écrits dans un autre ordre que celui du canon. En supposant que celui de Marc a été composé le premier, il donne le signal de cette série d'hypothèses sur la formation des évangiles qui ont paru le jour où la foi en la théopneustie a commencé à s'ébranler et que nos critiques contemporains font encore aujourd'hui. La science de l'harmonistique a vécu. On ne se préoccupe plus de faire concorder bon gré malgré les quatre récits de la vie de Jésus, mais d'expliquer leur origine et leur dépendance mutuelle. Nous n'avons pas à raconter l'histoire de ces tentatives qui trouveront place à l'article *Evangiles*. Nous n'avons pas non plus à étudier le problème *synoptique* en lui-même, nous nous en tiendrons strictement à la question des concordances telle qu'elle s'est posée à partir de Storr. L'harmonistique a été remplacée par la Synoptique ou question des Synopses. Elle consiste simplement à grouper les récits évangéliques en sections et à essayer de reconstruire avec nos sources un document unique qui donne le cadre général de la vie de Jésus-Christ. Le premier soin de celui qui fait une synopse est de distinguer expressément les trois premiers Evangiles du quatrième. Nous n'avons pas, en effet, quatre sources de la vie du Christ, mais deux seulement, les trois premiers Evangiles ne formant, à vrai dire, qu'une seule et unique source (Voir A. Sabatier, *Essai sur les sources de la Vie de Jésus*). La division des trois synoptiques en sections et l'ordre à donner à ces sections a été très-savamment faite par M. Reuss dans la *Revue de théologie* de Strasbourg et reproduite par lui dans l'introduction au volume des Synoptiques de sa *Bible*. L'importance capitale de cette étude est, à notre avis, dans la date à assigner

aux divers actes de la vie de Jésus. Trouver celui des Evangiles qui est le plus chronologique, et pouvoir dire à coup sûr : tel fait doit être placé avant tel autre, telle parole a été prononcée par Jésus au début de son ministère, telle autre la semaine de sa mort, voilà qui a une réelle importance, surtout aujourd'hui où l'on rend à l'humanité de Jésus sa vraie valeur. Les deux théologiens contemporains dont les synopses font autorité sont Wieseler et Tischendorf. Wieseler (1843) par sa *Chronologische Synopsis der vier Evangelien* a ouvert la voie qui pouvait mener à des résultats définitifs, ou au moins à une très-grande probabilité. Tischendorf (*Synopsis evangelica*, 1854) diffère un peu de lui. Mais l'un et l'autre déterminent avec une grande précision les dates essentielles de l'histoire évangélique. Les auteurs des Evangiles ont-ils voulu raconter les faits dans l'ordre où ils se sont passés? Telle est la première question qu'ils se posent. Luc seul en annonce l'intention dans son prologue. Il veut écrire καθεξῆς (Luc I, 3) ; mais y est-il parvenu? Il est certain qu'il donne des dates très-importantes (II, 1 ss. ; III, 1 ss. 23) ; de plus, il indique avec soin, suivant l'habitude juive, tous les sabbats, et la date du sabbat second-premier (VI, 1) nous est connue. Marc ne nous donne point de date, mais il est plus chronologique que Matthieu qui range les faits et les discours de Jésus dans un ordre déterminé d'avance sans se préoccuper de les placer à leur vraie date. Tel est le point de départ d'une chronologie des synoptiques, telle que la conçoivent les critiques modernes. Si l'on ajoute à ces données premières celles que fournit le quatrième Evangile, considéré comme authentique, on peut reconstruire le cadre de la vie de Jésus. Saint Jean nous indique les fêtes de Pâque. Ce sont des points de repère, des dates certaines. Il reste un doute cependant sur la fête indiquée ch. V, 1. Il n'est pas dit qu'il s'agisse ici de la Pâque. Il est possible que l'apôtre ait voulu désigner les *Purim*. La question reste indécise. En tout cas, la multiplication des pains (Jean VI) doit être placée à la Pâque et juste un an avant la mort de Jésus. Ici tous les critiques sont d'accord ; et, autour de ce centre, se groupent les faits évangéliques. Si Jean (V, 1) désigne la Pâque, celle-ci a précédé de deux ans la mort de Jésus-Christ ; s'il désigne les Purim, il faut placer le fait qu'il raconte en février, deux mois seulement avant la multiplication des pains. La durée du ministère de Jésus se trouve ainsi abrégée de près d'un an. — Nous renvoyons le lecteur pour tous les détails complémentaires à la préface de la Synopse de Tischendorf ; il y trouvera aussi la liste complète des auteurs qui ont essayé de faire harmoniser les Evangiles depuis Tatien et saint Augustin jusqu'à nos jours. Quant à la question des concordances, elle a été traitée magistralement par Baur dans l'introduction de son livre intitulé : *Krit, Untersuchungen üb. die kanon. Evangelien, ihr Verhæltniss zu einander, ihren Character u, Ursprung*, Tub., 1847. EDM. STAPFER.

CONCORDAT, traité conclu entre le pouvoir civil et la puissance religieuse pour résoudre les difficultés pendantes, concilier les intérêts et les prétentions réciproques. Des pactes de ce genre n'ont pu être signés que dans les pays dont le souverain s'est trouvé vis-à-vis d'une auto-

rité puissante, concentrée dans les mains d'un seul homme, mais ils ne constituent point, comme l'a prétendu M. de Lanjuinais, une propriété exclusive de l'Eglise catholique : des conventions identiques à celles qui ont lié, au moyen âge et dans les temps modernes, les princes laïques et les papes, ont été passées entre les dalaï-lama du Thibet et les empereurs de la Chine, les mikados et les taïcouns du Japon. Au sein de l'Eglise romaine elle-même, les évêques, aussi longtemps qu'ils possédèrent le pouvoir souverain, signèrent des concordats avec leurs monarques respectifs ; le dernier document de ce genre est la convention de Mayence, entre le grand-duc de Hesse-Darmstadt et Monseigneur de Ketteler (23 avril 1854). Depuis que dans le gouvernement de l'Eglise romaine la monarchie absolue a succédé au régime représentatif, ce privilége a été réservé aux papes seuls. Dans le droit canonique strict, ils n'en concluent qu'avec les Etats catholiques ; les traités qu'il leur arrive de négocier avec les puissances protestantes reçoivent le titre moins solennel et plus laïque, de conventions. La curie, dans ses actes officiels, a même étendu cette désignation aux traités avec le Wurtemberg (8 avril 1857) et le grand duché de Bade (28 juin 1859), quoiqu'ils eussent tous les caractères de véritables concordats. On a envisagé avec raison les concordats comme des traités de paix entre la puissance spirituelle et le pouvoir civil. La plupart, en effet, n'ont vu le jour qu'après de longues luttes entre la papauté qui s'efforçait de réaliser ses rêves de domination universelle et les souverains laïques qui avaient intérêt à renfermer son action dans la sphère religieuse. Leurs auteurs ont eu pour but l'apaisement de divisions également funestes aux deux puissances. Les principes de l'Eglise catholique s'opposent à la conclusion de semblables traités. Deux puissances de même nature, si inégales que soient leurs forces respectives, aplanissent leurs différends par des concessions réciproques, il n'en saurait être de même pour la papauté, qui se prétend seule instituée de droit divin et condamne vis-à-vis d'elle les autres pouvoirs à une subordination perpétuelle, absolue. L'école catholique libérale s'est efforcée d'atténuer la portée des déclarations de Grégoire VII, d'Innocent III, des canonistes les plus autorisés du saint-siége, d'opérer une réconciliation durable entre les libertés modernes et la théocratie du moyen âge : ses illusions ont été brutalement dissipées par le *Syllabus* de 1870 et le dogme de l'infaillibilité pontificale. Les docteurs ultramontains ont toujours nié la parité des deux pouvoirs et regardé les concordats comme des indultes, des priviléges que les papes, par des motifs d'opportunité ou des grâces spéciales, octroyaient à tel ou tel prince, des engagements qui liaient à tout jamais ces derniers, tandis qu'eux, en vertu des droits hérités de saint Pierre, les rompaient selon leur bon plaisir. Les mobiles qui les animaient ont varié dans l'histoire suivant les circonstances : tantôt ils ont cédé à une pression étrangère (concordat des princes 1447, concordat napoléonien 1801) ; tantôt au contraire ils ont saisi une occasion propice pour asseoir leur domination ou recouvrer les priviléges qui leur avaient été ravis par la dureté des temps (Bade, 1850 ; Bavière, 1818 ; Autriche, 1855).

Dans la plupart des cas, les concordats ont abouti à un affaiblissement des libertés modernes et à une capitulation du pouvoir civil, vis-à-vis de la curie. La plupart des publicistes contemporains, des jurisconsultes les plus versés dans le droit canonique (Walter, Richter, Schulte, Hermann, Dove), ont longtemps regardé les concordats comme des engagements bilatéraux dont les deux parties débattaient les termes sur un pied complet d'égalité; les règles adoptées pour leur discussion ne différaient en rien de celles suivies par le droit international pour une convention entre deux puissances laïques. L'histoire confirme cette théorie par de nombreux exemples. Plusieurs concordats ont fait partie intégrante de la Charte du peuple auquel ils avaient été imposés. (Bavière, 1818; Espagne, 1851; Autriche, 1855), et n'ont pu être abrogés que suivant la procédure exigée pour toute modification constitutionnelle ou par le consentement mutuel des deux parties. La proclamation de l'infaillibilité a mis à nu les côtés défectueux de ce système : aucun Etat moderne ne saurait conclure un traité, entrer même en négociations avec une puissance qui ne reconnaît d'autre juridiction que celle du *Syllabus*. Aussi plusieurs d'entre eux (Allemagne, Autriche, Suisse, Italie) ont-ils aujourd'hui revendiqué le droit de résoudre les questions ecclésiastiques avec leurs seules forces par la voie législative et parlementaire, en s'inspirant des principes de l'égalité religieuse et civile. En fait, les concordats constituent un *modus vivendi* aussi nuisible pour l'Etat que pour l'Eglise. L'histoire nous prouve qu'ils n'ont jamais concilié aucun intérêt, aplani aucune difficulté. En France, et au seizième siècle, les récriminations des Parlements contre la curie redoublèrent depuis le concordat de Bologne (1516); en Allemagne, le concordat de Vienne (1448) accrut les haines contre le prêtre d'au-delà les monts. Le pouvoir laïque et la puissance spirituelle partent en effet pour la discussion des articles de prémisses toutes différentes, quelquefois même contradictoires et se trompent mutuellement sur la portée des avantages que chacun se flatte d'avoir conquis, sur l'étendue de ses propres concessions. L'Eglise, qui aspire à la domination universelle, intervient sans cesse dans le domaine civil sous le prétexte d'exercer son influence spirituelle et son autorité morale. L'Etat, qui prétend satisfaire tous les intérêts et présider au développement complexe de la vie nationale, ne saurait renoncer à toute action dans la sphère religieuse, puisque chez un peuple comme chez un individu tous les domaines, toutes les activités sont solidaires. D'après la conception germanique, il remplit le rôle d'un justicier et maintient l'ordre en rendant à chacun ce qui lui est dû. Il appartient par conséquent à lui seul de fixer à chaque association particulière ses limites pour qu'elle ne trouble pas par ses usurpations l'harmonie de l'ensemble. L'Etat d'ailleurs ne peut plus, avec les principes universellement admis de la liberté de conscience, protéger une Eglise spéciale au détriment de ses sœurs. Le principe de la parité n'a jamais été reconnu franchemens par la curie; elle ne le tolère en fait que contrainte par les événements et l'a toujours altéré dans les divers concordats qu'elle a conclus avec les puissancas catholiques per des restrictions aussi nombreuses que

possible. A partir du dix-neuvième siècle nous voyons apparaître dans le langage diplomatique, à côté des concordats, les bulles de circonscription. L'expression ne date en effet que de notre époque, de la réorganisation de l'Eglise catholique dans les différents pays de l'Europe après les orages de la Révolution et de l'Empire, tandis que celle de concordat remonte jusqu'au moyen âge. Le premier se propose la solution définitive de tous les problèmes que soulève l'union de l'Eglise avec l'Etat; la seconde, à laquelle le saint-siége ne recourt que vis-à-vis de monarques protestants, se borne à la réglementation soi-disant provisoire d'intérêts immédiats, tels que la circonscription de diocèses, la dotation du clergé, le mode de nomination des évêques. Au point de vue juridique, tous deux possèdent la même valeur.

I. France. — 1. *Pragmatique de saint Louis*. Les premiers coups à l'édifice de la suprématie ecclésiastique furent portés en France par un saint, un monarque renommé pour sa piété et son orthodoxie. Louis IX avait éprouvé un douloureux étonnement de se voir arrêté dans ses réformes judiciaires par le clergé dont les membres commettaient toute espèce de délits et de crimes, certains comme ils l'étaient de l'immunité devant leurs uniques suzerains : les tribunaux ecclésiastiques. Les abus furent poussés si loin que le pape Alexandre IV lui-même satisfit en quelque mesure aux instances royales et déclara par le bref de 1260 que les juges de la couronne n'encourraient plus l'excommunication lorsqu'ils arrêteraient des prêtres en flagrant délit de crimes capitaux à la condition de les remettre, à la première demande, à la disposition des tribunaux ecclésiastiques. Le bénéfice de « clergie » fut également enlevé aux clercs en très-grand nombre qui exerçaient une profession industrielle et n'avaient pris que les degrés inférieurs afin de ne pas renoncer aux avantages et aux plaisirs du siècle. Si restreintes que fussent les concessions pontificales, elles étaient susceptibles de commentaires et servirent de base stratégique aux légistes contre l'Eglise. Sauf l'imputation d'hérésie qui n'avait encore perdu aucun de ses terribles effets, les laïques étaient décidés à ne plus souffrir les violences de l'Eglise, l'abus qu'elle faisait des canons de Latran relatifs à l'excommunication. Toute contestation avec un clerc se terminait en effet par cette *ultima ratio*; l'officier laïque en était lui-même menacé s'il refusait le concours de son ministère. Cet intolérable despotisme provoqua sous Louis IX une réaction aussi sérieuse que générale, une désobéissance aux lois de l'Eglise sanctionnée par le monarque lui-même, comme l'atteste une anecdote racontée par Joinville (§ 33, édition de Wailly). La réponse de Louis IX à l'évêque contient en germe l'appel des sentences ecclésiastiques à la cour royale, l'appel comme d'abus, cette pierre angulaire du gallicanisme, cette arme aussi constante que redoutable des parlements contre le saint-siége. Les vues de Louis IX sur les rapports de la France avec Rome auraient été, d'après l'opinion courante, formulées dans la *Pragmatique Sanction* édictée en 1269 qui aurait fourni aux légistes de cette époque les moyens d'une efficace résistance contre les usurpations cléricales. Ce mot *Pragmatique*, dont l'origine est byzantine et

qui s'emploie pour les édits des empereurs grecs, apparaît déjà avant le douzième siècle : dans les capitulaires de Charlemagne, un rescript de Philippe Ier, en date de 1105. L'article le plus important, le plus agressif de la Pragmatique de 1269, celui également dont l'authenticité est le plus volontiers contestée, est le cinquième qui défend « qu'on « lève en aucune manière les exactions et les grièves levées d'argent « imposées par la cour de Rome aux Eglises du royaume et par « lesquelles ledit royaume a été misérablement appauvri ou celles qui « seraient imposées à l'avenir à moins que la cause n'en soit reconnue « raisonnable, sainte et très-urgente ou en cas de nécessité inévitable et « du consentement libre et formel tant de nous que de l'Eglise de notre « royaume. » Les autres dispositions seraient en apparence plus favorables à la cour de Rome et traitent successivement du « crime pestilentiel de simonie, » du droit de libre élection garanti aux chapitres des églises cathédrales et autres, de ceux des prélats, des patrons et des collecteurs des bénéfices, des usages consacrés par les Pères et les conciles pour la promotion aux dignités cléricales, des autres franchises ecclésiastiques, toutes reconnues dans leur intégrité : en réalité chacun de ces articles frappe la curie qui violait sans scrupule les lois canoniques pour peu qu'elle y trouvât son avantage, tyrannisait les électeurs, s'emparait des collations, s'immisçait en toute circonstance dans les affaires du royaume avec un scandaleux arbitraire. L'authenticité de la Pragmatique de Louis IX fut attaquée dès le seizième siècle par un archevêque de Tours : Hélie de Bourdeille; son exemple rencontra de nombreux imitateurs parmi les ultramontains, qui ne pouvaient souffrir dans les rangs de leurs adversaires la présence d'un monarque canonisé par l'Eglise. Bossuet par contre s'appuya sur la Pragmatique du saint roi dans sa *Défense de la déclaration du clergé de France* (1681). La discussion scientifique n'a commencé qu'à notre époque. L'authenticité de la Pragmatique a été successivement affirmée par Daunou, dans l'*Histoire littéraire de la France* (XVI, XIX), dans leurs *Histoires de France* par Sismondi (II, 1832), Michelet (II, 1835), Henri Martin (IV, 1854), Victor Duruy (I, 1863), Trognon (II, 1868), Dareste (II, 1873); dans sa *Philosophie du droit ecclésiastique* (1864), par M. Ad. Franck; dans des dissertations spéciales par le comte Beugnot (*Essai sur les institutions de saint Louis*, 1821) et le Dr Soldan (*Ueber die Pragmatische Sanction Ludwig's des Heiligen*. Zeitschr. für hist. Theol. de Niedner, 1856, III). La cause adverse a été soutenue tour à tour par MM. Charles Lenormant, Raymond Thomassy (*De la Pragmatique Sanction attribuée à saint Louis*, Montp., 1844), Karl Rosen (*Die Pr. S.*, Munster, 1854), Ad. Tardif (*Cours de l'Ecole des Chartes*, 1866-1867), Gérin (*Les deux Pragmatiques Sanctions attribuées à saint Louis*, Paris, 1863-1869), Ludovic Lalanne (*Diction. de l'Hist. de France*, 1873), Félix Faure et Henri Wallon dans leurs *Hist. de saint Louis* (1866, 1875). Quelques écrivains : MM. Gaston de Bourge (*Diction. de la politique de* Maurice Block, Ier vol., Concordats, 1873) et Berleur (*Soc. litt. de l'univ. cath. de Louvain*, IV, 1848), tout en admettant la Pragmatique dans son ensemble, en rejettent le cinquième article,

parce qu'il condamne les exactions de la cour de Rome. Il convient de distinguer entre les arguments invoqués contre l'authenticité. Les plus forts sont tirés de l'ordre philologique. La Pragmatique de Louis IX apparaît pour la première fois au quinzième siècle, au moment où Louis XI annule celle de Charles VII ; elle n'est citée ni au treizième siècle ni au quatorzième, lors des démêlés de Philippe le Bel avec le saint-siége ; enfin elle contient des formules inusitées pour l'époque à laquelle l'attribuent ses défenseurs. Quant aux preuves historiques, elles ont toutes été solidement réfutées. L'irrégularité des élections ecclésiastiques, les collations directes de bénéfices par les papes, la simonie, étaient fréquentes sous le règne de Louis IX ; la France fut appauvrie par des levées d'argent au profit de la cour de Rome ; le monarque, malgré sa piété, opposa une énergique résistance aux usurpations ultramontaines. Le débat peut se résumer dans ce jugement porté par M. Boutaric dans sa *France sous Philippe le Bel* (1861) : « En admettant que le texte Pragmatique que nous possédons ne soit pas authentique, il est certain que les doctrines exprimées dans ce document ont été celles que saint Louis prenait pour règle de conduite et qu'il se fit un devoir d'appliquer. » Cette opinion moyenne a été adoptée par M. Guizot dans son *Histoire de France*, et a été développée avec un remarquable talent par M. Viollet dans la *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes* (XXXI, 1870). La thèse qui plaçait la Pragmatique de Louis IX en 1228, sous la régence de Blanche de Castille, autrefois soutenue par Durand de Maillanne, ne trouve plus aujourd'hui un seul défenseur. — 2. *Pragmatique Sanction de Charles VII.* Aucun canoniste n'a formulé de doutes sur l'authenticité de la Pragmatique Sanction de Charles VII : la naissance en fut promulguée par le relâchement et les troubles qui atteignirent au sein de l'Eglise leur apogée avec le schisme d'Occident. La réforme déjà réclamée au douzième siècle par saint Bernard était devenue au quinzième une impérieuse nécessité. Le saint-siége par ses luttes intestines et ses excommunications incessantes avait perdu toute autorité et tout prestige ; afin d'arracher des subsides aux nations de leur obédience, les pontifes rivaux multipliaient les concessions et les priviléges. Aussi chaque Eglise, en même temps qu'elle travaillait à l'extinction du schisme, s'efforça-t-elle de fixer aux conditions les plus avantageuses ses rapports avec Rome. Les négociations particulières qui s'engagèrent simultanément en divers pays aboutirent à une série de concordats élaborés au concile de Constance et promulgués après sa clôture par Martin V (1418). Celui destiné à la France fut repoussé par le Parlement comme contraire aux franchises gallicanes. Lorsque le schisme menaça de se rouvrir à la suite des dissentiments qui éclatèrent entre Eugène IV et le concile de Bâle (26e séance, 18 septembre 1437), la France, fidèle à ses traditions et soutenue par les précédents des assemblées de 1394 et de 1414, entreprit de régler elle-même ses affaires ecclésiastiques. Déjà en juin 1437 Charles VII avait intimé défense à tous prélats français d'aller ou d'envoyer des représentants au concile de Florence et de déférer aux lettres de convocation du pape (Ordon-

nances XIII). En 1438, il convoqua à Bourges une assemblée qui, suivant l'expression de M. H. Martin, tenait à la fois du concile national et des états-généraux. Les princes et les seigneurs y siégèrent en effet à côté des archevêques et des évêques, des abbés, des docteurs, des délégués des chapitres et des universités. Eugène IV s'y fit représenter par un légat ; les Pères de Bâle y envoyèrent des ambassadeurs pour travailler à l'adoption de leurs décrets, mais l'assemblée maintint vis-à-vis de l'un comme de l'autre pouvoir sa complète indépendance. Ses résolutions, identiques pour l'esprit à celles du concile, obtinrent force de loi dans tout le royaume par des lettres patentes de Charles VII (7 juillet 1438) enregistrées l'année suivante par le Parlement. La Pragmatique établit la supériorité des conciles œcuméniques sur les papes, leur décennalité, la libre élection des évêques et des abbés par les chapitres et les communautés, sauf le *veto* de Rome en cas d'indignité ou d'abus; elle reconnaît au souverain le droit d'adresser des recommandations aux électeurs sans pression tyrannique (*sine impressione*), aux patrons héritiers des fondateurs celui de présenter aux bénéfices, pourvu que les candidats soient gradués des universités. Le pape ne conserve que la nomination aux bénéfices dont les titulaires meurent ou résignent pendant leur séjour dans la Ville Eternelle. En outre, la Pragmatique interdit dans les procès ecclésiastiques les appels en cour de Rome, à moins que les plaignants n'aient passé par tous les degrés de juridiction, et même dans ces cas les procès doivent être jugés dans le royaume par des délégués du pape ; seules, certaines causes spéciales, telles que les procès pour élections aux prélatures, sont réservées au verdict direct du souverain pontife ; enfin les annates et les expectatives sont sévèrement proscrites. Les prêtres trop nombreux qui vivent en concubinage sont condamnés à perdre trois mois de leurs revenus annuels. La promulgation des décrets du concile sous la forme d'ordonnance royale constituait un précédent d'une extrême gravité, puisqu'elle sanctionnait le droit de contrôle du pouvoir civil sur les décisions de l'Eglise ; la France ne se regardait pas comme tenue de recevoir sans discussion ni modification les arrêts soit du saint-siége, soit d'un concile œcuménique. La Pragmatique fut accueillie avec une satisfaction universelle. La noblesse comme le clergé y voyaient la restauration de leurs droits, le peuple recevait l'assurance que son argent ne s'en irait plus à Rome pour solder des entreprises étrangères ou enrichir d'avides courtisans. Le saint-siége était atteint tout ensemble au temporel et au spirituel, dans son autorité et ses revenus. Maintenue avec une jalouse sollicitude par Charles VII malgré les instantes et continuelles réclamations du saint-siége, la Pragmatique fut abolie par son successeur comme étant à la fois trop gênante pour l'arbitraire royal dans les élections ecclésiastiques et trop favorable à la noblesse pour les prélatures et la collation des bénéfices inférieurs. Louis XI, dès la première année de son règne, signifia au Parlement que la Pragmatique pesait à sa conscience et qu'il l'avait cassée par une lettre autographe à Pie II, après en avoir délibéré dans son conseil (27 novembre 1461) : après quoi il exhiba

la bulle d'abolition envoyée par le pape; le légat enfin, pour que la palinodie fût complète, gratifia d'une absolution posthume Charles VII coupable d'avoir promulgué une ordonnance hostile au Vatican. Le roi prétendait jouer au plus fin et acquérir le fait là où le pape ne conservait que le droit, en d'autres termes disposer des bénéfices. Lorsque le rusé Pie II lui eut écrit quelques semaines avant l'abolition de la Pragmatique (2 octobre 1461) : « Si les prélats et universités désirent quelque chose de nous, c'est à vous qu'ils doivent s'adresser », la simonie avait bientôt refleuri sur la plus vaste échelle et le roi trouvait coalisés contre lui les intérêts de la noblesse, des parlements, de la bourgeoisie. Il avait tous les inconvénients d'une mesure dont la cour de Rome recueillait tous les bénéfices. Ce rôle de dupe ne pouvait lui convenir longtemps. Trois ordonnances promulguées coup sur coup le 24 mai, les 19 et 30 juin 1463, flétrirent la rapacité pontificale et déclarèrent qu'à l'avenir toutes les questions de possession en matière de biens d'ecclésiastiques seraient déférées au Parlement. Des mémoires sur les conséquences de l'abolition de la Pragmatique ayant été demandés aux différents corps de l'Etat, le Parlement dans sa remontrance répondit que la monnaie était devenue la mesure de toutes choses et qu'en trois ans (1464) Rome avait tiré de la France trois millions d'écus d'or. Louis XI chassa aussitôt de son royaume les collecteurs du pape, mit la main sur le temporel de trois cardinaux qui avaient des évêchés et des abbayes en France, évoqua devant son tribunal une contestation entre le duc et les évêques de Bretagne. Ces dispositions énergiques ne se maintinrent pas longtemps et l'Eglise gallicane se vit condamnée à une période d'anarchie. Tandis que la cour de Rome partait de l'abolition de la Pragmatique comme d'une base indiscutable pour toute négociation ultérieure, le Parlement regardait le même acte comme illégal et continuait à recevoir et même à provoquer des appels comme d'abus. Le roi qui tirait alternativement de chacun des partis de l'argent, des services, oscillait entre eux suivant le flux des circonstances. — 3. *Concordat de* 1516. La querelle entre la papauté et les rois de France se perpétua à travers toute espèce de vicissitudes jusqu'au concordat signé à Bologne par François Ier et Léon X. Observée durant le règne de Charles VIII, la Pragmatique avait été confirmée à l'avénement de Louis XII par un acte solennel. En 1512, lors de la réconciliation de ce dernier monarque avec Jules II, la cause avait été évoquée devant le concile de Latran, assemblée peu nombreuse, composée presque uniquement de prélats italiens et d'évêques *in partibus*, mais n'avait pas été tranchée par une sentence définitive. Ce ne fut que le 18 août 1516 que les négociations reprises à Bologne après la bataille de Marignan le 16 décembre 1515 et conduites, du côté de la France, par le chancelier Duprat, aboutirent à un résultat favorable. Léon X, comprenant qu'il n'obtiendrait jamais l'abolition pure et simple de la Pragmatique, se décida à de larges concessions vis-à-vis de la royauté pour anéantir jusqu'au nom de cette constitution abhorrée. La papauté, puisqu'elle devait fléchir, préféra s'incliner en fait devant des souverains qu'en principe devant des

ssemblées œcuméniques. Elle sacrifia le clergé à la condition que le roi lui abandonnerait quelque peu les droits de l'Etat et entièrement ceux des conciles. Le nouveau concordat par son second titre transferait au roi le droit d'élire les évêques, abbés et prieurs ; le pape ne gardait qu'un droit de *veto* dans les cas où l'élu ne remplirait pas les conditions canoniques et ne pourvoyait à l'office qu'après deux sommations et un délai de neuf mois. La nomination à un évêché vacant, *in curia*, c'est-à-dire dont le titulaire était mort à Rome, restait au saint-siége. Le pape, en vertu du quatrième titre, renonçait aux réserves et aux expectatives pour conserver les annates dont le concordat par son silence même impliquait le rétablissement. Les droits des collateurs des bénéfices furent également reconnus et limités (titre V) : il fut statué entre autres qu'ils ne pourraient accorder qu'à des gradués des universités ceux qui vaqueraient durant les mois de janvier, avril, juillet et octobre. Tout collateur ayant d'un à cinquante bénéfices à sa disposition devait en remettre un à la volonté du pape, deux s'il en possédait un plus grand nombre. Il y avait *devolutio ad sedem apostolicam* si les ordinaires contrevenaient à la loi. Les procès ecclésiastiques (titres X et XI, *De causis et appellationibus*) devaient comme dans la Pragmatique être réglés dans le royaume soit par des juges ordinaires, soit par les commissaires du pape dans les cas réservés. Un décime sur le clergé de France fut accordé au roi en reconnaissance du rétablissement des annates, à la condition que Léon X et la maison de Médicis en auraient leur part. Il était enfin gardé un silence significatif sur les droits et la périodicité des conciles. De la part de la royauté, le concordat de Bologne témoignait de hardiesse plutôt que de pusillanimité, malgré les accusations de quelques historiens ; elle ne cédait en définitive que sur la question d'argent et acquérait en revanche des prérogatives considérables sur la question d'autorité, pour l'élection des chefs de l'Eglise. Les corps ecclésiastiques, quoiqu'en ait ils aient rarement joui de leurs libertés pendant tout le cours du moyen âge, les conservaient toujours en droit et en avaient recouvré une portion importante depuis les conciles réformateurs. François Ier et Léon X, par leur concordat, arrêtaient brusquement cette évolution salutaire et se partageaient des biens qui ne leur appartenaient pas par un échange bizarre où, suivant l'expression de Mézeray, le pape, puissance spirituelle, prenait le temporel pour lui et donnait le spirituel à un prince temporel. Le concordat de Bologne fut accueilli par un cri d'indignation universelle, non-seulement dans les rangs du clergé qui n'avait été consulté ni pendant sa discussion ni lors de sa signature, mais dans ceux de la magistrature aussi attachée aux franchises gallicanes qu'aux siennes propres. Le roi se rendit en personne, le 5 février 1517, au Palais de Justice où il avait convoqué avec le parlement et le chapitre de Notre-Dame les « principaux docteurs et suppôts de l'Université ; » il chargea son chancelier Antoine Duprat d'exposer les avantages de la nouvelle convention et d'en ordonner l'enregistrement, mais la magistrature réclama du temps pour son examen, les prélats et l'Université déclarèrent que pour un changement aussi grave il fallait

la sanction d'un concile national. « Vous ne le pouvez, s'écria François Ier en colère, je vous obligerai bien à le pouvoir ou je vous enverrai tous à Rome dire vos raisons au pape. » Le parlement, malgré ce défi, entassa les délais sur les formalités; François Ier, perdant patience, signa le 15 mai des lettres patentes qui ordonnaient au parlement et aux autres tribunaux de prendre à l'avenir le concordat pour base de leurs jugements. L'avocat général, au lieu de requérir son enregistrement ainsi que celui des lettres patentes, réclama courageusement le maintien de la Pragmatique, défendit l'autorité du « saint concile de Bâle » que Léon X, dans l'acte d'abrogation, avait irrévérencieusement traité de « conciliabule », déclara qu'un concile gallican était seul apte à prononcer sur le concordat, interjeta appel contre la « congrégation » qui se faisait appeler « concile de Latran. » Malgré les menaces d'emprisonnement et d'exil, ni les conseillers ni les prélats ne fléchirent dans leur résistance; le concordat ne fut enregistré le 22 mars 1518 que sur le commandement exprès du roi, pour éviter « les malheurs qui pourraient arriver et sous toute réserve », après que le parlement eut maintenu son appel au futur concile et déclaré qu'il prendrait la Pragmatique pour norme constante de ses arrêts, qu'il eut été donné acte de leurs protestations et à l'Université et au chapitre de Notre-Dame. Pareille mesure, quoique imitée par plusieurs parlements de province, ne suffit point pour opérer l'apaisement des esprits. Les prédicateurs continuèrent à tonner en chaire contre l'indigne abandon des franchises de l'Eglise gallicane; le recteur de l'Université de Paris fit afficher dans les rues deux mandements, dont l'un s'élevait avec une extrême violence contre le pape et l'assemblée de Rome, et l'autre interdisait à tous imprimeurs et libraires d'imprimer et de publier le concordat sous peine d'être rejeté du corps universitaire; les chapitres et les couvents procédèrent aux élections comme si le concordat ne fût pas advenu et les parlements donnèrent gain de cause à leurs candidats contre ceux du roi. François Ier ne parvint à mettre un terme à l'anarchie qu'en dépouillant le parlement de la connaissance des procès concernant les élections ecclésiastiques pour la transférer au grand conseil (édit du 6 septembre 1529). Le concordat de Bologne ne devint jamais populaire et la magistrature ne cessa jamais de protester de génération en génération contre l'anéantissement des franchises gallicanes. En 1623, l'avocat général Omer Talon regrettait publiquement la sainte discipline des élections; un siècle plus tard, le chancelier d'Aguesseau citait la Pragmatique, plus respectée et plus respectable en effet que le concordat. — 4. *Concordat de* 1802 (voy. l'article suivant). — 5. *Concordats projetés de* 1813 *et de* 1817. Au commencement de 1813, Pie VII se trouvait à Fontainebleau, isolé, captif, affaibli par ses souffrances physiques et morales. Napoléon, désireux de terminer à son avantage le conflit qui s'envenimait entre l'Empire et la Papauté, essaya de briser par la surprise la résistance du vieux pontife et se rendit inopinément auprès de lui, le 19 janvier, quelques semaines après son retour de Russie. Pie VII fléchit devant l'ascendant personnel, le langage aussi habile que persuasif de

son interlocuteur, et se résigna au sacrifice de son pouvoir temporel pour assurer à l'Eglise la protection du nouveau Charlemagne. Toute perspective de retour à Rome étant désormais abandonnée, il lui restait le choix entre Paris et Avignon : il aurait la liberté, s'il optait pour cette dernière ville, de recevoir à sa cour les ambassadeurs des puissances étrangères ; deux millions de revenus le dédommageraient de la perte de ses biens en Italie ; le rétablissement des diocèses suburbicaires, le droit de nomination directe dans dix évêchés français ou italiens lui permettraient de récompenser ses fidèles serviteurs. Napoléon consentit même, pour adoucir les scrupules de Pie VII, à ce qu'il ne fût parlé dans le texte officiel, ni de l'abandon de Rome, ni de la résidence à Avignon, mais simplement de l'existence indépendante du Saint-Père et du libre exercice de son pouvoir. « Sa Sainteté, était-il dit, exerçait en France et dans le royaume d'Italie le pontificat de la même manière et sous les mêmes formes que ses prédécesseurs. » Quant à ses prérogatives spirituelles, Pie VII s'engageait à donner dans le délai de six mois l'institution canonique aux évêques nommés par l'empereur : en cas de refus de sa part ou d'un retard plus considérable, ce droit passait au métropolitain de la province. Afin d'adoucir sur ce point encore l'amertume du sacrifice, il était expressément déclaré que le pape ne faisait des concessions aussi étendues qu'en raison de la situation actuelle de l'Eglise, à cause de son affection extraordinaire pour l'empereur. Le concordat ainsi modifié acquérait dès ce jour force de loi ; il ne serait cependant promulgué qu'après avoir été soumis à l'examen des cardinaux, conseillers naturels et nécessaires de l'Eglise. Les signatures furent échangées le 25 janvier 1813. Napoléon, afin de donner à son ex-prisonnier une marque immédiate de sa déférence, lui accorda une entrevue avec les cardinaux incarcérés jusqu'à cette heure, désignés sous le nom de « noirs » ou de « zelanti » (Consalvi, Pacca, di Pietro). Cette complaisance inopportune lui coûta cher. A peine Pie VII avait-il conféré avec ses conseillers habituels que ses dispositions changeaient du tout au tout, et qu'il comprenait la gravité de sa faute. Il ne se reconnaissait plus le droit de renoncer à son pouvoir temporel et d'aliéner le patrimoine de saint Pierre ; en même temps, il était éclairé sur la véritable situation de l'Europe, la chute imminente de Napoléon. Comme une rupture immédiate était impossible, les cardinaux adoptèrent une politique d'expectative jusqu'à ce que la victoire des armées alliées les délivrât d'un pacte onéreux. Les deux parties contractantes se trompaient réciproquement. Napoléon proclamait le rétablissement de la paix ecclésiastique dans le même moment où le pape niait toute concession et n'admettait l'aplanissement d'aucune difficulté. L'empire s'écroula et Pie VII fit à Rome sa rentrée triomphale (24 mai 1814) avant que le concordat de Fontainebleau eût jamais reçu un commencement d'exécution. Le concordat de 1801 préside encore aujourd'hui en France aux rapports officiels de l'Eglise catholique avec l'Etat. Les coryphées de la Restauration auraient vivement désiré abolir les articles organiques « en ce qu'ils avaient de contraire à la doctrine et aux lois

de l'Eglise, et profitèrent de l'obligation d'un remaniement des diocèses pour travailler à ce bienheureux résultat. Les négociations furent même poussées assez loin pour que M. de Blacas signât avec la curie, le 11 juin 1817, un pacte en vertu duquel la France en serait revenue au concordat de 1516. Le nombre des diocèses se serait élevé de 60 à 92; une dotation soit en biens fonds, soit en rentes, aurait été assurée aux évêchés existant et à créer, aux séminaires, aux cures, aux chapitres, les derniers vestiges des franchises gallicanes auraient disparu de l'Eglise de France. La simple annonce de ce concordat souleva une opposition inouïe, les dangers du présent et de l'avenir furent dépeints sous les plus sombres couleurs dans une série de brochures innombrables. « Il semblait, dit M. Guizot, que Grégoire VII eût ceint encore une fois la tiare, que les moines étendissent le bras sur leurs biens confisqués, que l'Inquisition prît pied sur le sol français. » La commission des députés chargés de l'examen du projet le combattit avec une si éloquente énergie qu'il ne fut pas même présenté en séance plénière. La cour de Rome, instruite par l'expérience, renonça à toute révision du concordat. Il fut pourvu au besoin des nouveaux évêchés par la loi du 4 juillet 1821 qui autorisait le roi, d'accord avec le pape, à établir trente archevêchés ou évêchés, de manière à ce que leur nombre coïncidât à peu près avec celui des départements (80 sur 86).

II. Allemagne. — 1. *Concordat de Worms*, 1122. Pour l'empire germanique, le plus ancien concordat est celui de Worms que signèrent Henri V et Calixte II et qui mit fin, le 23 septembre 1122, à la querelle des Investitures. L'Empereur s'engagea pour l'avenir à respecter la liberté des élections canoniques et renonça pour les abbés et les évêques régulièrement élus au don de la crosse et de l'anneau; le pape abandonna, quant aux obligations féodales des ecclésiastiques, les prétentions de Grégoire VII et consentit à ce que les titulaires, après avoir reçu de l'Empereur la régale, remplissent envers lui tous les devoirs de la vassalité. La victoire appartenait en fin de compte au saint-siége, puisque sa suzeraineté se trouvait établie sans conteste dans le domaine temporel. Nous ne pouvons toutefois nous empêcher de remarquer avec Baur (*Histoire du moyen âge*, p. 213) à quel maigre résultat aboutirent des efforts si continus, si grandioses. Les deux parties, après cinquante années de lutte, en revinrent sensiblement à leur point de départ et n'acquirent qu'un sentiment plus net de leur dépendance et de leurs limites réciproques. L'Eglise, qui aspirait à l'entière subordination de la société laïque, se vit contrainte d'avouer son impuissance et de se soumettre comme tous les autres possesseurs de fiefs à son suzerain légitime. L'Etat dut renoncer à toute incursion sur le terrain spirituel. Le concordat de Worms, qui servit pendant longtemps de norme à l'Empire pour le droit canonique, ne reçut qu'assez tard ce titre et ne le mérite pas en effet par sa forme extérieure; au lieu de constituer un contrat bilatéral, il se compose de deux pièces séparées, dont l'une contient les promesses de Pascal II, l'autre les engagements de Henri V. Le texte en a été reproduit par Pertz dans les *Monuments de la Germanie*, t. IV. — 2. *Concordat de Cons-*

tance, 1418. Du deuxième au quinzième siècle, la papauté suivit une marche ascensionnelle et domina trop complétement les souverains laïques pour qu'elle s'abaissât à traiter avec eux sur le pied d'égalité : pour la ramener au *modus vivendi* des concordats, il fallut le schisme d'Occident. Dans cette nouvelle période, la royauté et l'épiscopat, réunis par leurs humiliations et leur soif de vengeance communes, profitèrent de sa faiblesse pour lui arracher une série de concessions, abolir les abus les plus scandaleux, substituer dans l'Eglise le régime aristocratique à celui de la monarchie absolue. Les nations représentées au concile de Constance, pour accélérer son œuvre réformatrice, s'étaient divisées en autant de congrégations, composées de leurs prélats et de leurs ambassadeurs respectifs. Martin V, pour garder leur obédience, se vit obligé de traiter séparément avec chacune d'elles. Le premier concordat qui satisfit les deux parties contractantes fut celui avec la nation germanique qui, dans le document de la chancellerie romaine, expédié à l'archevêque de Mayence, porte la date du 3 mai 1418. Il s'occupe moins dans son ensemble des relations de l'Empire avec la Papauté que des réformes les plus urgentes à opérer dans l'édifice ecclésiastique : nombre, nationalité et mode de nomination des cardinaux, réduction des catégories de procès qui ne pouvaient être plaidés que devant la curie, des prébendes, des commandes, des annates, des dispenses, des indulgences pontificales. Le concordat de Constance ne fut signé provisoirement que pour un terme de cinq années; les négociations qui furent poursuivies ultérieurement de la part des princes tendirent à leur assurer une valeur permanente et un caractère définitif. Les embarras inextricables dans lesquels se trouvait engagé le saint-siége se prêtèrent à la réalisation de leur but. — 3. *Concordat des Princes*, 1447. Le concile de Bâle avait repris avec une vigueur nouvelle l'œuvre timidement commencée à Constance. Les souverains laïques étaient libres de choisir pour leur direction spirituelle entre le pape qui avait convoqué en 1438 un anticoncile à Ferrare et le concile qui avait procédé en 1439 à la déposition d'Eugène IV et à son remplacement par Félix V. Les princes de l'empire germanique, sans se prononcer prématurément entre les deux compétiteurs, n'en appuyèrent pas moins de toutes leurs forces le concile, adoptèrent à la diète de Mayence (1439) plusieurs de ses décrets et ne se montrèrent que plus énergiques dans leur résistance, lorsque Eugène IV eut excommunié deux des principaux fauteurs des réformes : les archevêques de Cologne et de Trèves. Leur vaillante attitude fut couronnée de succès; le pape, après une lutte de huit années, fut contraint de demander la paix et d'obtempérer aux demandes des électeurs par les bulles du 5 et du 7 février 1447. Le nouveau pacte reçut le nom de Concordat des Princes à cause du rôle prépondérant qu'ils avaient joué dans les négociations. Il se distingue de ses prédécesseurs en ce que, pour la première fois, le pape est la partie vaincue et qu'au lieu de donner des ordres, il fait des concessions. Des quatre bulles d'Eugène IV deux revêtent un caractère transitoire : la première qui réintègre dans leurs droits et leurs bénéfices les arche-

vêques de Cologne et de Trèves, la deuxième qui répare les maux causés dans tout l'empire par la neutralité ou incertitude de l'obédience entre les deux papes. En vertu de la troisième bulle, un concile œcuménique devait être convoqué dans une ville d'Allemagne au terme de dix mois, mais le pape adhérait dès maintenant aux résolutions de Constance, à celle en particulier sur la périodicité et la fréquence des conciles œcuméniques; il reconnaissait également le pouvoir et l'autorité des précédents conciles. La quatrième bulle enfin et la plus importante contenait l'adhésion du pape à ceux des décrets de Bâle qu'avaient acceptés les princes : il était permis désormais à chacun de les invoquer en toute liberté et toute justice. — 4. *Concordat de Vienne*, 1448. La victoire de l'Allemagne sur la curie fut de courte durée : les fruits ne tardèrent pas à en être stérilisés par le concordat de Vienne, improprement aussi nommé concordat d'Aschaffenbourg. La diète tenue en 1447 dans cette dernière ville s'était occupée du dédommagement qui devait être accordé au pape en échange de ses concessions et qui avait été déjà stipulé en principe à la diète de Francfort (septembre 1446), mais elle en renvoya la fixation jusqu'à l'année suivante, à la diète de Nuremberg, avec le secret espoir qu'il serait conclu dans l'intervalle un arrangement avec le légat. En fait, l'accord définitif fut signé le 17 février 1448, à Vienne, entre Frédéric III et l'ambassadeur du pape Nicolas V. L'empereur sacrifia d'un trait de plume toutes les libertés de l'Eglise germanique si péniblement conquises une année auparavant par la reconnaissance des décrets de Bâle : le pape recouvra le droit de lever des taxes, d'exiger des annates et de s'immiscer dans la distribution des bénéfices. Les barrières imposées à son arbitraire furent moins fortes que les résolutions de Constance, dont quelques-unes cependant de provisoires devinrent définitives. Frédéric III s'était engagé à Vienne au nom de la nation allemande, *pro natione allemanica*, mais pour que sa parole fût valable, il fallait encore l'assentiment de la Diète. Nicolas V désespéra de jamais l'obtenir et profita de la désunion qui s'était glissée entre les différents princes pour conclure avec eux une série de conventions séparées, quelques-unes au prix de pénibles sacrifices : elles n'équivalurent cependant jamais au Concordat obtenu en 1447, grâce à l'entente commune, à la vigueur et à la persévérance des efforts. — Il semble qu'à partir de la Réformation, dans les contrées restées fidèles à l'Eglise romaine ou reconquises par ses armes, les concordats avec le saint-siége auraient dû croître en nombre et en importance. Il ne manquait pas en effet d'abus à supprimer et de réformes à introduire dans la jurisprudence canonique; à chaque instant surgissaient entre l'Etat et l'Eglise des conflits de compétence qui ne pouvaient être résolus que par le commun accord des deux pouvoirs. Les annales de la papauté nous ont en effet conservé le souvenir d'une série de concordats signés dans le cours du dix-septième et du dix-huitième siècle avec la Pologne, l'Espagne, le Portugal, la Sardaigne, la Sicile, le duché de Milan. Dans la plupart de ces pays cependant, la transformation exigée par l'esprit de l'époque s'accomplit tantôt lentement, graduellement, par

la force de l'habitude, tantôt par un bref pontifical qui conférait des immunités spéciales à tel ou tel monarque, tantôt par un accord entre un souverain et ses prélats dans une période toute favorable au système territorial et à la suprématie épiscopale, tantôt par la seule législation civile en vertu des pouvoirs absolus de l'Etat. Les orages de la Révolution et de l'Empire, les souffrances personnelles endurées par Pie VII à cause de ses convictions religieuses rendirent à la papauté tout son prestige : elle en profita au lendemain de 1815 pour conclure avec les différentes puissances catholiques une série de concordats très-avantageux pour ses intérêts matériels et spirituels, empreints d'un esprit franchement rétrograde. A la fin du dix-huitième siècle elle n'aurait pas cru elle-même à un aussi éclatant retour de fortune, tout au moins dans l'empire germanique, dont les principaux membres avaient pris une position très-ferme à son égard et revendiqué vis-à-vis de ses prétentions croissantes toute l'étendue de leurs droits. Une législation inspirée par les principes philosophiques de l'époque, adoptée presque simultanément en Autriche sous Joseph II, en Bavière sous Maximilien-Joseph, en Prusse sous Frédéric II, avait rigoureusement déterminé son *jus circa sacra* et les limites dans lesquelles pouvait s'exercer son action. En 1803, la curie reçut un coup plus sensible encore par la sécularisation des principautés ecclésiastiques accomplie à Paris sur l'ordre de Napoléon dans les bureaux de M. de Talleyrand. L'épiscopat germanique, désormais dépouillé de ses possessions territoriales, privé de ses chefs légitimes, ignorant la circonscription exacte des diocèses sur lesquels s'étendait son autorité spirituelle, réclamait une réorganisation complète. Les souverains qui s'étaient enrichis des biens médiatisés et appartenaient pour la plupart à la confession protestante auraient voulu tout ensemble gagner les sympathies de leurs sujets en satisfaisant leurs besoins religieux et mettre leurs nouvelles divisions administratives en harmonie avec les anciens diocèses, mais pour la réalisation de l'un comme de l'autre projet, le concours du saint-siége leur était indispensable. Pie VII, qui avait renoncé à toute idée de restauration chimérique, se prêta volontiers à leurs désirs et choisit, en 1807, pour son légat l'archevêque *in partibus* de Tyr, le cardinal della Genga (pape plus tard sous le nom de Léon XII), après l'avoir muni des instructions les plus conciliantes. Les négociations avec l'Allemagne du Sud marchèrent rapidement et auraient abouti selon toute vraisemblance à un concordat analogue à celui de 1801, si Napoléon n'avait brusquement interdit à ses vassaux de la Bavière et du Wurtemberg toute convention particulière avec la curie ; l'empereur n'en échoua pas moins dans son dessein d'étendre le concordat français à la Westphalie et à l'Allemagne du Sud. Le pape repoussa et la demande officielle qui lui fut adressée par la confédération du Rhin et les ouvertures officieuses introduites en 1810 par le primat de Dalberg. Napoléon, par son intervention tyrannique et intempestive, n'avait réussi qu'à prolonger l'anarchie ecclésiastique, à gagner au captif de Savone et de Fontainebleau de nouveaux adeptes. Reprise au Congrès de Vienne et abordée dans plusieurs de ses séances, la question aboutit tout aussi peu à un résultat

définitif. Il était irrévocablement passé le moment de créer une Eglise germanique forte, indépendante vis-à-vis de la curie romaine ; toute tentative de résurrection échoua malgré la piété éclairée d'un Wessemberg, le patriotisme perspicace d'un G. de Humboldt, devant les divisions intestines des petits Etats, la défiance et le mauvais vouloir de l'Autriche. Force fut donc de revenir à des négociations séparées avec le saint-siége comme au quinzième siècle après le concordat de Vienne. Le problème qu'il s'agissait de résoudre offrait deux faces distinctes : la reconstruction de l'édifice hiérarchique et la conciliation des libertés de l'Eglise avec les droits imprescriptibles de l'Etat. Sur la nécessité de la première les deux parties contractantes étaient d'accord : il ne pouvait s'élever de difficultés que sur des points d'une importance secondaire : étendue et nombre des diocèses, chiffre des traitements, repourvue des siéges épiscopaux et des canonicats. Toute l'affaire pouvait être réglée au moyen d'une bulle de circonscription, puisqu'elle ressortait du domaine administratif et tombait par conséquent dans la compétence de la curie ; l'arrangement, toutefois, pour être valable, avait besoin de la sanction de l'Etat en vertu de ses droits de souveraineté et d'un recès de la diète de 1803 qui imposait à chacun de ses membres des dotations ecclésiastiques. La question des franchises était beaucoup plus épineuse, puisqu'elle se mouvait sur le terrain des principes. Le saint-siége, après l'éclatante victoire morale qu'il avai remportée en 1813, s'était ouvertement engagé dans les voies rétrogrades et avait pris la jurisprudence canonique pour seule base de ses transactions. D'un autre côté, les monarques les plus conservateurs s'étaient vus obligés de reconnaître dans les constitutions qu'ils avaient octroyées à leurs sujets la liberté de conscience et la parité des cultes et de maintenir vis-à vis des ambitieux desseins de l'Eglise romaine leur droit de surveillance, leur *jus cavendi*. Tout essai de conciliation était inutile entre l'esprit moderne, même sous ses formes les plus timides, et les institutions du moyen âge. Les concordats qui se flattèrent de l'avoir opéré n'aboutirent qu'à des articles boiteux, ambigus, que chaque partie interpréta dans un sens contraire et qui engendrèrent d'interminables conflits ; ceux qui furent conclus à partir de 1815 portent ostensiblement la trace de la suprématie ecclésiastique. Les princes qui se refusèrent à un abandon aussi complet de leurs droits, se contentèrent de bulles de circonscription pour parer aux nécessités pratiques les plus urgentes. — 5. *Concordat Bavarois* 1818. Le premier des Etats germaniques dont les négociations avec Rome arrivèrent à un résultat satisfaisant fut la Bavière. Sa situation intérieure avait complétement changé en 1806 par l'adjonction successive d'Ansbach, de Nuremberg, de Baireuth et d'autres districts évangéliques dont elle était tenue de ménager les intérêts et de respecter les croyances. Le monarque régnant Maximilien-Joseph était à la hauteur de cette tâche délicate par sa tolérance et son amour des lumières. Une seconde chambre franchement libérale depuis qu'il avait octroyé une constitution à son peuple, le secondait dans ses efforts. L'administration enfin restait encore imbue des maximes joséphistes dont Montgelas s'était inspiré pendant

dix-huit ans (1799-1817) avec une ferveur passionnée. L'Autriche d'un autre côté jouissait à la cour de Munich d'une influence prépondérante. La population des anciennes provinces était corroborée par un clergé tout-puissant dans ses superstitions et son fanatisme. En aucune autre contrée de l'Allemagne, le vent de réaction qui souflait sur toute l'Europe depuis le congrès de Vienne n'avait rencontré d'aussi faibles obstacles. La curie s'empressa de tirer parti de cette situation complexe dans les négociations qui s'engagèrent en août 1816 à propos du futur concordat ; enorgueillie par les récentes promesses qu'elle avait obtenues de Louis XVIII pour la révision du concordat de 1802 et l'abolition des articles organiques, elle était décidée à profiter de tous ses avantages. Cela lui fut d'autant plus facile qu'elle rencontra un agent tout à sa dévotion dans le propre ambassadeur de Bavière, l'archevêque de Chersonèse *in partibus*, Mgr de Hæfelin. Elle n'eut besoin que de quelques menaces de rupture, de l'envoi d'un ultimatum pour qu'il soumît à la ratification royale le 5 juin 1817 un projet dans lequel les droits de l'Etat étaient complétement sacrifiés aux prétentions ultramontaines. Avec son adoption, la liberté de conscience garantie par la charte n'aurait plus été qu'un vain mot, toutes les mesures prises par les anciens ducs de Bavière contre les empiétements du clergé seraient tombées en désuétude, toutes les questions litigieuses auraient été tranchées au moyen du droit canonique ; aucun changement n'aurait pu être apporté à la convention nouvelle sans l'agrément du saint-siége. Si désireux qu'il fût d'un accord, Maximilien-Joseph possédait un trop vif sentiment de ses royales prérogatives pour apposer sa signature au bas d'un semblable traité. Au lieu de la ratification qu'il attendait, Mgr de Hæfelin reçut, le 7 septembre 1817, de nouvelles instructions qui, si elles avaient été strictement suivies, auraient amené un concordat d'une tout autre nature, peut-être même une simple bulle de circonscription. Le nouveau négociateur qui les apportait était malheureusement tout aussi accessible aux influences curiales que son prédécesseur. Maximilien-Joseph entendait que le futur concordat déterminât les droits de l'Eglise aussi rigoureusement que ceux de l'État, qu'il offrît une exécution claire et facile pour tous ses articles. Le comte Xavier Rechberg pensait au contraire que dans les conventions avec le saint-siége il était impossible d'arriver à la même précision que dans les actes diplomatiques passés avec d'autres puissances, que la curie était restée fidèle à la langue du moyen âge, que par conséquent les réformes désirées par le roi se réaliseraient en dépit de l'ambiguïté des formules. Certaine comme elle l'était de sa supériorité, la cour de Rome ne se prêta que de mauvaise grâce à de nouveaux délais et ne consenti à apporter au texte du 5 juin que de légères modifications ; les dispositions principales demeurèrent empreintes de l'esprit qui avait dicté le projet primitif. Le cabinet de Munich donna néanmoins sa ratification le 24 octobre 1818. Le 15 novembre fut promulguée la bulle de confirmation pontificale. Résumons les articles les plus essentiels du concordat de 1818. La religion catholique romaine est protégée dans tout le royaume avec les droits et les priviléges qui lui incombent en vertu du

droit divin et des ordonnances canoniques (1). Les séminaires diocésains sont placés sous la direction exclusive des évêques qui surveillent en outre dans les écoles publiques l'enseignement du dogme et de la morale (5). Un certain nombre de couvents qu'avait supprimés M. de Montgelas et qui étaient voués à l'instruction, au soin des pauvres ou à la cure d'âmes sont rétablis par l'Etat et pourvus d'une dotation (7). Les prérogatives épiscopales sont déterminées quant à leur étendue et à leur contenu au moyen du droit canonique, suivant les lois disciplinaires actuellement en vigueur dans l'Eglise romaine et approuvées par le saint-siége ; dans leur énumération (juridiction des affaires matrimoniales, pouvoir pénal exercé sur les laïques aussi bien que sur le clergé, publication de pastorales sans attendre le placet légal), plane un vague intentionnel afin de substituer insensiblement dans le domaine civil l'autorité de l'Eglise à celle de l'Etat (12). Le gouvernement est tenu de s'opposer à la propagation des livres et des brochures que les évêques lui auraient signalés comme dangereux pour le dogme, la discipline ou les bonnes mœurs (13). L'Eglise romaine, ses serviteurs, ses rites et coutumes, ont droit en toute circonstance à la protection et au respect du pouvoir civil (15). Les lois et les ordonnances antérieures qui se trouveraient en contradiction avec le concordat sont supprimées *ipso facto* (16). Les questions litigieuses sont tranchées *juxta doctrinam Ecclesiæ ejusque vigentem et approbantum disciplinam*. Les quelques difficultés encore pendantes seront résolues par un accord amiable entre le roi et le souverain pontife. Le concordat de 1818 ne pouvait entrer en vigueur avant d'avoir obtenu la ratification des Chambres. Les principaux articles en étaient à peine parvenus à la connaissance du public qu'ils provoquaient parmi les libéraux politiques une vive indignation, chez les protestants de toute nuance une légitime anxiété : dans un royaume régi par un semblable concordat, il n'y avait plus en effet de place pour une Eglise évangélique, égale quant aux droits à l'Eglise catholique romaine. Maximilien-Joseph, qui n'avait apposé sa signature qu'à contre-cœur au bas d'un document rétrograde, s'empressa de dissiper les inquiétudes par l'édit du 26 mai 1818, qui garantissait la parité des diverses confessions, tout en maintenant les droits suzerains de l'État. En théorie, tout au moins, le concordat était dépouillé de tous ses dangers : il recevait dans l'édit son correctif légal et ne figurait dans la constitution qu'à titre d'appendice (103). Dans l'histoire réelle, les rapports de ces deux documents dictés par un esprit contradictoire furent tout aussi féconds en vicissitudes que ceux du concordat de 1802 avec les articles organiques. La cour de Rome vit dans la publication de l'édit une violation de la foi jurée et en interdit aux catholiques pieux l'observation ; il s'engagea sur sa portée, entre le cardinal Consalvi et l'ambassadeur de Bavière, une controverse des plus subtiles qui ne fut terminée que par la déclaration royale du 13 septembre 1821, dont voici la teneur : « Le serment constitutionnel ne s'applique qu'au domaine civil ; les catholiques ne sont point liés dans leur conscience par les articles qu'ils regardent comme attentoires à la loi divine et aux ordonnances de l'Église. » Le concordat du 24 oc-

tobre et l'édit du 26 mai 1818, président encore aujourd'hui en Bavière aux rapports de l'Eglise avec l'Etat, mais ils ne sont supportés qu'à contre-cœur par les différents partis politiques et religieux. Les ultramontains n'ont jamais observé dans leur plénitude les dispositions de l'Edit, et en ont réclamé l'abrogation en 1852 au congrès d'Augsbourg, depuis 1870 dans toutes les conférences épiscopales. D'autre part, le concordat a été condamné par la bourgeoisie de Munich, comme un obstacle pour toutes les réformes à l'aurore du mouvement vieux-catholique dans l'adresse du Musée (10 avril 1871) ; M. Herz et d'autres députés libéraux en ont proposé la suppression dans la séance du 7 octobre 1871, mais n'ont pu obtenir à la Chambre la majorité des deux tiers exigible pour tout changement constitutionnel. M. de Lutz est aujourd'hui en Allemagne le seul homme d'Etat qui se complaise dans le maintien de textes éminemment favorables à sa politique de bascule et d'équivoque. — 6. *La Province supérieure du Rhin et la bulle Provida solersque*, 1821. Les petits souverains de l'Allemagne du sud, du moment qu'ils n'avaient pu s'entendre au congrès de Vienne pour une action commune, s'étaient vus obligés de recourir pour la circonscription des diocèses et le règlement des autres questions débattues à des négociations séparées avec le saint-siége. Après de longs pourparlers, elles s'ouvrirent le 24 mars 1818, à Francfort-sur-le-Mein. Tous les Etats compris dans la province ecclésiastique du Rhin supérieur y envoyèrent des délégués, quelle que fût la confession à laquelle ils appartinssent : le Wurtemberg, la Hesse électorale, les Grands-Duchés de Baden, de Hesse-Darmstadt, d'Oldenbourg, de Nassau, la principauté de Hohenzollern, la ville libre de Francfort. Sur quoi M. de Niebuhr observait que jamais un aussi grand nombre de diplomates protestants ne s'étaient occupés du sort d'un aussi petit nombre de catholiques. Loin d'être guidés comme les hommes d'Etat bavarois par des pensées conservatrices dans leurs négociations avec la curie, les membres du congrès de Francfort se montrèrent à la presque unanimité favorables au système territorial, au principe des sécularisations, à la souveraineté absolue de l'Etat en matière ecclésiastique. Deux hommes exercèrent sur eux un ascendant considérable ; sous le rapport politique, un diplomate élevé dans les idées du dix-huitième siècle, le baron de Wangenheim ; sous le rapport religieux, un prélat qui s'efforçait de ramener l'Eglise romaine à l'idéal apostolique, le pieux évêque de Constance, Mgr de Wessemberg. Les principes adoptés pour le futur concordat qui présiderait aux destinées de l'Eglise germanique n'étaient autres que ceux formulés en 1763, par M. de Hontheim (Febronius) dans son livre : *De statu Ecclesiæ et legitima potestate romani pontificis*, quoiqu'ils fussent entendus par la conférence de Francfort dans un sens tout à la fois plus autoritaire et plus démocratique. La suzeraineté de la curie était, en effet, remplacée dans le système de M. de Wangenheim par celle de l'Etat qui se trouvait investi de tous les priviléges accordés par Febronius aux évêques. Le placet et le recours comme d'abus étaient déterminés jusque dans les moindres détails et entourés des plus minutieuses garanties. Aucun

bref de la chancellerie romaine ne pouvait être publié ou mis en vigueur avant d'avoir reçu la sanction ministérielle. Il suffisait en tout temps d'un simple décret pour lui ôter toute valeur légale. Quelques délégués proposèrent même la suppression des nonciatures afin de ravir aux intrigues ultramontaines leur principal foyer et d'écarter tout prétexte de conflit. La juridiction épiscopale était renfermée dans d'étroites limites. Les couvents ne pouvaient désormais servir de prison pour les délits ecclésiastiques. Le verdict d'un tribunal civil était nécessaire pour destituer un prêtre ou le suspendre de ses fonctions. Les gouvernements jouissaient enfin pour la nomination des évêques de prérogatives considérables. Ils choisissaient entre les trois candidats présentés par le chapitre celui qui leur agréait davantage, après avoir préalablement rayé de la liste tous ceux qu'il tenait pour indignes (*personæ minus gratæ*). Le siége demeurait vacant aussi longtemps que durait le désaccord. Il ne restait au pape que le droit de confirmation, et encore devait-il en user dans l'espace de quatre mois, s'il ne voulait le perdre au profit de l'archevêque du diocèse. L'Etat, dans le projet élaboré par M. de Wangenheim, aurait donc disposé, en dernier ressort, de tous les bénéfices; des souverains protestants auraient exercé sur l'Eglise catholique un véritable patronage. Ce système, tout inspiré par l'absolutisme de Joseph II, était un peu tempéré par le rôle dont il investissait le bas clergé. Les curés devaient à l'avenir être consultés sur le choix de leurs supérieurs et compter autour du Chapitre un nombre de représentants égal à celui des chanoines. Tout candidat devait, pour être éligible, avoir rempli pendant trois ans les fonctions pastorales ou enseigné dans un séminaire du diocèse. Les négociateurs de Francfort nourrissaient dans leurs propres forces une si aveugle confiance qu'ils résolurent de communiquer au pape, sous forme de déclaration, les principes constitutifs de leur système non point comme un projet respectueusement soumis à son examen, mais à simple titre d'information. Si le Saint-Père s'y montrait favorable, et quelques-uns étaient assez naïfs pour l'espérer, il prendrait en main propre l'exécution des réformes. Si au contraire il opposait son veto, les Etats concordataires passeraient outre et s'adresseraient, en Allemagne, aux autorités ecclésiastiques encore existantes pour l'introduction du système épiscopal et la reconstitution des diocèses. Les principes qui n'avaient pu trouver place dans la déclaration seraient tenorisés dans un statut organique semblable aux articles de 1802 qui servirait plus tard de pragmatique ecclésiastique pour l'Allemagne du sud. Les négociateurs ne s'aperçurent pas qu'en s'exposant à un refus de la part du Saint-Siége, ils doublaient les difficultés de leur tâche et hasardaient de gaieté de cœur leur autorité spirituelle. Leur échec fut complet vis-à-vis du Vatican. Dès les premières entrevues ils s'aliénèrent les Monsignori romains par l'orgueilleuse rudesse de leur langage. Prennent-ils le pape pour un Turc? s'écria dans un moment de courroux le cardinal Consalvi. La déclaration de Francfort semblait combinée pour produire sur Pie VII la plus fâcheuse impression. Il repoussa la juridiction civile comme une atteinte à son pouvoir souverain

et revendiqua hautement pour les évêques le droit de correction et de censure. L'obligation de la résidence et les droits accordés aux curés pour l'élection de leurs supérieurs lui répugnèrent comme un déni de justice à l'égard de la noblesse germanique. Après s'être longtemps renfermé dans un dédaigneux silence, Consalvi répondit le 10 août 1829 par un mémoire : *Expozione dei sentimenti*, où il se plaçait au point de vue strictement canonique et opposait une fin de non recevoir absolue à toute demande de réforme. La poursuite des négociations devenait désormais inutile. Wangenheim et ses amis songèrent un instant à une guerre ouverte contre la curie et à la mise en pratique rigoureuse des principes joséphistes. Mais ils ne tardèrent pas à se convaincre de la faiblesse de leurs ressources, de l'impossibilité de leur entreprise. Les négociateurs de Francfort, après avoir nourri les visées les plus ambitieuses, se virent obligés de revenir au point de départ que leur avait indiqué Niebuhr, à celui de conventions séparées avec le Saint-Siége et acceptèrent avec joie la proposition de Consalvi. La bulle *Provida solersque* (18 août 1821) réorganisa sous le rapport diocésain la province du Rhin supérieur et la fractionna en autant de siéges épiscopaux qu'elle comptait d'Etats souverains : Mayence (Hesse-Darmstadt), Limbourg (Nassau), Fulda (Hesse Electorale), Fribourg en Brisgau (Baden), Rottembourg (Wurtemberg). Ce morcellement excessif fut accepté sans déplaisir par les princes allemands, qui, loin de s'unir contre l'ennemi commun, ne songeaient qu'à satisfaire leurs haines intestines et leurs rancunes réciproques. La bulle *Provida solersque* s'occupait également de la composition des chapitres et des dotations qui leur seraient assurées par les différents Etats, mais gardait sur le mode de nomination des évêques un significatif silence. La question de suzeraineté, loin de parvenir à une solution, continua à fournir matière à de longs et pénibles débats qui, dans cette période de conservatisme, ne pouvaient que se terminer à l'avantage de la curie. A la Pragmatique élaborée par la conférence de Francfort (8 février 1822). Pie VII opposa le 10 juin 1825 un ultimatum dont les quatre premiers articles se rapportaient aux érections épiscopales et canoniales, mais dont les deux derniers réclamaient la libre correspondance des évêques avec le saint-siége, l'érection de séminaires organisés suivant les prescriptions du concile de Trente et constituaient un empiétement formel sur les droits de l'Etat. Ces conditions furent encore plus nettement accusées dans la bulle *Ad dominici gregis custodiam*, qui, à partir du 11 avril 1827, servit de charte à la province ecclésiastique du Rhin supérieur. Les monarques qui en faisaient partie s'efforcèrent de sauvegarder les débris de leur autorité. et de conserver un droit d'inspection et de surveillance par l'ordonnance du 30 janvier 1830, qui résumait en les adoucissant les principaux articles de la déclaration de Francfort. Dans ce long conflit, la victoire finale fut remportée par la curie malgré les vertus de Wessemberg et l'activité de Wangenheim. Dès le 10 juin de la même année, Pie VIII engagea les évêques à tenir pour nulles les dispositions de l'ordonnance et à combattre de toutes leurs forces des innovations dangereuses. Avec le vent de réaction qui, depuis 1815, soufflait de Vienne, les jé-

suites ne tardèrent pas à conquérir sur les cours de Wiesbaden, de Carlsruhe, de Darmstadt, une solide influence. Il suffit d'un simple décret pour supprimer une ordonnance qui ne faisait point partie intégrante de la constitution. Pour se former une idée exacte des progrès accomplis par l'ultramontanisme pendant cette période, il n'est besoin que de comparer la déclaration de Francfort avec les concordats de Wurtemberg et de Bade. — 7. *Bulle de circonscription pour le Hanovre*, 1821. Le Hanovre fut au dix-neuvième siècle la première puissance évangélique qui engagea des négociations suivies avec le saint-siége. Les districts catholiques d'une réelle importance qui lui avaient été octroyés lors du congrès de Vienne : l'Eichsfeld qui dépendait précédemment du diocèse de Mayence, les évêchés d'Osnabruck et de Hildesheim, lui en prescrivaient le devoir. Au commencement de 1818, le comte Ompteda partit pour Rome afin de se mettre en rapport avec Consalvi et le prélat qui traitait à cette heure même avec la Bavière, Mgr Mazio. Les Monsignori romains ne parvinrent pas à lui en imposer comme ils y réussissaient vis-à-vis de l'évêque Haeffelin et du comte Rechberg et à l'enthousiasmer pour un projet de concordat dans lequel les questions de suzeraineté et de franchises ecclésiastiques seraient résolues suivant le droit canon. Après quatre années de négociations, le conseiller Lehr et le comte Rehden renoncèrent à des débats qui n'offraient aucune chance d'aboutir et demandèrent une bulle de circonscription à laquelle finit par consentir la curie, quelque peu déçue dans ses ambitieuses espérances (mars 1822). L'organisation et la dotation des diocèses d'Osnabruck et d'Hildesheim, la nomination aux places d'évêques et de chanoines s'accomplirent d'un commun accord et furent confirmées par la bulle *Impensa Romanorum* (20 mai 1821). Le Hanovre, pour n'être pas parti d'aussi pompeuses prémisses que les alliés de Francfort, arrivait à un plus sûr résultat ; s'il n'avait point posé d'ultimatum, il n'avait pas été obligé à des concessions humiliantes ; sa charte, pour n'avoir pas tranché dans le vif des prétentions pontificales, n'avait pas été condamnée par le saint-siége.— 8. *Bulle de circonscription pour la Prusse*, 1821. La Prusse, depuis qu'elle s'était incorporé les provinces rhénanes, éprouvait l'impérieux besoin d'une réorganisation ecclésiastique. Les perspectives les plus favorables s'ouvraient devant la cour de Rome. Frédéric-Guillaume III, pour gagner l'appui du clergé, ne crut pouvoir s'engager trop avant dans la voie des concessions. Son ambassadeur auprès du Vatican, M. de Niebuhr (1816) jugea avec sa perspicacité habituelle la situation et la ligne de conduite qu'il lui convenait de suivre. Il était tout aussi impossible au saint-siége d'admettre les principes de l'Etat moderne, national, paritaire, qu'à la Prusse de s'écarter de la politique traditionnelle des Hohenzollern. L'habile diplomate résista donc aux sollicitations des féodaux et des ultramontains qui réclamaient un concordat, et s'entendit avec Altenstein et G. de Humboldt pour obtenir une simple bulle de circonscription. D'autre part, il était trop favorable aux vues de la Sainte-Alliance, il subissait trop fortement le double charme de la ville des césars et de la ville des papes pour que les négociations avec

Consalvi (1820) rencontrassent de sa part le moindre obstacle. Les dernières difficultés furent levées pendant le dernier séjour à Rome d'un autre homme d'Etat également sympathique à la curie, le prince chancelier Hardenberg (mars 1821). La bulle *De salute animarum*, qui régla dans toute la Prusse la circonscription des diocèses, fut promulguée le 16 juillet 1821. Niebuhr, grâce à son ascendant personnel sur Consalvi, avait obtenu une modification au langage traditionnel de la chancellerie romaine. La Prusse tout entière n'avait pas été appelée dans la bulle un pays catholique, comme naguère encore cela avait été le cas pour le Hanovre. Les catholiques du royaume étaient désormais répartis en huit diocèses que présidaient un prince-évêque, deux archevêques et cinq évêques ; l'archevêque de Posen et Gnesen avait pour coadjuteur l'évêque de Kulm, l'archevêque de Cologne, ceux de Trèves, de Munster et de Paderborn. L'évêque d'Ermland, le prince-évêque de Breslau relevaient directement du souverain pontife. Le roi ne conservait que pour les anciens districts polonais les droits électifs que s'était attribués Frédéric II. En Silésie, en Westphalie, dans la province du Rhin, les chanoines choisissaient leur évêque entre tous les membres du clergé national. Selon les mois, il était alternativement pourvu aux prébendes et aux décanats vacants par le pape et les évêques. Le roi ne conservait qu'un simple droit de confirmation. Les futurs prêtres recevaient leur éducation théologique à l'Académie de Munster, dans les universités de Bonn et de Breslau. Niebuhr se flatta d'avoir par ces articles remporté une victoire considérable. Le cabinet de Berlin tint en théorie, dans l'ordre royal du 23 août 1821, le plus fier langage. « Le roi ne pouvait diminuer vis-à-vis d'une puissance étrangère la plénitude de ses droits de suzeraineté auxquels correspondaient de précieux devoirs à lui imposés par Dieu envers son peuple ; il pouvait tout aussi peu par des traités restrictifs en aliéner le libre usage. Le domaine de la foi ne pouvait d'autre part être fixé par des déterminations juridiques ». La chancellerie romaine pouvait à meilleur droit se féliciter de son triomphe : Pie VII déclara la conduite de Frédéric-Guillaume III admirable (*mirificam*) ; Léon XII, lorsqu'il eut appris l'acceptation par le ministère prussien de la bulle *De salute animarum*, s'écria en levant les yeux et les mains au ciel : « Quelle grâce infinie de la Providence ! » Le cardinal Mario enfin, qui avait dirigé la plus grande partie des négociations, s'étonnait qu'elles eussent abouti à un résultat aussi favorable pour la curie. « Pendant que le saint-siége, disait-il dans son rapport officiel à Léon XII, a de trop nombreuses occasions de se plaindre des mesures de certains gouvernements, Sa Sainteté éprouve une satisfaction particulière de la loyauté de la Prusse et de la munificence de son souverain qui assure à l'Eglise catholique un avenir paisible dans toute l'étendue de ses Etats. Il donne dès maintenant aux princes orthodoxes un exemple qui les couvre de honte. » Le Vatican s'était engagé par un article secret à ne nommer aux siéges vacants que des candidats agréables à la cour de Prusse. L'avenir démontra bientôt la vanité de ses promesses. Depuis la bulle *De salute animarum*, tous les évêques de la monarchie ont été soigneusement choisis dans les rangs du parti

ultramontain. La constante faiblesse dont témoigna Frédéric-Guillaume III dans ses rapports avec l'Eglise romaine enhardit cette dernière à une série d'empiétements, à une violation toujours plus audacieuse des lois, qui atteignirent leur apogée avec les troubles de Cologne (1837). Mgr de Droste-Vischering ne pouvait comprendre que le cabinet de Berlin ne se courbât pas devant son ultimatum dans l'affaire des mariages mixtes après qu'il lui avait si complaisamment cédé pour le cas d'Hermès et toutes les précédentes controverses. Frédéric-Guillaume IV s'engagea plus avant encore dans la voie de la soumission. Pendant tout son règne, l'Eglise catholique constitua en Prusse un Etat dans l'Etat. L'article 13 de la Constitution révisée du 31 janvier 1850 l'affranchit de toute obligation vis-à-vis de la couronne et l'investit d'une autorité souveraine en matière d'enseignement, d'administration, de jurisprudence, tout en lui conservant l'appui du bras séculier et en lui maintenant au budget une dotation considérable. Les ministres qui, depuis la retraite d'Altenstein, présidèrent aux destinées de l'instruction publique et des cultes : MM. d'Eichhorn, de Raumer, de Mühler, se montrèrent en toute occasion, par haine de la libre pensée, les dociles serviteurs de l'ultramontanisme. La question est entrée dans une phase toute nouvelle en 1871, avec la proclamation de l'infaillibilité et la guerre entre la papauté et le nouvel empire, qui en fut la conséquence immédiate. Devant le refus unanime de l'épiscopat prussien d'obéir aux lois, le gouvernement se regarda comme délié de ses anciennes obligations et proclama, en vertu de la loi du 22 avril 1875, la déchéance de la bulle *De salute animarum*. — 9. *Concordat Autrichien*, 1855. L'Eglise catholique n'avait point été condamnée en Autriche à traverser une période d'abaissement et de souffrances comme dans le reste de l'Allemagne. Lorsque s'ouvrit le congrès de Vienne, son organisme était demeuré intact, les titulaires ne faisaient défaut ni pour les canonicats, ni pour les siéges d'évêques : aussi, contrairement à plusieurs autres monarques, l'empereur François II n'éprouvait-il aucun besoin de se lier par un concordat vis-à-vis de la curie romaine et d'obtenir du Saint-Père une bulle de circonscription. Quant aux droits de suzeraineté, ils demeuraient en théorie les mêmes que s'étaient arrogés Joseph II, quoiqu'ils eussent été fort mitigés dans l'application dès l'avénement de son frère Léopold, et que sous un monarque tout dévoué à l'Eglise tel que François II, ils tombassent toujours davantage en désuétude. Le bas clergé restait cependant attaché de cœur à des maximes auxquelles il était redevable de son émancipation matérielle et spirituelle. Les hauts dignitaires étaient tenus à la reconnaissance envers un gouvernement qui n'avait profité pour s'enrichir de leurs dépouilles ni des sécularisations accomplies sur une si vaste échelle en Allemagne à partir de 1802, ni des guerres de l'Empire : en même temps ils exerçaient sur la direction des affaires une influence trop considérable et jouissaient en particulier pour l'Ecole de priviléges trop étendus, pour obéir aux suggestions de quelques prélats fanatiques d'au delà des monts et risquer à cause de légers désagréments une position splendide. M. de Metternich, qui

respectait dans l'Eglise une précieuse auxiliaire, ne lui octroyait pas en effet l'indépendance qu'elle aurait désirée; il redoutait dans l'ordre des jésuites un puissant rival et professait pour le *statu quo* une trop profonde vénération, pour l'altérer même dans un sens rétrograde. Il ne fallut rien moins que la tourmente révolutionnaire de 1848 pour amener un complet bouleversement de la législation ecclésiastique dans la monarchie de Habsbourg. L'épiscopat autrichien profita à cette époque des libertés qui lui étaient reconnues par les « droits fondamentaux de la nation germanique » pour tenir dans les différentes provinces des conférences diocésaines chargées de la rédaction d'un programme commun. Le maintien de l'ordre de choses actuel devenait, en effet, impossible depuis qu'on ne se trouvait plus en présence d'un état stable, fidèle aux traditions hiérarchiques, élevé au-dessus des intrigues et des passions populaires. L'union se rompait *ipso facto* le jour où elle n'offrait plus les garanties indispensables. Les mêmes désidérata allaient être formulés en termes à peu près identiques par leurs frères d'Allemagne au congrès de Wurzbourg (22 octobre 1848). Le gouvernement autrichien, au lieu de réprimander ses prélats pour leur langage insolite, s'empressa d'entrer en négociations avec eux et les convoqua à Vienne le 4 novembre 1849, afin de travailler d'un commun accord à la réforme ecclésiastique. Pour l'épiscopat, il ne s'agissait rien moins que de détruire, sous prétexte de libéralisme, l'édifice élevé par Joseph II. L'Eglise catholique revendiqua en effet sa complète indépendance, dans le sens spécial qu'elle attache à ce mot, pour l'enseignement à tous les degrés et la direction des séminaires, la nomination aux emplois et aux bénéfices ecclésiastiques, l'organisation du culte, la juridiction épiscopale et son extension sur les laïques aussi bien que sur les clercs, la législation matrimoniale, l'acquisition de biens de main-morte et la fondation de couvents, la correspondance avec le saint-siége. Le prince Félix de Schwarzemberg, qui s'était constitué en Europe le gendarme de la Sainte-Alliance et avait entrepris de restaurer les institutions de son pays pour la plus grande gloire du conservatisme et de la bureaucratie, éprouvait de l'actif concours du clergé un trop pressant besoin pour ne pas agréer toutes ses demandes, même les plus impérieuses. Les ordonnances du 18 et du 23 avril 1850 prononcèrent sur le système joséphiste un verdict de condamnation absolue et donnèrent en principe gain de cause complet aux évêques, en les assurant, sur les points de détail qui restaient encore à régler, d'une cordiale entente. Ces concessions, si excessives qu'elles fussent, ne satisfirent pas encore le Vatican. Le prince de Schwarzemberg, tout en fléchissant sur le terrain des faits, avait maintenu en théorie les droits suzerains de l'Etat, puisqu'il s'était réservé d'examiner les demandes des évêques et de déterminer l'étendue et le champ de leur action, le maximum de leurs libertés. De cette action et de ces libertés le pape n'avait cure : ce qu'il désirait c'était un pacte solennel où il écraserait sous le poids de sa divine autorité le représentant des Habsbourg. L'altier Schwarzemberg mourut en temps opportun pour la réalisation des desseins pontificaux. Son successeur, M. de Bach, ne possédait pour la

lutte ni l'énergie ni les talents nécessaires. Ce fut pendant le passage de ce dernier aux affaires que Pie IX obtint de l'empereur François-Joseph le concordat du 18 avril 1855, qui peut hardiment figurer dans les annales du saint-siége parmi ses plus glorieuses victoires. Les plus influents négociateurs avaient été le cardinal-archevêque de Vienne, Mgr Rauscher et le chef du parti féodal en Bohême, le comte Léo Thun. Les principes du droit canonique y triomphaient dans leur plénitude : aucun article organique, comme pour la France en 1802 et la Bavière en 1818, ne les souillait de leur contact. Le jour où ils en obtinrent la signature, les ultramontains se sentirent assez forts pour jeter le masque : le mouvement commencé en 1848 sous les auspices d'un libéralisme équivoque aboutit en 1855 à une œuvre du despotisme le plus pur, à une restauration des idées et des pratiques du moyen âge. L'Eglise, sous le prétexte de s'affranchir d'antiques entraves, imposa son joug à l'Etat et enveloppa la société laïque dans les mailles d'un inextricable réseau. Il convient de résumer dans ses principaux articles un traité qui a exercé sur tout le développement spirituel de l'Autriche la plus fatale influence, et dont les conséquences, malgré son abolition officielle, se font encore aujourd'hui fortement sentir. I. La religion catholique romaine doit être maintenue dans tout l'empire avec les droits et les prérogatives qui lui appartiennent, en vertu des lois divines et des ordonnances canoniques. D'après la constante pratique de l'Eglise romaine, les autres confessions religieuses étaient non-seulement lésées dans leur parité vis-à-vis de l'Etat, mais perdaient tout droit à l'existence. Aucun article organique n'atténuait comme en Bavière les atteintes portées à la liberté de conscience; l'histoire de l'Autriche dans toutes ses phases prouvait que pour l'Eglise évangélique cette épée suspendue sur sa tête n'était point une vaine menace. Lors même que Rome renonçait momentanément à l'application de ses principes, cette résignation n'altérait ni les conséquences logiques qu'il lui était toujours loisible d'en tirer, ni leur valeur permanente devant la loi. II. Le principe de la souveraineté épiscopale qui se trouvait à la base du système joséphiste était remplacé par celui de la puissance absolue du pape, monarque *jure divino* de l'Eglise universelle. Les rapports de la curie avec l'épiscopat, le bas clergé, le peuple catholique doivent être entièrement libres pour tout ce qui concerne la vie religieuse et les intérêts de l'Eglise, affranchis en particulier de l'entrave du placet qui se trouvait supprimé par la même occasion (art. 3) pour les mandements des évêque. III. Le pouvoir épiscopal ne connaît d'autres limites que celles fixées en tout temps par les canons disciplinaires de l'Eglise. IV. Les articles relatifs à la vie intellectuelle montrent avec quelle ardeur le Vatican et le gouvernement absolutiste de Vienne travaillaient à étouffer toute velléité d'indépendance parmi la jeunesse, toute originalité dans les esprits. Le concordat investit l'Eglise romaine d'une autorité illimitée sur l'Ecole à tous les degrés, les manifestations de la pensée dans toutes les sphères; l'enseignement donné à la jeunesse dans les établissements publics et privés doit exactement correspondre dans toutes ses branches à la doctrine

catholique; les évêques qui dirigent à leur guise l'éducation religieuse exercent en outre une surveillance générale sur toute l'instruction profane de manière qu'il ne s'y glisse aucun élément contraire à la foi et aux bonnes mœurs (5). Aucun établissement particulier ne peut se soustraire à leur contrôle, lors même qu'il ne compterait qu'un seul élève catholique. L'épiscopat jouit d'un pouvoir absolu sur l'enseignement à tous les degrés, depuis celui qui est donné dans l'école primaire jusqu'aux cours de théologie dans les universités; les maîtres ne peuvent s'y livrer que sur une autorisation de ses chefs, toujours révocable; les nominations de professeurs ou de chapelains que l'Etat accomplirait sans son agrément seraient frappées d'une nullité absolue; il nomme enfin pour la mi-partie les examinateurs pour le doctorat en théologie et en droit canonique (6). Seuls les catholiques recommandés par lui peuvent enseigner dans les gymnases et les écoles moyennes, même lorsqu'il s'agit de sciences profanes, puisque tout l'enseignement doit revêtir un caractère chrétien (7). Les inspecteurs des écoles primaires sont nommés par l'empereur, mais sur la présentation exclusive des évêques (8). La direction des séminaires se trouve tout entière dans leurs mains, sans que l'Etat ait le droit d'exercer le plus faible contrôle; en revanche, les élèves qui en sortent peuvent concourir pour tous les postes vacants dans l'instruction publique, qu'il s'agisse de religion ou de science profane (17). L'épiscopat possède sur tous les produits de la presse le droit de censure; le gouvernement est tenu de combattre par tous les moyens la propagation d'écrits condamnés comme dangereux pour la moralité publique (9). V. Les articles qui se rapportent à la juridiction ecclésiastique (10-14) témoignent d'un égal mépris pour la civilisation moderne. Le concordat attribue au droit canonique une autorité exclusive, mais il se garde de donner nulle part l'énumération complète ou l'exacte délimitation des matières auxquelles il s'applique. Quelques exemples tirés du droit matrimonial, de la cure d'âmes, de l'administration des sacrements, prouvent cependant qu'il se propose de réaliser les préceptes canoniques de Trente dans toute leur étendue et toute leur rigueur. Les tribunaux ecclésiastiques rendent un verdict souverain dans toutes les contestations relatives au patronat (12). Les évêques embrassent sous leur pouvoir disciplinaire les laïques aussi bien que les clercs et disposent pour leur châtiment de la prison comme de l'amende (11). L'Etat s'engage à prêter main-forte à leurs mesures coërcitives sans qu'il ait à se préoccuper ni de leur légitimité ni des atteintes portées au Code civil (16). Partout dans le concordat de 1855, le droit canonique prime la législation moderne. Lors même qu'il est fait à cette dernière une légère concession, par exemple lorsque les clercs sont tenus pour une affaire purement civile de comparaître devant un tribunal laïque, le pape ne manque pas d'établir sa suzeraineté et ne fléchit momentanément sur un point spécial qu'en raison de la difficulté des circonstances. Encore pour les articles 13 et 14 l'exception ne s'étend-elle pas aux évêques, qui ne sauraient s'incliner en aucun cas devant la souveraineté laïque. Les usurpations de l'Eglise dans ce domaine étaient d'autant plus sensibles que

l'ancienne législation autrichienne repoussait avec une extrême énergie toute subordination des officiers de l'État vis-à-vis des représentants du sacerdoce. VI. Quant aux bénéfices, l'empereur ne conservait son droit de nomination qu'en vertu d'une délégation directe du pape, des indultes et des priviléges octroyés à ses ancêtres par le saint-siége (19, 22, 25). Le serment de fidélité était conçu de manière à laisser toute indépendance à l'évêque vis-à-vis du pouvoir civil, disons mieux, à justifier de sa part sous prétexte de fidélité à ses croyances les plus audacieuses violations de la loi. *Ego juro et promitto ad sancta Dei evangelia sicut decet episcopum obedientiam et fidelitatem* (20). VII. Les ordres monastiques recouvrent sur tout le territoire de l'empire une entière liberté d'action; les congrégations nouvelles n'ont besoin pour leur établissement que de l'autorisation épiscopale. La curie règle seule les conditions pour le noviciat et les vœux perpétuels (28). Pleine latitude est octroyée par le concordat pour l'acquisition des biens de main-morte (29); l'administration en est confiée aux mandataires désignés par l'Eglise; l'État ne conserve le droit d'intervenir qu'en matière d'aliénation (30). La suppression de la dîme, condamnée en principe comme contraire à la loi de Dieu, est cependant maintenue pour ne pas troubler la paix publique et ne pas soulever contre l'Eglise de trop violentes inimitiés. L'État la dédommage en une certaine mesure de ses pertes par des biens-fonds ou des titres de rente. Tous les points de détail encore douteux seront résolus d'après le droit canonique; toutes les lois et les ordonnances qui se trouveraient en contradiction avec le concordat sont abolies *ipso facto*; le concordat lui-même devient la loi fondamentale de l'empire. M. de Bach et ses successeurs du parti féodal s'inspirèrent dans leur administration des principes du concordat, quoique, malgré leur bonne volonté, il leur fût impossible d'en appliquer tous les articles. Sous ce régime délétère, cette véritable chape de plomb qui pesait sur les esprits, toutes les forces vives du pays furent comprimées, tout mouvement intellectuel paralysé, en même temps qu'au dehors l'Autriche s'aliénait les sympathies de l'Allemagne et de l'Europe libérales. Aussi, au lendemain de Sadowa, tous les patriotes éclairés assignèrent-ils la responsabilité de cet immense désastre au gouvernement des prêtres. L'abolition du concordat, proposée le 20 juillet 1867 dans l'une des premières sessions de la nouvelle Chambre par le député de Muhlefeldt, fut réclamée avec une énergie plus instante encore par le conseil municipal de Vienne et le congrès général des instituteurs autrichiens (5-7 septembre). En revanche, les prélats de la monarchie, à leur tête le cardinal Rauscher, remirent le 10 septembre à l'empereur une pétition qui en exigeait le maintien intégral. Instruit par le malheur, François-Joseph se conduisit dans ces conjonctures délicates en véritable souverain constitutionnel; dans un mémoire autographe daté du 16 octobre et adressé au cardinal Rauscher, il reprocha aux évêques d'aigrir par leur obstination et leur fanatisme les plaies qu'ils auraient eu pour mission de cicatriser, et les engagea à se consacrer tout entiers à l'accomplissement de leurs devoirs religieux. A la même époque cependant, et sur l'ordre de son auguste souverain, le comte

de Beust refusait de donner satisfaction aux vœux des libéraux, sous le prétexte que le concordat, étant un traité international, ne pouvait être abrogé que par le commun accord des deux parties contractantes. La majorité de la seconde Chambre se résigna à miner par une série de lois l'édifice dont on lui interdisait la franche destruction. Le 20 juin 1867, un de ses membres les plus distingués, le Dr Herbst avait proposé coup sur coup l'introduction du mariage civil, l'émancipation pour l'Ecole de toute tutelle ecclésiastique, l'égalité de toutes les confessions religieuses devant la loi. Renvoyées le 20 juillet à la commission législative, adoptées par la Chambre des députés dans le courant de décembre, ces résolutions furent approuvées le 19-21 mars 1868 par la Chambre des seigneurs et reçurent le 28 mai la sanction impériale, malgré les protestations du légat et les clameurs des évêques. Pie IX réussit tout aussi peu dans son opposition, malgré son allocution solennelle du 22 juin 1868, où il menaça les ministres libéraux de l'excommunication majeure et déclara les trois lois abominables (*leges abominabiles*), la constitution autrichienne dans son ensemble impie quant à ses principes (*nefanda sane*), nulle quant à ses effets (*nullius rationis fuisse ac fore*), M. de Beust, dans sa circulaire du 3 juillet 1868, repoussa avec une froide dignité les empiétements de la curie sur le terrain politique et rappela à l'Eglise catholique qu'elle ne pouvait que se féliciter des priviléges dont elle jouissait encore sur le territoire de l'Empire. Depuis 1867, le gouvernement autrichien négocia vainement avec le saint-siége pour obtenir quelques modifications au concordat. Ce document néfaste ne fut aboli par les Chambres que le 30 juillet 1870, après la proclamation de l'infaillibilité pontificale. Les questions litigieuses encore pendantes entre l'Eglise et l'Etat furent réglées par un ensemble de lois organiques analogues quant à l'esprit, quoique plus réservées pour la forme, à celles de la Prusse (lois Stremayr, janvier 1874). — 10. *Concordat Wurtembergeois*, 1857. L'Eglise romaine, grâce à la persévérante habileté qu'elle déploya depuis 1821 dans l'Allemagne du sud, accrut considérablement les avantages que lui étaient déjà garantis par la bulle *Provida solersque*. Parmi ses auxiliaires les plus efficaces, il convient de mentionner une bureaucratie maladroite et tracassière, l'aveugle terreur qu'inspirait aux souverains la plus légère manifestation libérale, leur servilité innée vis-à-vis de l'Autriche. Le conflit de Cologne, la victoire morale remportée par Mgr de Droste-Vischering produisirent une puissante impression sur tous les catholiques, qui adoptèrent désormais comme mot d'ordre la suppression des mariages mixtes après les avoir pendant un siècle souffert sans difficulté. Les premières escarmouches eurent pour théâtre la Chambre des députés de Stuttgart. L'évêque de Rottembourg, Mgr Keller, demanda en 1841 à ses collègues de rendre à l'Eglise catholique son autonomie, en transférant au chapitre les attributions du Kirchenrath et en autorisant dans les cas de mariages mixtes le prêtre à la présence passive, comme cela se pratiquait en Autriche et comme le cabinet de Berlin le réclamait de l'archevêque de Cologne. La majorité lui répondit qu'elle avait pleine confiance dans l'équité du monarque régnant (Guillaume Ier) et passa à l'ordre du

jour. La situation devint plus favorable pour les ultramontains en 1848 avec les thèses du libéralisme doctrinaire empruntées à la Belgique et la prochaine perspective d'une complète séparation de l'Église avec l'Etat. Les évêques de l'Allemagne entière, réunis le 14 novembre 1848 à Wurzbourg, arborèrent un programme qui affranchissait l'Eglise de toute obligation vis-à-vis du pouvoir civil, tout en continuant à exiger de lui subsides et protection. Les mêmes demandes furent réitérées après la victoire des conservateurs, dans un Mémoire du 4 février 1851. La conférence de Carlsruhe, à laquelle les différents monarques du sud envoyèrent des délégués, était toute disposée à céder aux arrogantes prétentions d'un parti dont le concours lui était plus que jamais indispensable. Elle se contenta de maintenir en théorie les droits suzerains de l'Etat, sans les garantir en fait par aucune mesure énergique. Conscients de leur force vis-à-vis de leurs soi-disant souverains, les évêques leur opposèrent coup sur coup, le 12 avril et le 18 juin 1853, deux mémoires qui ne leur laissaient le choix qu'entre une soumission complète ou une guerre acharnée. Le roi Guillaume de Wurtemberg se décida, après quelque hésitation, pour la première alternative (mémoire de l'évêque de Rottembourg, 12 avril; réplique du ministère, 19 avril 1853) et entra, après quelques pourparlers avec l'évêque du diocèse, en négociations directes avec la curie pour l'obtention d'un concordat. Pie IX venait, avec la signature du concordat autrichien, d'atteindre l'apogée de sa puissance et se flattait d'en étendre les dispositions à tous les autres Etats de l'Allemagne. Les ministres des affaires étrangères et des cultes, M. de Linden et de Rumelin, le chargé d'affaires auprès du Vatican, le baron Adolphe d'Ow, quoiqu'ils fussent résignés d'avance à toutes les concessions, ne parvenaient pas à satisfaire les exigences du souverain pontife; il ne céda que lorsque le câble, trop tendu, menaça de se rompre. Encore la bulle du 8 avril 1857, *Cum sublimi principis Apostolorum cathedra*, ne parlait-elle point d'un concordat, mais d'une simple convention obligatoire pour le Wurtemberg, révocable pour le Vatican dès qu'il jugerait le moment opportun. Le roi Guillaume apposa sa signature le 20 décembre de la même année; mais comme il s'agissait d'un changement constitutionnel, il ne pouvait se passer du consentement des Chambres. Le concordat wurtembergeois, tout en offrant plus de modération dans la teneur de certains articles que le concordat autrichien, était inspiré par la même pensée fondamentale, l'entière subordination de l'Etat à l'Eglise. Le placet et la lecture préalable sont supprimés pour tous les édits et les ordonnances ecclésiastiques (6). Les droits et les pouvoirs de l'évêque ne connaissent d'autres limites que les canons actuellement en vigueur au sein de l'Eglise romaine; sa juridiction s'étend sur toutes les matières relatives au dogme, à l'exercice des fonctions pastorales, à l'administration des sacrements et embrasse par conséquent les cas matrimoniaux; ses arrêts suivent pour norme unique les décrets de Trente. De nouveaux ordres religieux peuvent être introduits par lui dans le royaume sans l'agrément du souverain; son autorité disciplinaire sur les clercs et les laïques ne le cède sur aucun article à celle des prélats

autrichiens. Pie IX semblait s'être proposé pour but dans le concordat wurtembergeois l'accaparement de l'instruction religieuse dans un pays en majorité évangélique, et la destruction de la faculté de théologie catholique de Tubingue, justement renommée à cette époque pour son indépendance scientifique. Le catéchisme romain aurait en effet été le seul manuel désormais employé pour l'enseignement; la commission mixte qui examinait les élèves à leur sortie du séminaire aurait été remplacée par une congrégation de prêtres sous la présidence de l'évêque ; Mgr de Rottembourg aurait nommé et cassé selon son bon plaisir les chapelains et les professeurs, sans que ceux-ci pussent appeler de ses décisions au conseil scolaire ou au sénat de l'Université. Afin qu'aucun soupçon ne planât jamais sur l'orthodoxie de leur enseignement, ils auraient été soumis à des interrogations mensuelles; leurs cours et leurs cahiers seraient devenus l'objet d'une surveillance rigoureuse (7, 8, 9). Le serment de fidélité de l'évêque était calqué sur le modèle du concordat autrichien (2). La curie ne se montra plus coulante que sur l'article des bénéfices : l'élément laïque continuait à être toléré dans les commissions qui géraient les prébendes vacantes ou administraient les fondations locales (10). La nouvelle du concordat du 21 décembre 1857 fut accueillie dans toute la Souabe avec une tristesse indignée. A un professeur de droit de Tubingue, le docteur Reyscher, appartient la gloire d'avoir ouvert le feu; son exemple fut bientôt suivi par d'autres légistes éminents : Oscar Wæchter, Warnkœnig, Hofacker ; dans chaque ville s'organisèrent des comités, se tinrent des meetings. Sous un gouvernement aussi despotique que celui du roi Guillaume, et malgré l'intervention personnelle du souverain, l'opinion publique se prononça avec une vigueur extraordinaire. Le projet de concordat avait, sur la demande de M. Reyscher, été renvoyé le 12 octobre 1858 à une commission dont la majorité accepta dans leur ensemble les propositions du ministère et choisit pour son rapporteur un avocat ultramontain : le docteur Probst. La minorité, par l'organe d'un député jusqu'alors connu pour sa fidélité gouvernementale, le conseiller de Sarwey, réclama un examen approfondi de la convention dans toutes ses parties. M. de Linden reculait devant une lutte qu'il prévoyait devoir lui être fatale. Grâce à ses incessants délais, les débats publics ne commencèrent que trois années après la nomination de la commission, le 12 mars 1861. Le talent et l'énergie déployés par les membres de l'opposition et en première ligne par son chef, M. Hœlder, pendant une bataille de quatre jours, furent récompensés par une victoire splendide : le concordat fut repoussé par 63 voix contre 27. Le roi Guillaume s'inclina devant le verdict de la seconde chambre et appela au ministère des cultes M. de Golther. L'ordonnance du 30 janvier 1862 maintint dans le domaine ecclésiastique la suprématie de l'Etat, tout en affranchissant l'Eglise de quelques entraves inspirées par le vieil esprit joséphiste et blessantes pour le sentiment religieux. Les séminaires demeurèrent sous la surveillance immédiate du gouvernement. L'université de Tubingue conserva son caractère national, et l'indépendance des professeurs de théologie catholique fut pleinement sauvegardée. Le Wurtemberg a

jusqu'à présent moins souffert du conflit avec le Vatican que les autres Etats de l'Allemagne, grâce à l'habileté de son ministre des cultes, M. de Mittnacht, et à la modération relative de l'évêque de Rottembourg, Mgr Hefele, mais tous les membres de l'Empire germanique sont solidaires et la paix religieuse vient d'être troublée sur les bords du Neckar par de récents et fâcheux épisodes. — 11. *Concordat Badois*, 1859. Si l'évêque de Rottembourg, Mgr Lipp, avait réussi dans le Wurtemberg à imposer sa volonté à son souverain, son collègue de Fribourg, Mgr de Vicari, ne recula pas devant la révolte ouverte pour protéger les soi-disant libertés de l'Eglise contre de prétendus attentats du pouvoir civil. Le grand-duché de Bade offrait pour ses exploits un terrain propice. La révolution de 1848 y avait laissé des brandons mal éteints de discorde qui n'attendaient qu'une étincelle pour se déchaîner en un redoutable incendie. Les funérailles du grand-duc Léopold (10 mai 1853) avaient fourni à l'ultramontanisme une occasion impatiemment attendue de compter ses forces et de remporter par l'interdiction du service religieux une triste victoire. Mgr de Vicari, pour parvenir à ses fins, n'avait qu'à employer la résistance passive, tandis que le cabinet de Carlsruhe, aussitôt qu'il recourrait à une mesure énergique, se donnerait les apparences de la persécution et ceindrait son adversaire de l'auréole du martyre. Il lui était enfin facile de confondre ses intérêts de parti avec la cause de la religion, de déclarer, pour nous servir d'une phrase qui revient à chaque page de ses mandements, « qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes ». Depuis l'épisode des funérailles, Mgr de Vicari poursuivit ses projets de rébellion avec une indomptable persévérance, procéda à l'inspection des séminaires en l'absence d'un commissaire civil, imposa des titulaires à des bénéfices qui relevaient du grand-duc, revendiqua la gestion exclusive de la fortune ecclésiastique, lança l'anathème contre les membres du conseil supérieur qui s'opposaient à ses pratiques illégales. Le ministère, composé à cette époque d'hommes d'Etat conservateurs, ne releva que timidement cette série d'audacieux défis; il se contenta de nommer pour l'administration un commissaire spécial (M. Burger, maire de Fribourg), de suspendre le traitement des curés indûment nommés, de rappeler à tous leur serment d'obéissance d'en incarcérer quelques-uns pour lecture illégale des mandements de l'archevêque. Quant au principal coupable, il demeura longtemps impuni, libre de lancer l'anathème et d'exciter les populations à la révolte : son arrestation ne fut ordonnée que le 22 mai 1854 et ne dura que cinq jours; l'instruction dirigée par le ministère public conclut à sa mise en liberté. Mgr de Vicari profita de ce témoignage de faiblesse pour lancer coup sur coup trois factums d'une virulence inouïe (3, 13 juin, 17 juillet 1854). Egaré par des conseillers incapables et rétrogrades, tout dévoués à l'Autriche (MM. de Wechmar, de Meysenbourg, de Stengel), le nouveau grand-duc Frédéric se laissa entraîner vis-à-vis de l'archevêque à des marques de condescendance regrettables : il lui écrivit une lettre de félicitations pour le jubilé de la vingt-cinquième année de son ministère et se dépouilla volontairement de son droit d'inspection sur le séminaire de Fribourg. Bientôt, pour le

rétablissement de la paix religieuse, il ne trouva pas de moyen plus efficace que des négociations avec la curie, conduites à Rome même par le prince de Leiningen et le conseiller Rosshirt, dirigées de Carlsruhe par un jésuite de robe courte, le conseiller de légation Uriah-Sacharagah. L'acte définitif fut signé par le Vatican le 28 juin 1859, cinq jours après la bataille de Solférino, la libération de l'Italie et le réveil de l'opinion publique en Allemagne. Le cabinet de Carlsruhe avait la conscience si nette d'agir contre le vœu du peuple badois qu'il garda pendant tout le cours des négociations un silence de mauvais augure, qui fut seulement rompu, après l'échange des ratifications, par un bref paragraphe du discours du trône. « Les négociations avec le saint-siége ont abouti au résultat désiré. Les actes en seront communiqués aux chambres. » Le texte du concordat, qui ne fut publié que le 16 décembre 1859 dans le *Moniteur* de Carlsruhe, était accompagné d'une bulle pontificale d'après laquelle Pie IX par sa promulgation aurait satisfait aux plus ardents désirs du grand-duc et de ses ministres. La curie réclamait pour son œuvre une obéissance absolue, avant même qu'elle eût été approuvée par les chambres. « Il n'est permis à personne d'en affaiblir la portée ou de lui opposer une criminelle résistance. Si quelqu'un était assez hardi pour l'entreprendre, il attirerait sur lui la colère du Dieu tout-puissant avec celle des saints apôtres Pierre et Paul. » Le concordat badois ne forme qu'un anneau dans la longue chaîne des usurpations sur le pouvoir civil, commencée le 22 novembre 1848 à Wurzbourg par la revendication pour le clergé d'une indépendance absolue, achevée le 7 juillet 1870 à Rome, par la proclamation de l'infaillibilité pontificale. Il octroyait successivement à l'archevêque de Fribourg, dans ses 24 articles, le droit de nomination pour 209 paroisses sur 660, l'administration exclusive de la fortune ecclésiastique, le pouvoir disciplinaire sur les clercs et les laïques, la décision suprême pour les conflits matrimoniaux, l'introduction de nouveaux ordres monastiques, la surveillance sur tout l'enseignement religieux depuis l'école primaire jusqu'à la faculté de théologie. D'aussi honteuses propositions furent accueillies avec un égal courroux par les protestants et les catholiques éclairés. Des adresses furent signées, des députations envoyées au grand-duc pour qu'il détournât de son pays un aussi effroyable malheur. Le vice-président de la première chambre, le jurisconsulte Stabel, établit dans un mémoire que le concordat de 1859 violait les principes fondamentaux de la constitution. Le 28 novembre 1859, un meeting fut convoqué à Durlach par les représentants les plus autorisés du protestantisme : Schenkel, Zittel, Bluntschli ; la tribune fut occupée par l'historien Hæusser, qui traduisit les sentiments de ses auditeurs dans un langage d'une mâle et pathétique éloquence. Les résolutions de Durlach rencontrèrent dans tout le grand-duché un sympathique écho, des foyers d'agitation furent organisés dans des villes en majorité catholiques (Constance, Fribourg, Offenbourg) par des personnes jusqu'alors connues pour leur attachement à l'Eglise romaine. Les débats commencèrent à la seconde chambre par le rapport d'un catholique de naissance, Hildebrandt, qui concluait au rejet du concordat. Appuyée

par d'éminents orateurs, Lamey, Nüsslin, Achenbach, cette proposition fut adoptée par la seconde chambre à la majorité de 45 voix contre 15 ; par la première à celle de 13 voix contre 8. MM. Lamey, Stabel, de Roggenbach, furent aussitôt chargés de la formation d'un nouveau ministère. Avec la proclamation ducale du 7 avril 1860 s'ouvrit pour le pays de Baden une ère nouvelle, ère de luttes, de réformes politiques et religieuses, d'épanouissement matériel et spirituel. — 12. *Convention de Hesse-Darmstadt*, 1854. La position de l'Eglise catholique dans le grand duché de Hesse-Darmstadt ne fut pas réglée par un concordat solennel avec le saint-siége, mais par une convention familière avec l'évêque de Mayence, Mgr de Ketteler (23 août 1854). Un arrangement intime avec M. de Dalwigk, dont personne n'a jamais connu la teneur exacte et qui n'a jamais fait partie intégrante de la constitution, livra pieds et poings liés le pays à l'altier prélat. Dans aucune autre région de l'Allemagne les jésuites n'acquirent d'aussi opulents bénéfices et n'exercèrent une influence aussi considérable; nulle part les associations pieuses et les couvents ne se multiplièrent avec une aussi effrayante rapidité. Il suffit, pour ruiner la faculté catholique et libérale de Giessen, d'en interdire la fréquentation aux candidats à la prêtrise et de les diriger sur le séminaire épiscopal de Mayence. En août 1860, un député de l'opposition, le docteur Metz, signala à la seconde chambre de Darmstadt les manœuvres ultramontaines et réclama du gouvernement quelques explications sur le pacte de Mayence. M. de Dalwigk répondit séance tenante. « Aucun concordat semblable à ceux qui avaient été projetés naguère pour les autres Etats du sud n'était négocié en ce moment avec le saint-siége; il n'avait été pris avec l'évêque de Mayence sur des points secondaires que quelques mesures provisoires dont l'examen n'appartenait point à cette assemblée. » Une majorité composée de fonctionnaires approuva ce hautain langage; les pairs, plus heureux, eurent connaissance quelques semaines après du texte de la convention, mais passèrent à l'ordre du jour. Mgr de Ketteler était si assuré de son crédit sur le gouvernement que, pour couper court à des récriminations gênantes, il dénonça de son plein gré le 6 octobre 1866 le pacte de 1854. Il n'en résulta pour l'administration aucun changement réel, et les affidés, les jésuites, demeurèrent en possession de tous les emplois. Une réforme durable ne s'est accomplie qu'en 1872, après la retraite de M. de Dalwigk, l'arrivée aux affaires de M. Hoffmann. Aujourd'hui la Hesse est régie pour les affaires ecclésiastiques par des lois analogues à celles de la Prusse.

III. Autres pays. — 1. *Concordat belge*, 1827 ; *Bulle de circonscription hollandaise*, 1853. En Belgique, le concordat du 18 juin 1827 offre la reproduction à peu près identique du concordat français de 1801 et des articles organiques de 1802. Il a été maintenu dans son intégrité par la constitution du 7 février 1831, et après avoir traversé victorieusement cette épreuve décisive, il n'a plus été exposé à aucune attaque malgré l'âpreté et la fréquence des débats religieux au dedans et en dehors des chambres. Les libéraux se sont montrés jusqu'à présent trop hostiles à toute foi positive et trop imbus de l'esprit doc-

trinaire pour prendre en main propre, comme en Allemagne et en Suisse, la législation religieuse et combattre l'Eglise romaine jusque dans ses derniers retranchements. Les ultramontains n'ont jamais été entravés dans leur domination et leurs projets de conquête par des articles qui sont toujours demeurés à leur égard lettre morte. L'article 14 de la constitution qui a trait aux matières religieuses est ainsi conçu : « La liberté des cultes, celle de leur exercice public, ainsi que la liberté de manifester ses opinions en toute matière, sont garanties, sauf la répression des délits commis à l'occasion de l'usage de ces libertés. » Une bulle de circonscription promulguée à la même époque (18 juin 1827, Bulle *Impensa romanorum pontificum*) s'occupa de l'Eglise catholique en Hollande, puisque les deux pays étaient alors gouvernés par le même souverain, mais l'effet en fut suspendu par la révolution de 1830 et l'érection de la Belgique en un royaume séparé qui en fut le plus important résultat. Le roi Guillaume II essaya en 1842 de renouer des négociations secrètes avec Grégoire XVI, mais l'opinion publique se manifesta dans la presse et les chambres avec trop de netteté et de vigueur pour qu'il jugeât prudent de poursuivre son dessein. L'Eglise catholique de Hollande n'a été régulièrement reconstituée que le 4 mars 1853 en vertu d'un bref pontifical qui obtint l'agrément tacite du ministère ; elle est aujourd'hui répartie en 5 diocèses (Utrecht, Haarlem, Bois-le-Duc, Breda, Rœrmond). La bourgeoisie et le peuple se sentirent blessés par cette convention dans leurs croyances les plus intimes et les plus vivaces, tout ensemble comme patriotes et comme protestants. Les émeutes d'avril 1858 ne furent apaisées que par le renvoi du ministère libéral doctrinaire Thorbecke, accusé d'avoir trahi les intérêts de la Hollande au profit de l'ambition romaine ; mais la convention n'en fut pas moins exécutée dans toute son étendue. L'administration des différentes Eglises aspire toujours davantage dans les Pays-Bas à une complète autonomie par le relâchement graduel des liens qui les unissent à l'Etat. — 2. *Bulle de circonscription suisse*, 1828. Dès 1815, la curie avait cherché à satisfaire la haine qu'elle avait vouée à Wessemberg par le démembrement de l'évêché de Constance. Pendant toute la durée des négociations, les cantons suisses furent séduits par la perspective d'un évêché national ; en 1828, au moment d'apposer leurs signatures, ils durent consentir à la création de petits évêchés hostiles les uns aux autres par leurs intérêts immédiats et placés dans la dépendance complète du nonce. Le diocèse de Bâle, qui fut reconstitué à cette époque, comprit les catholiques de Berne, Soleure, Bâle-campagne, Argovie, Lucerne, Zug ; celui de Saint-Gall, qui subit en 1845 diverses modifications territoriales ; ceux de Saint-Gall, Thurgovie, Zurich, Glaris, Schwytz, Uri, Unterwalden, Grisons. Les catholiques de Fribourg, Vaud, Neuchâtel, Genève, furent assignés au diocèse de Genève, Lausanne ; ceux du Valais à celui de Sion ; ceux enfin du Tessin répartis entre les diocèses étrangers de Côme et de Milan. La conférence de Bade, qui reprit en 1834 les projets d'union et la formation d'un évêché national, échoua devant le mauvais vouloir des ultramontains et les intrigues de la nonciature, mais l'ancienne cons-

titution ecclésiastique ne tint pas devant le dogme de l'infaillibilité. A partir du schisme des vieux catholiques, les cantons de Genève, Bâle, Berne, Argovie, Soleure dénoncèrent au Vatican l'obéissance et entreprirent le règlement de leurs affaires religieuses par une série de lois organiques très-hostiles aux tendances romaines. L'autorité de l'évêque de Bâle, par exemple, n'est plus reconnue que par les cantons de Lucerne et de Zoug. — 3. *Angleterre. Bulle de circonscription de* 1850. Depuis le bill d'émancipation (15 avril 1829), et le mouvement d'Oxford (Pusey, Newman, 1841), le catholicisme avait fait en Angleterre de sensibles progrès et recruté, surtout au sein de l'aristocratie conservatrice, de nombreux adeptes. Enhardi par une situation aussi réjouissante, Pie IX se détermina le 29 septembre 1850 à une mesure devant laquelle avaient jusqu'alors reculé ses prédécesseurs : il rétablit par une bulle de circonscription solennelle la hiérarchie romaine sur le sol britannique et divisa l'Angleterre proprement dite en 12 évêchés (Southwark, Hexham et Newcastle, Beverley, Liverpool, Salford, Shrewsbury, Newport et Menevia, Clifton, Plymouth, Nothingham, Birmingham, Northampton), qui relevèrent tous de l'archevêché de Westminster. La charge de primat fut décernée au cardinal Wiseman, en récompense de l'habileté et du dévouement avec lesquels depuis de longues années il servait les intérêts du saint-siége. A la première nouvelle de cette bulle une violente irritation s'empara de tous les protestants anglais. Comme aux jours des Stuarts, le cri de « *no popery* » retentit dans les rues de Londres ; la haine de Rome, qui pour la plupart ne faisait qu'un avec l'amour de la patrie, fit courir aux droits des catholiques un sérieux péril. Lord Russell, alors premier ministre, pour satisfaire dans une certaine mesure le sentiment national, obtint du parlement le 9 juillet 1851 le bill des *Titres*, en vertu duquel les évêques institués par Rome ne seraient reconnus en cette qualité ni officiellement ni publiquement. Les progrès du catholicisme n'ont point été arrêtés en Angleterre par un texte de loi qui, après le premier mouvement d'effervescence, tomba de lui-même à l'état de lettre-morte. Lord Russell, devant les attaques de l'opposition et la répugnance de quelques-uns de ses collègues, avait renoncé, lors du bill définitif, à la clause qui frappait de nullité tous les dons et legs faits aux évêques romains, quoique à la chambre des communes elle eût été adoptée en premier débat (7 février 1851) par 395 voix contre 63. — 4. *Concordats italiens*, 1817--1818-1851. Pie VII se servit du prestige dont l'avait revêtu la captivité de Fontainebleau et de la protection dont le couvrait la Sainte-Alliance, pour imposer sa volonté aux princes italiens et raffermir les bases de sa domination dans toute la péninsule. Le concordat qu'il signa en 1817 avec Victor-Emmanuel Ier replongea la Sardaigne dans la situation dont elle s'était affranchie depuis 1789. Le pape recouvra sa juridiction en matière ecclésiastique, l'Eglise les biens qui avaient été affectés sous la domination française à des buts d'utilité et de bienfaisance laïques ; l'éducation de la jeunesse fut confiée aux jésuites, qui fondèrent de magnifiques colléges à Gênes et à Turin ; les vaudois se virent menacés dans leur liberté de conscience comme aux plus sombres jours de

l'inquisition et les articles du concordat ne devinrent que trop tôt pour eux une réalité. Une ère nouvelle ne commença pour le Piémont qu'avec les lois Siccardi (1852) et l'administration de M. de Cavour. Dans les Deux-Siciles, Ferdinand Ier fit preuve au début de son règne d'une plus grande indépendance. Il refusa d'envoyer à Pie VII la haquenée qui symbolisait le vasselage de son royaume à l'égard du saint-siége, s'opposa au retour des jésuites dans ses Etats et mit à la correspondance de son clergé avec le Vatican de sérieuses entraves. Le pape se vengea en n'accordant pas l'institution aux nouveaux évêques napolitains ; les trois quarts des siéges ne tardèrent pas à être vacants. Après des négociations aussi longues qu'épineuses, les deux plénipotentiaires Consalvi et Médicis aboutirent le 16 février 1828 au concordat de Taormina. Le roi disposa en maître absolu de tous les bénéfices, même de ceux qui avaient appartenu jusqu'alors au Vatican, et resta son propre légat pour la Terre de Labour. Le pape jouit pour la publication de ses bulles d'une complète liberté ; la couronne se dépouilla d'importantes prérogatives juridiques en sa faveur ; les couvents supprimés sous le règne de Murat furent rétablis ; le clergé recouvra la faculté d'acquérir des biens de main-morte. Le saint-siége exploita avec la même habileté la période réactionnaire qui suivit les orages de 1848. La Toscane se vit imposer le 19 juin 1851 par son archiduc un concordat qui put en 1855 servir de modèle à François-Joseph. Avec la fondation de l'Italie une ont disparu tous ces monuments d'un odieux passé. — 5. *Concordat espagnol de* 1851. Un vent furieux de réaction se déchaina sur l'Espagne après la restauration des Bourbons par haine de l'étranger et surtout de la France. Ferdinand VII remit en vigueur le concordat de 1753 et la pragmatique sanction de 1762 et procéda au rétablissement de l'inquisition, du tribunal de la Rote, des jésuites. Les ordres monastiques furent réintégrés dans leurs possessions, l'éducation de la jeunesse livrée au clergé aussi complétement que sous le règne de Philippe II. Les bouleversements politiques qui se succédèrent sans interruption ébranlèrent à diverses reprises en Espagne l'autorité du saint-siége. En 1822, l'inquisition fut définitivement abolie : à chaque victoire des libéraux sous Ferdinand VII, Christine, Isabelle, correspondirent une confiscation de biens ecclésiastiques et une réduction dans le nombre des couvents. En 1841, les représailles furent même poussée si loin que Grégoire XVI éleva une protestation solennelle contre les mesures spoliatrices d'Espartero et des cortès. Les défaites du clergé ne furent jamais que passagères ; il jouissait sur l'ensemble de la nation d'une influence trop considérable pour que les divers partis ne comprissent pas vis-à-vis de lui la nécessité d'une entente. Le concordat du 16 mars 1851 rendit à l'Eglise catholique toute sa puissance. En vertu de son premier article, la religion catholique apostolique, romaine, continuera d'être, à l'exclusion de tout autre culte, la seule religion de la nation espagnole et devra être maintenue en tout ce qui dépend de Sa Majesté catholique dans les droits et prérogatives dont elle doit jouir suivant la loi de Dieu et les sanctions canoniques. L'enseignement dans tous les colléges et les universités devra être conforme à la

doctrine catholique, et les évêques, dont le devoir est de surveiller l'éducation de la jeunesse sous le rapport de la morale et de la foi, ne rencontreront aucun obstacle dans l'exercice de leur ministère. Ils jouiront, ainsi que le clergé qui leur est soumis, de la même liberté dans toute autre partie de leurs fonctions, notamment en ce qui concerne le saint acte de l'ordination. Le gouvernement leur assurera le respect qui leur est dû et leur prêtera son concours, notamment pour empêcher la publication, introduction, circulation des livres dépravés et nuisibles. Le concordat remanie ensuite la circonscription des diocèses, règle ce qui est relatif aux territoires dépendant des ordres militaires, de la juridiction ecclésiastique, aux chapitres, aux bénéfices. Quelques-uns parmi ceux-ci sont réservés à la nomination directe du pape ; les autres relèvent de la reine, sauf l'institution canonique. Les ordres religieux d'hommes ou de femmes qui joignent à la contemplation quelque œuvre de charité ou d'utilité publique, comme l'éducation, le soin des malades, les missions, sont conservés ou rétablis. Un revenu est assuré aux évêchés, aux curés, aux églises, aux séminaires. Le droit de l'Eglise de posséder et d'acquérir de nouvelles possessions est reconnu dans son entier. Quant aux biens dont elle a été précédemment dépouillée, ceux qui n'ont pas encore été aliénés, devront être restitués ; mais, s'il y a lieu, on pourra les vendre et en convertir le prix en rentes sur l'Etat au profit de qui de droit. Le saint-siége, renonce à réclamer les biens qui ont été déjà aliénés. On se refère enfin, pour les points qui n'auraient pas été prévus, aux canons et à la discipline de l'Eglise. Suspendu un moment dans son exécution en 1855, à cause des difficultés qui avaient surgi entre la curie et le gouvernement espagnol, le concordat de 1851 fut supprimé en 1872 par les cortès. Aussitôt après son élection, le jeune roi Alphonse XII est entré en pourparlers avec Pie IX pour l'obtention d'un nouveau concordat, mais malgré l'activité déployée par le nonce Mgr Siméoni, et le président du conseil, M. Canovas de Castillo, les négociations n'ont pu aboutir à cause des garanties très-faibles, hélas ! exigées par le gouvernement de Madrid en faveur de la liberté de conscience. — Le 21 février 1857, le Portugal a signé avec le Vatican un concordat sur la question spéciale du patronat en Chine et aux Indes que les chambres portugaises ont ratifié le 13 août 1859. La couronne de Portugal possède en vertu de ce nouveau traité le droit de présentation à l'investiture canonique pour les siéges de Goa, de Malacca, de Macao. — 6. *Concordats avec l'Amérique du Sud.* Le saint-siége a conclu depuis 1862 une série de concordats très-avantageux avec les républiques de l'Amérique centrale et d'autres Etats du sud (Costa Rica, 7 octobre 1862, Guatamela, 17 avril 1853, Haïti, 1860, Honduras, 1861, Equateur, Venezuela, Nicaragua, San-Salvador, 1862). Voici la teneur des principaux articles : les évêques ont un droit de surveillance sur l'éducation et sur les livres qui se rapportent aux dogmes de la foi, à la discipline de l'Eglise et à l'honnêteté publique des mœurs. Les évêques, aussi bien que le clergé et le peuple, peuvent librement communiquer avec le saint-siége. Une dotation est assurée à l'Eglise en compensation des

dîmes dont le saint-siége autorise la suppression. Le gouvernement a le droit de présentation pour les canonicats ; les cures paroissiales sont conférées conformément aux prescriptions du concile de Trente par voie d'examen public ou de concours. La juridiction ecclésiastique est maintenue dans quelques Etats, par exemple le Guatemala ; dans d'autres les causes civiles et criminelles du clergé rentrent dans la compétence des juges laïques, mais la qualité du coupable réclame des mesures spéciales. Il n'est mis aucun obstacle à l'établissement de maisons religieuses. Le saint-siége renonce à poursuivre le recouvrement des biens ecclésiastiques qui ont été vendus. — 7. *Convention avec la Russie*, 1847. La Russie n'a jamais signé de concordat proprement dit avec le saint-siége. Le 22 juillet 1842, le pape Grégoire XVI publia un exposé de ses démarches pour remédier aux maux de la religion catholique en Pologne et en Russie. Le 15 août 1847, le cardinal secrétaire d'Etat et l'ambassadeur de Russie auprès du Vatican tombèrent d'accord sur une convention qui fut ratifiée par l'empereur Nicolas le 27 novembre de la même année. Les Russes qui appartenaient à l'Eglise romaine recouvraient le libre exercice de leur culte à la condition de s'abstenir de toute tentative de prosélytisme ; un nouvel évêché était érigé à Cherson pour les provinces du sud. Depuis l'insurrection de la Pologne (1863) et les encouragements accordés par Pie IX à ses principaux organisateurs, toutes les relations diplomatiques ont été suspendues entre le Vatican et le cabinet de Saint-Pétersbourg. — *Sources :* — A. Recueils de documents : E. Munch, *Collection complète des concordats anciens et modernes avec l'histoire de leurs origines et de leurs vicissitudes* (contient également les bulles de circonscription), 2 vol., Leipzig, 1830 ; Vincenzio Nussi, *Conventiones de rebus ecclesiasticis inter sanctam sedem et civilem potestatem*, Mayence, 1870 ; Walter, *Fontes juris ecclesiastici antiqui et moderni*, Bonn, 1862 ; Bruck, *Collection complète des concordats* (sous presse). — B. Ouvrages généraux : Richter, *Droit ecclésiastique ;* Schulte, *id.* II ; Heffter, *Droit international*, § 70 ; Balve, *Le concordat d'après les principes du droit ecclésiastique et politique*, Munich, 1863 ; Bornagius, *La nature juridique des concordats*, Munich, 1870 ; Friedberg, *Les limites de l'Eglise et de l'Etat*, Tubingue, 1872 ; Warnkœnig, *La position juridique de l'Eglise catholique dans les Etats catholiques de l'empire d'Allemagne*, Erlangen, 1855 ; Mejer, *Histoire de la question romaine-allemande*, Rostock, 1871-1874 ; Meyer, *Encyclopédie d'Herzog*, art. *Concordat*, III ; E. Hermann, *Dictionnaire politique de Brater et Bluntschli*, *id.*, V ; Paul Hinschius, *Encyclopédie juridique d'Holtzendorf*, *id.*, I ; Wasserschleben, *Les nouveaux concordats allemands*, Annales prussiennes, II ; Aegidi, *Les nouvelles conventions avec le Saint-Siége*, Gazette protestante d'Erlangen, nos 36, 164 ; de Pradt, *Les quatre concordats*, 1817 ; Dupin, *Manuel de droit ecclésiastique français*, 1860 ; Albert de Broglie, *La souveraineté pontificale et la liberté*, 1862 ; Ernest Strœhlin, *L'église catholique et l'Etat moderne en Allemagne*, Genève, 1875 ; Edouard Laboulaye, *Des rapports mutuels de l'Eglise catholique et de l'Etat à l'occasion des attaques dirigées contre les articles organiques du concordat de* 1801 (*Revue de législation*

XXII, 1845); Gaston de Bourge, article *Concordats;* Michel Nicolas, article *Cultes; Dictionnaire de la politique* de Maurice Block, I; Brockhaus, *Conversation Lexicon*, V; Meyer, *id.*, X. — C. Ouvrages spéciaux : 1° pour la Pragmatique Sanction de Bourges et le concordat de 1526, Michelet, *Histoire de France*, V, VI, VII; H. Martin, *id.*, V, VI; 2° pour le concordat de 1813, Thiers, *Histoire du consulat et de l'empire*, XVII; d'Haussonville, *L'église romaine sous le premier Empire*, 1870, V; 3° Concordat de 1817, Viel-Castel, *Histoire de la Restauration;* 4° Bavière : Hœfler, *Le concordat et le serment constitutionnel des catholiques de Bavière*, Munich, 1847; Sicherer, *L'Etat et l'Eglise en Bavière*, Munich, 1874; 5° Province supérieure du Rhin : Mejer, *La Propagande, son droit et ses provinces*, Gœttingue, 1854; Longner, *La situation juridique des évêques dans la province supérieure du Rhin*, Tubingue, 1840; Bruck, *La province supérieure du Rhin*, Mayence, 1868; 6° Prusse : Laspeyres, *Histoire et constitution de l'Eglise catholique en Prusse*, Halle, 1840; 7° Autriche : Jacobson, *Le concordat autrichien*, 1856; Mgr Fessler, *Etudes sur le concordat autrichien*, 1856; Emile de Laveleye, *La Prusse et l'Autriche depuis Sadowa*, 1870; Walter Rogge, *L'Autriche depuis la paix de Villagos*, I, 1872; 8° Wurtemberg : Reyscher, *Les concordots wurtembergeois et autrichien*, Tubingue, 1858; Meyer, *Les négociations concordataires en Wurtemberg*, Stuttgart, 1859; Sarwey, *Le concordat wurtembergeois*, Stuttgart, 1860; Warnkœnig, *id.*, *Gazette pour le droit allemand*, 1857; 9° Bade : Rosshirt, *La convention entre la couronne de Bade et le Saint-Siége*, Fribourg, 1860; Holtzmann, *Le concordat badois*, *Annales prussiennes*, V; 10° Suisse : Gareis, *Le droit politique suisse*, 1877. E. Stroehlin.

CONCORDAT DE 1802. Le concordat conclu en 1802 par le premier Consul qui règle encore aujourd'hui les relations de l'Eglise et de l'Etat en France ressemble à beaucoup d'égards à celui de François Ier (voy. l'article précédent), bien qu'il ait une signification toute différente eu égard à l'époque où il a été conclu entre les deux pouvoirs. Au lendemain de la révolution française, le général Bonaparte était libre de constituer leurs relations comme il l'entendait, car la terrible tempête révolutionnaire avait fait table rase des anciennes institutions. Napoléon n'hésita pas à supprimer la liberté de l'Eglise, sachant très-bien qu'elle ne pouvait subsister isolément dans un régime autoritaire, car une Eglise indépendante de l'Etat doit se réclamer de la liberté générale, ne fût-ce que pour célébrer son culte et poursuivre sa mission. Le dictateur de brumaire n'aurait pu abandonner la religion à elle-même sans compromettre son œuvre de despotisme. Quelque grande que fût sa puissance, il ne put arriver au concordat avec la cour de Rome qu'à la suite de négociations difficiles, parce qu'il n'était pas possible de reconstituer purement et simplement l'ancien état de choses qui, d'ailleurs, à bien des égards, n'avait jamais été accepté par la papauté jalouse et irritée de ce qui restait d'indépendance à l'Eglise de France. Il y avait des points acquis par la révolution française que l'épée même du vainqueur de Marengo ne pouvait effacer ni de la conscience, ni de la constitution nationale, et qui n'avaient pas cessé

d'être pour le Vatican de détestables hérésies. De là la difficulté de ces transactions qui, demandant de vrais sacrifices de doctrine à l'autorité religieuse, devaient se dissimuler sous l'artifice du langage. En réalité, sauf un ou deux points, le Concordat ne fut qu'une nouvelle édition de la constitution civile du clergé, revue et corrigée au point de vue des intérêts du nouveau gouvernement. La constitution civile, comme nous l'établirons plus tard, fut la grande erreur de l'Assemblée constituante (voir ce qui concerne la constitution civile du clergé à l'article : *Eglise catholique de France depuis la révolution jusqu'à nos jours*). Ce fut une tentative téméraire de reconstituer l'Eglise par l'Etat, d'affranchir d'une part le clergé national de l'autorité romaine réduite à une supériorité nominale, et de l'autre de le faire dépendre de la nation elle-même appelée tout entière à l'élire. La constitution civile, en touchant ainsi à des points de doctrine et de discipline ecclésiastique, ne pouvait manquer de soulever la conscience religieuse de toute la partie du clergé français qui demeurait fidèle à la stricte orthodoxie catholique. La mesure fatale et inique qui voulut contraindre tous les ecclésiastiques à prêter serment à la constitution civile du clergé amena de suite une profonde scission dans le clergé français; il se sépara en deux fractions opposées : 1° les prêtres *assermentés*, qui avaient prêté le serment et qui seuls pouvaient être nommés aux évêchés et aux cures; 2° les prêtres *insermentés*, qui refusaient ce serment. Ecartés d'abord de toutes les charges, ces derniers furent bientôt l'objet de la persécution; traqués, bannis, jetés sur les pontons et les échafauds, ils honorèrent leur cause par une fidélité courageuse, trop souvent mélangée de passions politiques. Le clergé assermenté ne jouit pas longtemps de son privilége. Il fut lui-même persécuté quand la Convention eut décrété le culte de la Raison. La constitution de l'an III lui rendit la sécurité, mais non sa position officielle, car on sait que, sur la proposition de Cambon et de Boissy-d'Anglas, la séparation de l'Eglise et de l'Etat fut décrétée, les cultes devant être soutenus par les libres offrandes de leurs fidèles. Bien que le directoire eût suivi une politique souvent intolérante et tracassière vis-à-vis de la religion, celle-ci reprit un grand essor. Le culte fut rétabli sans apparat dans plus de 32,000 communes; on remplaça les croix d'or par les croix de bois, selon le mot fameux de Montlosier; il fallut reconquérir les temples sur l'intendance qui en avait fait des magasins, à commencer par la métropole (voir, pour ce qui concerne le rétablissement du culte par les assermentés, les *Annales religieuses et littéraires* et les *Annales de la religion*, publiées par le Dr Sicard, et les *Mémoires de Grégoire*, t. II, p. 55-60). L'Eglise constitutionnelle avait retrouvé la dignité dans la pauvreté; elle était animée d'un esprit sagement réformateur, comme on peut s'en convaincre par les deux conciles qu'elle tint à Paris (voir la *Collection des pièces imprimées par ordre du concile national*, Paris, 1797). D'un autre côté, le clergé insermenté profita de la sécurité publique rendue à la France par un gouvernement plus fort que réparateur. Le premier consul avait aboli les lois de proscription contre les réfractaires et avait

substitué au serment prêté à la constitution civile du clergé un simple serment de soumission aux lois et au gouvernement. Les anciens réfractaires groupaient autour d'eux de nombreux adhérents dans des locaux particuliers. Il est fort probable que, sous un régime de liberté, les deux clergés seraient entrés en négociations, qu'en tout cas il y aurait eu entre eux répartition des lieux de culte et qu'on serait arrivé à un rapprochement raisonnable avec la cour de Rome. Il ne faut pas oublier que le clergé insermenté était lui-même imbu de gallicanisme et qu'il n'avait point abjuré les principes qui avaient fait la gloire de l'Eglise de France. Ce qui est certain, c'est que la religion retrouvait tous les jours un plus grand ascendant dans un pays secoué par de si violentes secousses et que, sur ce sol couvert de ruines et encore humide de sang, elle retrouvait une influence qu'elle avait perdue aux jours de sa puissance matérielle. Le rire de Voltaire ne suffisait plus à une nation si éprouvée. Les autels étaient relevés par des mains pieuses et n'attendaient pas pour se rétablir l'ordre du jour d'un chef de guerre. — Il n'est plus possible aujourd'hui, quand on a lu ses discours, sa correspondance et ce qu'on a conservé de ses entretiens intimes, de supposer chez Napoléon la moindre préoccupation religieuse dans la préparation et la conclusion du concordat. On l'avait entendu, au retour de ses premières campagnes d'Italie, ranger la religion parmi les superstitions du passé. En Egypte, il avait parlé du prophète en vrai musulman dans ses proclamations aux populations. Il n'avait pas changé d'opinion même après être devenu chef d'empire, comme on en peut juger par ces mots caractéristiques qui lui échappèrent en plein conseil d'Etat : « Quant à moi, je ne vois pas dans la religion le mystère de l'incarnation, mais le mystère de l'ordre social ; elle rattache au ciel une idée d'égalité qui empêche que le riche ne soit massacré par le pauvre » (*Opinion de Napoléon sur divers sujets de politique et d'administration recueillie par un membre de son conseil d'Etat* [M. le comte Pelet de la Lozère], Paris, 1837, p. 227). Napoléon n'a jamais vu dans la religion qu'un instrument de règne et le seul texte de l'Evangile qu'il ait compris est celui qui recommande de rendre à César ce qui appartient à César, à condition de ne pas parler de ce qu'on doit à Dieu. Déiste convaincu, il ne voyait dans la révélation, selon sa propre expression, qu'une sorte de vaccine, propre à nous guérir de la superstition, qui, en satisfaisant notre amour du merveilleux, nous garantit des charlatans et des sorciers. Il ne lui plaisait pas que cette grande puissance fût abandonnée à elle-même, et voilà pourquoi, dès le lendemain de Marengo, il forma le dessein d'entrer en pourparlers avec la papauté. Il fit pressentir ses projets dans une allocution fameuse qu'il adressa aux curés de Milan, dans laquelle il promit au clergé sa toute-puissante protection, en se fondant sur ce qu'il n'y a que la religion qui donne à l'Etat un appui ferme et durable. « Quand je pourrai m'aboucher avec le nouveau pape, ajoutait-il, j'espère que je lèverai les obstacles qui pourraient s'opposer encore à l'entière réconciliation de la France avec le chef de l'Eglise. » La négociation fut en effet commencée pendant que le premier consul

était encore en Italie. Le nouveau pape lui était connu, dès sa première campagne d'Italie ; c'était le cardinal Chiaramonte qui, comme évêque d'Imola, avait publié à cette époque un mandement très-modéré, très-libéral. Elevé au siége de Rome dans le conclave de Venise, il venait à peine de retrouver quelques lambeaux de son pouvoir temporel. La préoccupation de le ressaisir tout entier devait peser lourdement sur ses déterminations. Pie VII était un Italien plein de finesse et de douceur, mais de cette douceur qui rend la résistance invincible ; il y avait en lui du diplomate et du martyr, c'était une nature essentiellement italienne, souple et pourtant résistante, courageuse pour souffrir plutôt que pour agir. Il avait une admiration sympathique pour le génie du général Bonaparte et il ne l'abjura jamais tout à fait. Il se fit représenter auprès de lui par Mgr Spina qui n'avait pas grande énergie. Le plénipotentiaire français à Paris était l'abbé Bernier, naguère compromis dans la guerre civile de la Vendée et qui apportait au pouvoir nouveau le zèle d'un néophyte et l'habileté d'un ancien conspirateur. Le représentant de la France à Rome était Cacault, ancien révolutionnaire, converti à une politique modérée, esprit sagace, diplomate très-habile et assez indépendant pour tempérer et adoucir les ordres venus de Paris, très-convaincu d'ailleurs de l'utilité du concordat. Talleyrand, alors ministre des affaires étrangères, joua un rôle beaucoup plus important dans ces négociations qu'on ne l'avait cru d'abord (voir l'article de M. d'Avenel dans le *Correspondant* du 25 juillet 1875 sur *Talleyrand et le concordat* d'après les pièces inédites). Nous devons reconnaître que ses conseils furent toujours empreints du pur esprit de 89 et contraires à tout ce qui ressemblait à la résurrection d'une religion d'Etat. Les négociations furent plus d'une fois sur le point d'être rompues. Impatient des lenteurs de la cour de Rome dans les premières phases des pourparlers, Napoléon lui fit signifier que si le traité n'était pas signé dans cinq jours, tout serait rompu. C'est alors que le pape envoya à Paris son secrétaire d'Etat le cardinal Consalvi, à qui il devait en réalité son élévation au saint-siége et qui lui était entièrement dévoué. C'était un représentant des plus distingués de la haute prélature italienne, habile et ferme sous des formes gracieuses. Ses curieux Mémoires nous montrent combien sa mission fut difficile auprès d'un despote tel que Napoléon, qui savait très-bien substituer la ruse à la violence et essayer à l'occasion de tromper ceux qu'il n'avait pu briser. Il poussa la duplicité au point de faire substituer, le jour de la signature définitive, un faux document du Concordat où il avait effacé toutes les concessions qu'il avait consenties antérieurement. Le cardinal s'en aperçut à temps et dut subir une dernière lutte des plus orageuses avant de signer le document authentique. — Sur le fond des choses, le pouvoir civil eut entièrement raison du pouvoir ecclésiastique ; on ne peut s'en plaindre quand on considère quelles étaient les prétentions romaines. Il y avait des points admis d'avance entre les deux parties contractantes, parce qu'ils étaient commandés par la nécessité et qu'ils avaient pour eux les anciennes conventions. Ainsi il fut admis de part et d'autre que les évêques seraient nommés par le gouvernement comme avant la révolution et que les nominations des curés

qu'ils feraient devaient être agréées par le pouvoir civil. La papauté se contentait du droit de confirmation; elle accepta pour le clergé un serment tout général prêté aux lois et au gouvernement. Elle se prêta sans trop de résistance à diminuer le nombre des siéges épiscopaux pour faire cadrer l'administration ecclésiastique avec l'administration départementale. Selon le vœu formel du premier consul, le pape se réservait d'obtenir la démission des évêques supprimés. Le gouvernement français obtint, après de longues résistances, que le Saint-Père passerait outre, au cas où les démissions demandées seraient refusées. C'était au fond une usurpation flagrante au profit du saint-siége sur le droit de l'épiscopat considéré jusqu'alors comme étant d'institution divine. Il est étrange de voir ainsi le premier consul, qui se disait le disciple fervent de Bossuet, pousser sans le savoir au progrès de l'ultramontanisme. L'abolition des biens ecclésiastiques par la révolution faisait surgir une autre difficulté. Le gouvernement français demandait une déclaration claire et nette de renonciation à ces biens de la part de la cour de Rome ; la formule fut longtemps cherchée, car le saint-siége était fort disposé à voir une institution divine inaliénable dans la propriété ecclésiastique. En échange de cette renonciation, il fut stipulé qu'il serait pourvu par le budget de l'Etat au soutien de l'Eglise catholique, qu'elle aurait la libre disposition des édifices religieux et qu'un certain droit d'acquérir des biens lui serait accordé, à condition qu'elle ne cherchât jamais à reconstituer les biens de main-morte. Ce que la papauté désirait par dessus tout, c'était de fait reconnaître le catholicisme comme religion de l'Etat et d'obtenir du gouvernement qu'il s'engageât à conserver la pureté de la doctrine. Talleyrand fit remarquer avec raison, quand le projet modifié dans ce sens fut renvoyé de Rome, que nulle concession n'était possible à cet égard; que le soin de conserver la pureté de dogme appartenait au ministère ecclésiastique; qu'il serait tout à fait ridicule que la puissance civile consentît publiquement à s'en occuper (*Correspond.*, art. cité). Quant à réclamer une adhésion formelle du gouvernement au catholicisme, ce serait violer tous les principes, car « l'adhésion aux dogmes d'une religion est un acte de citoyen et non de gouvernement ». Conformément à ces vues et avec une habileté consommée qui donnait à Rome une satisfaction apparente, l'article Ier du concordat fut ainsi rédigé : *Le gouvernement de la République reconnaît que la religion catholique, apostolique et romaine est la religion de la grande majorité des Français. Sa Sainteté reconnaît également que cette même religion retire et attend encore en ce moment le plus grand bien et le plus grand éclat de l'établissement du culte catholique en France et de la profession particulière qu'en font les consuls de la République.* Le saint-siége éprouvait de grands scrupules à admettre l'article qui déclarait que le culte de l'Eglise catholique jouirait de la publicité en *se conformant aux règlements de police.* Cette restriction lui semblait ouvrir la porte à l'arbitraire; c'est sur ce point que tout faillit être rompu, après que le faux traité eut été présenté à la signature du cardinal Consalvi. Celui-ci se contenta de la formule suivante dans

laquelle on cherche vainement l'ombre d'une satisfaction à ses scrupules : « *Son culte sera public en se conformant aux règlements de police que le gouvernement jugera nécessaires pour la tranquillité publique.* » Toute cette logomachie justifiait le mot spirituel de Cacault : « Il s'agit de phrases, de paroles qu'on peut retourner de tant de manières qu'à la fin on saisira la bonne. » — Le concordat fut signé le 15 juillet 1801. Il s'agissait de le faire agréer aux corps politiques français. Abandonnés à eux-mêmes, ils l'eussent certainement rejeté, il soulevait les plus vives répulsions chez ces anciens révolutionnaires, enfants du dix-huitième siècle et imbus de son esprit. Ils savaient bien qu'il n'y avait là qu'un acte politique et que, comme le disait spirituellement Lafayette au premier consul, il songeait avant tout à se faire casser la petite fiole sur la tête et à préparer le sacre du nouveau César. La résistance fut assez vive pour que l'on recourût à un second coup d'Etat, qui consista à supprimer le Tribunat. Après cet argument péremptoire, l'opposition rentra dans le silence, du moins officiellement. Le Sénat et le Corps législatif remaniés en vue du vote acceptèrent sans opposition le traité avec Rome : ils finirent par comprendre, selon le mot de Mme de « Staël, que le futur empereur voulait avoir un clergé comme il « avait des chambellans ». Le saint-siége eût bien désiré se dédire quand il vit que le traité avait pour conclusion les fameuses lois de germinal qui ressuscitaient tout l'ancien gallicanisme en l'aggravant ; car non-seulement elles imposaient l'enseignement de la déclaration de 1682, mais elles interdisaient toute communication directe de l'Eglise nationale avec le saint-siége ; elles ne permettaient la publication des bulles qu'après l'autorisation du conseil d'Etat auquel était rendu l'appel comme d'abus. Nous ne contestons pas le bien fondé de la plupart de ces clauses dans le régime de l'union de l'Eglise et de l'Etat, mais il eût été de toute justice de les soumettre au saint-siége avant la conclusion du traité. Il était trop tard pour revenir en arrière. Le pape essaya, par l'entremise du cardinal Caprara, son légat, d'obtenir une rétractation formelle de la part des anciens évêques constitutionnels, auxquels le premier consul avait eu la sagesse de trouver une place dans le nouveau clergé. Comme le temps pressait, on promit au légat qu'on lui donnerait satisfaction plus tard ; quand les nominations désirées furent confirmées, il reconnut qu'il avait été joué. Un *Te Deum* solennel pour le rétablissement du culte et de la paix fut chanté le 18 août 1802, avec grande pompe, dans la cathédrale de Notre-Dame, devant une cour brillante, bien que frondeuse. « N'est-il pas vrai, disait le glorieux capitaine, le soir de ce jour, à ceux qui l'entouraient aux Tuileries, que tout paraissait rétabli dans l'ancien ordre. — Oui, répondit un de ses interlocuteurs, excepté deux millions de Français qui sont morts pour la liberté et qu'on ne peut faire revivre. » Il ne se trompait pas. Déjà le premier consul avait dissous d'autorité le concile de l'Eglise constitutionnelle, commandé par ses préfets aux journaux « de montrer leur respect pour la religion en n'en parlant plus » et fermé la bouche aux théophilanthropes pour apprendre au pays qu'il ne permettrait aucun autre culte que ceux

qu'il autorisait et soldait. Il est vrai que, par les lois de germinal, il avait accordé au protestantisme, non-seulement la libre pratique de son culte, mais encore le soutien financier de l'Etat, tout en substituant à son ancienne constitution un presbytérianisme bâtard qui livrait les consistoires aux plus imposés et leur permettait de se renouveler eux-mêmes. Il n'avait pas manqué de le décapiter en ne faisant figurer ses synodes généraux que pour mémoire dans la reconstitution de l'Eglise réformée. Le concordat réalisa si peu la paix religieuse qu'il fut suivi des luttes les plus ardentes entre l'Empire français et le saint-siége, que quelques années après plus de cinq cents prêtres étaient en prison, et que le pape dépossédé trouvait dans le palais de Fontainebleau une prison où son geôlier tout-puissant lui arrachait les concessions les plus énormes dans un nouveau concordat dérisoire qui ne fut jamais exécuté, et ne survécut pas à la domination de Napoléon. — *Bibliographie.* Voir le *Moniteur* aux dates indiquées; les *Annales de la religion*, du vol. XIII au vol. XVIII; l'*Histoire de Pie VII*, par le chevalier Artaud; *Les quatre concordats*, par l'abbé de Pradt; la *Correspondance générale de Napoléon*, vol. I; le *Recueil des discours et rapports de Portalis;* Thiers, *Histoire du Consulat et de l'Empire*, vol. III; Pressensé, *l'Eglise et la Révolution;* P. Theiner, *Histoire du Concordat;* d'Haussonville, l'*Eglise et le premier Empire*, vol. I et II; *Mémoires du cardinal Consalvi*, 2 vol.

E. DE PRESSENSÉ.

CONCORDE (Formule de), le dernier des écrits du *Livre de Concorde*, ou collection officielle des symboles de l'Eglise luthérienne. Ce document prit naissance à la suite des controverses aussi violentes et aussi funestes que nombreuses et compliquées qui troublèrent et paralysèrent le protestantisme allemand après la mort de Luther (1546). Plusieurs des princes et des théologiens évangéliques crurent que le vrai moyen de rendre la paix à l'Eglise de la Confession d'Augsbourg serait d'y rétablir l'unité de l'enseignement dogmatique, en dressant d'un commun accord un nouveau formulaire qui trancherait toutes les questions débattues et qui ferait autorité dans tous les Etats de l'Allemagne protestante. Le principal artisan de cette œuvre, dont la première inspiration remonte à la diète des électeurs de Francfort (1558), à la diète des princes de Naumbourg (1561) et au colloque d'Altenbourg (1568), fut le professeur de Tubingue Jacques Andreæ. Il l'entreprit, dès 1569, à la demande du duc Christophe de Wurtemberg et avec le patronage du duc Jules de Brunswick et du landgrave Guillaume de Hesse. Les cinq articles de conciliation qu'il alla soumettre aux théologiens des divers Etats furent d'abord mal reçus des luthériens rigoureux de la Thuringe et accueillis avec une certaine faveur par les mélanchthoniens de la Saxe électorale (1570). Mais lorsque Andreæ se montra disposé à modifier l'article de la personne du Christ pour complaire à Flacius et à ses adhérents de Iéna, l'école de Wittemberg retira son adhésion. L'électeur Auguste de Saxe, qui avait d'abord persécuté les zélotes ultra-luthériens, s'émut alors des tendances crypto-calvinistes de ses théologiens; il les somma de signer les articles de Torgau, et déposa

les récalcitrants, dont plusieurs furent emprisonnés (1574). Puis il engagea Andreæ à reprendre son œuvre. Le chancelier de Tubingue dressa 11 articles (*Formula suevica et saxonica*), dont une révision, due aux soins de Luc Osiander et de Balthasar Bidenbach, fut adoptée en janvier 1576 par une conférence réunie au couvent de Maulbronn (*Formule de Maulbronn*). Conformément aux décisions d'une assemblée de théologiens saxons tenue en février de la même année au château de Lichtenberg, une autre conférence du même genre eut lieu en juin à Torgau ; elle élabora, à l'aide des projets antérieurs, le *Livre de Torgau*, que l'électeur de Saxe soumit aux princes et aux Etats évangéliques. Il en reçut vingt-cinq critiques qu'il renvoya à une commission composée d'Andreæ, de Martin Chemnitz (de Brunswick) et de Nicolas Selnecker (de Leipzig). Ces théologiens se réunirent en mars et en mai 1577 au couvent de Bergen (près Magdebourg), la première fois à eux trois, et la seconde avec André Musculus et Christophe Cornerus (de Francfort s. Oder) et David Chytraeus (de Rostock), et ils achevèrent, en mars l'*Epitome*, et en mai la *Solida Declaratio* de la Formule. En 1579, il y eut trois nouvelles conférences, la première à Jüterbock, la deuxième à Bergen, et la troisième de nouveau à Jüterbock, pour rédiger, puis pour corriger (selon le vœu de l'électeur palatin) la *préface* solennelle du Livre de Concorde, préface qui fut signée par 3 électeurs, 20 ducs et princes, 24 comtes, 4 barons et 35 villes impériales. La collection des symboles luthériens, couronnée par la nouvelle formule, parut le 25 juin 1580, cinquante ans, jour pour jour, après la Confession d'Augsbourg. Il en a été publié, depuis lors, une quinzaine d'éditions allemandes, une vingtaine d'éditions latines (la première édition latine autorisée fut celle de Selnecker en 1584), et quatre ou cinq éditions dans les deux langues. — La Formule de Concorde se compose de deux parties : l'*Epitome* et la *Solida, plana ac perspicua Repetitio et Declaratio* des articles controversés entre les théologiens de la Confession d'Augsbourg. Ces deux parties traitent des mêmes sujets dans le même ordre : la seconde le fait avec plus de développements, la première, d'une manière plus précise et plus sommaire (en enregistrant chaque fois, d'abord l'état de la controverse, puis les vérités affirmées, puis les erreurs rejetées). Chacune des deux parties est précédée d'une *Introduction sur l'Ecriture*, qui est envisagée comme la seule règle de la foi des chrétiens, et sur les *symboles*, qui sont considérés comme de simples témoignages de la foi particulière de l'Eglise luthérienne. Puis viennent les douze articles que voici : 1° *Du péché originel*. Flacius avait affirmé contre Strigel que le péché n'est pas un simple accident de la nature humaine, mais qu'il appartient, depuis la chute, à sa substance. La *Formula Concordiæ* enseigne que la nature humaine est entièrement corrompue, mais que le péché n'en forme cependant pas l'essence. 2° *Du libre arbitre*. Mélanchthon et Strigel avaient affirmé que la volonté naturelle de l'homme peut résister ou concourir à l'œuvre de la grâce ; Flacius et Amsdorf avaient combattu ce *synergisme*. La *Formula Concordiæ* enseigne que l'homme irrégénéré (lequel est comparé à un bloc de bois ou de pierre) est complétement impuissant pour le bien ; mais

elle paraît admettre que l'homme qui a cédé aux premiers attraits de la grâce peut dès lors s'associer, dans une mesure, à l'œuvre de Dieu. 3° *De la justification par la foi devant Dieu.* Stancarus avait soutenu que le croyant n'est justifié devant Dieu que par l'imputation extérieure de l'œuvre humaine de Jésus; André Osiander, qu'il ne l'est que par l'appropriation intérieure de la nature divine du Christ. La *Formula Concordiæ* repousse ces deux assertions extrêmes et enseigne que Jésus-Christ est notre justice selon chacune de ses deux natures divine et humaine, et en vertu de l'une et l'autre de ses deux obéissances active et passive. 4° *Des bonnes œuvres.* Mélanchthon avait soutenu que l'obéissance nouvelle est nécessaire, et Major que personne ne serait sauvé sans les bonnes œuvres; Amsdorf avait répondu que ces dernières étaient bien plutôt nuisibles au salut. La *Formula Concordiæ* enseigne que les bonnes œuvres doivent immanquablement découler de la vraie foi, mais qu'elles ne sont, ni (à proprement parler) nécessaires, ni (encore moins) nuisibles au salut, lequel est reçu et conservé uniquement par grâce, par le moyen de la foi. 5° *De la loi et de l'Evangile.* Les théologiens de Wittemberg avaient soutenu que l'Evangile comprend aussi une prédication de repentance. La *Formula Concordiæ* enseigne qu'à proprement parler, la Loi se compose de toutes les parties de l'Ancien et du Nouveau Testament qui reprennent le péché, et l'Evangile de toutes celles qui annoncent la grâce. 6° *Du troisième usage de la loi.* Agricola avait affirmé que c'est uniquement par la prédication de l'Evangile, et non par celle de la loi, qu'il faut amener les hommes à la connaissance du péché et à la pratique des bonnes œuvres; quelques philippistes n'avaient admis que l'*usus politicus* de la Loi (production de la « justice civile ») et son *usus elenchticus* (production de la repentance). La *Formula Concordiæ* enseigne aussi, à la suite de Mélanchthon et de Luther, son *usus didacticus* ou *normativus* (secours pour la sanctification des régénérés). 7° *De la Cène du Seigneur.* La *Formula Concordiæ* combattant, sur ce point, non-seulement les zwingliens et les calvinistes, mais aussi (et avec plus d'acrimonie encore) les philippistes ou mélanchthoniens, enseigne que le corps et le sang du Christ sont véritablement et substantiellement présents dans la Cène; qu'il s'opère entre eux et le pain et le vin de la Cène une union sacramentelle (ils se trouvent *dans, sous* et *avec* les éléments); qu'on se les assimile par la bouche, bien que ce soit d'une manière surnaturelle et céleste; et que les indignes et les infidèles les reçoivent aussi, bien que ce soit pour leur condamnation. 8° *De la personne du Christ.* Les calvinistes et les philippistes, qui repoussaient l'ubiquité du corps du Seigneur, affirmée par les luthériens rigoureux, n'avaient admis qu'une participation occasionnelle et « charismatique » de la nature humaine du Christ aux attributs de sa nature divine. La *Formula Concordiæ* enseigne la communication des idiomes de la nature divine à la nature humaine, communication qui est devenue permanente depuis l'ascension. 9° *De la descente du Christ aux enfers.* Æpinus, de Hambourg, avait soutenu que c'est l'âme seule du Christ qui est descendue aux enfers, et cela pour expier les péchés des fidèles. La

Formula Concordiæ, écartant toutes les questions inutiles et curieuses, enseigne que la personne entière de l'homme-Dieu est descendue aux enfers, afin d'arracher les croyants au pouvoir de Satan, de la mort et de la damnation. 10° *Des cérémonies ecclésiastiques*. Les théologiens de la Saxe électorale avaient un moment consenti à la réintroduction de quelques coutumes et de quelques formes catholiques qu'ils jugeaient être des choses indifférentes (voir l'art. *Adiaphora*). La *Formula Concordiæ* déclare que les usages non-prescrits ni proscrits par la Parole de Dieu ne sont ni obligatoires, ni immuables, mais qu'ils cessent d'être indifférents lorsque des adversaires de l'Evangile prétendent les imposer par le moyen de la persécution. 11° *De la prédestination éternelle et de l'élection de Dieu*. A Strasbourg, Zanchius avait soutenu contre Marbach la doctrine calviniste, et spécialement l'inadmissibilité de la grâce. La *Formula Concordiæ* enseigne à la fois que la rédemption, la vocation et la grâce sont universelles ; que la prédestination est restreinte et inconditionnelle, et n'a trait qu'aux seuls élus ; et que la damnation des pécheurs ne doit être attribuée qu'à leur endurcissement volontaire. 12° *D'autres hérésies et sectes qui n'ont jamais adopté la Confession d'Augsbourg*. La *Formula Concordiæ* condamne ici les erreurs des anabaptistes, des schwenkfeldiens, des nouveaux ariens et des antitrinitaires. — La Formule de Concorde fut acceptée, dès son apparition, par la plus grande partie des Etats de l'Allemagne évangélique (Saxe, Brandebourg, Brunswick, une portion du Mecklembourg, Wurtemberg, Montbéliard, Bade, Hambourg, Lubeck, etc.). Ces Etats invitèrent leur clergé à la souscrire, sous peine de destitution, et elle reçut de la sorte, de 1577 à 1582, 8000 signatures de ministres. L'électeur palatin consentit aussi à s'y ranger lorsque la conférence de Bergen en eut retouché la préface pour la rendre moins sèche à l'endroit de Mélanchthon (1579). En revanche, la nouvelle confession de foi fut repoussée, pour des motifs dogmatiques ou politiques, par une minorité notable d'Etats (Hesse, Poméranie, Anhalt, Lauenbourg, une portion du Mecklembourg, Holstein, Silésie, Lusace, Nassau, Deux-Ponts, Strasbourg, Francfort-sur-Mein, Spire, Worms, Nuremberg, Brême, Dantzig, Nordhausen, etc.). Quelques-uns des gouvernements qui l'avaient d'abord souscrite s'en détournèrent peu après, les uns momentanément (Bade, Saxe élect.), les autres définitivement (Brunswick, Palatinat, Brandebourg). D'un autre côté, plusieurs des Etats qui lui avaient d'abord refusé leur adhésion la lui donnèrent dans la suite (Lauenbourg, Holstein, Poméranie). Elle réussit aussi à se faire recevoir en Carniole, en Carinthie, en Styrie, en Hongrie, en Livonie, en Suède, et même en Danemark, où l'on avait commencé par la brûler et par défendre sa publication sous peine de mort. Ajoutons cependant qu'à l'heure qu'il est, la *Formula Concordiæ* a perdu, dans presque toutes les Eglises luthériennes, son caractère obligatoire, et qu'on ne la voit presque plus figurer dans les engagements dogmatiques imposés aux pasteurs. Dès 1581, les philippistes attaquèrent la Formule de Concorde dans des écrits polémiques auxquels Kirchner, Selnecker et Chemnitz opposèrent le *Livre d'Erfurt*. En 1599, le margrave de Bade suscita de nou-

velles critiques, qui provoquèrent à leur tour de nouvelles réfutations. En 1607, le réformé suisse Rod. Hospinian publia à Zurich sa *Concordia discors*, à laquelle Léonh. Hutter répondit par sa *Concordia concors*, (Wittenberg, 1614). Cette controverse, souvent reprise depuis cette époque, est encore pendante aujourd'hui. En 1680, le centenaire de la *Formula Concordiæ* fut célébré, dans beaucoup d'Eglises luthériennes, par un jubilé solennel. En 1780, cet enthousiasme avait presque partout fait place à la critique, et même au dédain. Il est à présumer qu'en 1880 la plupart des théologiens protestants, tout en reconnaissant les intentions conciliantes des auteurs de cette formule, et en rendant justice à leurs efforts étonnants de pensée et de style, s'accorderont à condamner le caractère éminemment scolastique et décidément sectaire de ce symbole, qui, tout en élevant une barrière entre les disciples de Luther et ceux de Zwingle, de Calvin et de Mélanchthon, en a en même temps élevé une autre entre les docteurs de l'Eglise et les simples fidèles. — Voyez : Balthasar, *Historie des torgauischen Buchs... nebst andern zur Historie des Concordienbuchs gehœr. Nachrichten*, Greifswalde, 1740-56, 8 fascicules ; J. Nic. Anton, *Gesch. der Conc. formel der ev. luth. Kirche*, Leipz., 1779, 2 vol. in-8° ; Frank, *Die Theol. der Conc. formel*, Erl., 1862, 2 vol. F. CHAPONNIÈRE.

CONCUBINAGE. Ce mot a deux sens bien différents : celui d'union absolument illicite et celui d'union légitime, mais non accompagnée des solennités du mariage proprement dit, et dans laquelle le mari ne donnait pas son rang à celle qu'il épousait. On n'attachait primitivement au mot de concubine aucun sens infamant. Tel est le cas des patriarches et des rois de l'Ancien Testament. C'est ce que l'on définit, sous Justinien, par *licita consuetudo*. Il y avait chez les Romains trois sortes de mariages qui pouvaient être simultanés : celui qui conférait à l'épouse le titre de *mater familias*, le premier pour la dignité et les effets civils ; le second où l'épouse acquérait le nom d'*uxor tantum*, et qui se trouvait accompli sans autres formalités que la cohabitation d'un an dans la maison du mari ; et enfin celui de la concubine, dont les enfants, sans être réputés bâtards, n'étaient pourtant pas assimilés aux légitimes, et pouvaient recevoir des donations, mais non pas hériter. Le concubinage créait un lien assez étroit pour que la concubine pût être accusée légalement d'adultère. C'est à cette tolérance de la loi civile que l'Apôtre opposa la défense apostolique d'admettre aux fonctions du ministère quiconque serait mari de plus d'une femme (1 Tim. III, 2), interdiction que l'on a étendue à tort à ce que nous appelons secondes noces, comme on le voit par les anciens canons de l'Eglise latine qui interdisaient aux prêtres de bénir ces unions nouvelles, même contractées par des laïques, et par la coutume générale de l'Eglise d'Orient. Les chrétiens eurent longtemps sans scrupule, à défaut d'épouse légitime, une simple concubine. Augustin blâme cet usage : *Si non habetis uxores, non tamen licet vobis habere concubinam.* Mais peut-être faut-il prendre ici le mot dans sa pire acception ; car nous le voyons employé en un tout autre sens dans le dix-septième canon du premier concile de Tolède, où il est dit : *Qui non habet uxo-*

rem, et pro uxore concubinam habet, a communione non repellatur; tamen unius mulieris aut concubinæ (ut ei placuerit) sit conjunctione contentus. En d'autres termes, épouse ou concubine, que le fidèle n'ait qu'une seule femme. C'est ce qu'exprime Isidore de Séville († 636) : *Christiano, non dicam plurimas, sed nec duas simul habere licitum est; aut uxorem, aut certe loco uxoris (si conjux deet), concubinam.* — A mesure que la loi du célibat forcé s'appesantit sur le clergé, le concubinage perdit ce qui lui restait de légitime, sans devenir moins fréquent. Le concile de Bâle s'épuisa en menaces contre les clercs concubinaires, menaces insérées au titre XIX de la Pragmatique Sanction de Charles VII (juillet 1438), et dont voici quelques dispositions : tout clerc, de quelque condition, état, ordre, dignité, même pontificale, ou de quelque autre prééminence qu'il soit, qui, après la publication de cette constitution sera concubinaire public, perdra *ipso facto* trois mois du revenu de ses bénéfices. S'il ne renvoie pas sa concubine dans un très-court délai, ou qu'il en reprenne une autre, il sera définitivement suspendu de tout office. Sera réputé concubinaire, non-seulement celui qui vit avec une concubine en titre, mais qui garde chez lui une femme soupçonnée de l'être et ne la renvoie pas à la première admonition, sans continuer à la voir. Défense est faite aux juges ecclésiastiques de tolérer encore le concubinage moyennant certaines redevances, et ce, à peine de payer, au double de la somme ainsi reçue, une amende destinée à des œuvres pies. Le concordat de 1516 reproduisit textuellement en son titre XIII les objurgations de la Pragmatique, ce qui montre assez leur inefficacité antérieure et la justice de la demande que fit Charles-Quint au concile de Trente de sanctionner l'article de son *Intérim* qui rendait aux ecclésiastiques la liberté du mariage. Le concile aima mieux essayer de réprimer le concubinage, en disposant qu'au premier avertissement les délinquants perdraient le tiers de leurs revenus, au second la totalité avec suspension de leurs fonctions, au troisième enfin tout bénéfice et tout office ecclésiastique, avec excommunication en cas de nouvelle rechute. L'abus n'en resta pas moins si criant que le Parlement de Toulouse, pour suppléer à l'indifférence des juges ecclésiastiques, prétendit connaître des causes de concubinage des clercs, par un arrêt du 26 octobre 1649. Le clergé obtint, après deux ans d'instance, un arrêt du conseil privé qui restituait ce droit à la juridiction cléricale, mais avec un ordre formel de tenir la main à la répression du délit, sous peine de l'intervention directe du roi. Depuis, le pouvoir civil s'attribua presque toujours ces jugements. Du reste, l'Eglise romaine, à la fin du seizième siècle, semblait avoir pris son parti de cet état de choses. L'important étant que la loi du célibat rendit impossible le mariage légitime des clercs, ce point gagné, les exceptions qui pouvaient survenir par fraude étaient comme autant de confirmations de la règle officielle. On pourrait du moins le conclure de cet aveu, d'une naïveté sans exemple, du cardinal Duperron dans sa *Réplique au roi de la Grande-Bretagne* (l. I, c. 50) : « Il ne faut point purifier et nettoyer l'Eglise en matière de doctrine ; mais pour les mœurs, il en est toujours besoin. L'Eglise chantera jusques à

la fin du monde : « Je suis noire, mais je suis belle, c'est-à-dire je suis noire quant aux mœurs, je suis belle quant à la doctrine. » Le Béarnais, catéchumène de Duperron, s'accommodait sans doute mieux de cette exégèse du *Cantique* que l'Église d'une pareille apologie.

P. Rouffet.

CONDÉ (Louis de). Voyez *Bourbon*.

CONDILLAC. Voyez *Sensualisme*.

CONDOM (*Condomium*), évêché qui dépendait de Bordeaux et n'est célèbre que par le nom de Bossuet, qui l'occupa de 1668 à 1671. En 1317, Jean XXII, érigea en cathédrale l'ancienne église de Saint-Pierre, et fit chanoines les moines de l'antique abbaye de ce lieu, connue depuis le dixième siècle. L'évêché disparut en 1801 (*Gallia*, I : Bordeaux).

CONDORCET (Antoine-Nicolas Caritat, marquis de), né en 1743 à Ribemont (Picardie), fut dès 1769 membre et en 1773 secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences. Disciple de Turgot et de Voltaire, collaborateur de l'*Encyclopédie*, il prit une part active à la propagande des économistes et des philosophes. En 1791, il fut élu député à l'Assemblée législative et, en 1792, à la Convention. Il refusa de voter la peine de mort contre le roi. A la suite de la proscription des Girondins, mai 1793, il fut obligé de chercher un asile, qu'il quitta pour ne pas compromettre la personne qui l'avait caché ; arrêté bientôt, il s'empoisonna, avril 1794. De ses nombreux écrits (Vies de Turgot, de Voltaire, Eloges d'académiciens, Eloge et édition des *Pensées* de Pascal, Mémoire en faveur des protestants), le plus célèbre fut l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, rédigée dans sa retraite, sans livres et au jour le jour : L'homme est un être essentiellement perfectible ; jusqu'ici le progrès a dû surmonter deux obstacles, la superstition et la tyrannie ; mais le temps approche où, grâce au perfectionnement des lois, l'intérêt public et les intérêts particuliers seront unis, et la vertu deviendra l'état naturel de l'homme ; les sciences procureront un bien-être universel et prolongeront indéfiniment notre existence ; les peuples ne formeront qu'une famille et ne parleront qu'une langue. — Edition des *Œuvres* de Condorcet, avec la *Notice de Fr. Arago*, 12 vol. ,1847-1849.

CONFESSEUR, CONFESSION AURICULAIRE, CONFESSIONNAL. Voyez *Pénitence*.

CONFESSION DE FOI. Voyez *Symbole*.

CONFESSION DES PÉCHÉS. Voyez *Culte*.

CONFIRMATION. On rencontre actuellement dans toutes les grandes confessions chrétiennes, sous le nom de confirmation, une cérémonie ecclésiastique, qui, pour les catholiques romains ou grecs, est un sacrement ; pour les protestants, luthériens, épiscopaux ou réformés, une rénovation solennelle du vœu du baptême, un acte d'admission à la sainte Cène. — Il semble, au premier abord, que rien n'est plus naturel et plus légitime, que de faire remonter cette pratique aux apôtres. Ne voit-on pas, en effet, que l'imposition des mains, ἐπίθεσις τῶν χειρῶν était conférée aux baptisés, aussi bien qu'aux anciens, aux évangélistes

et aux diacres, et qu'elle leur était donnée pour recevoir le Saint-Esprit? Les apôtres apprennent-ils que les Samaritains ont reçu la Parole de Dieu, ils leur envoient Pierre et Jean, afin qu'ils leur imposent les mains, et que le Saint-Esprit descende sur eux, (Actes VIII, 12-47). Paul rencontre-t-il à Ephèse des disciples de Jean qui n'ont reçu que le baptême de repentance, il les baptise de nouveau au nom de Jésus-Christ, il leur impose les mains, et ils reçoivent, avec le Saint-Esprit, le don de parler des langues étrangères et de prophétiser (Actes XIX, 2-6). Il est si évident que cette imposition des mains conférait à ceux qui la recevaient des grâces miraculeuses ou extraordinaires, que Simon le magicien, frappé de ses effets, offre aux apôtres de l'argent pour qu'ils lui communiquent ce pouvoir (Actes VIII, 18, 19). Mais il faut aussi remarquer que l'imposition des mains, mentionnée dans ces cas spéciaux, ne l'est pas dans tous les récits de baptême que renferme le Nouveau-Testament, et que parfois le Saint-Esprit était donné avant que le baptême fut conféré (Actes II, 38, 39; X, 44, 48; XVI, 31, 33, etc.). On a voulu retrouver cette imposition des mains, ou cette confirmation qui suivait le baptême, dans le χρίσμα, de Jean II, 27; 2 Cor. I, 21, et dans le σφραγίς d'Eph. I, 13; IV, 30; 2 Cor. I, 22; il faut toutefois remarquer que ces termes qui expriment soit l'onction spirituelle du chrétien comme prêtre et comme roi, soit la certitude de la grâce et du secours divin, ne constituaient pas une cérémonie à part, mais un acte si étroitement uni avec l'administration du baptême que les anciens auteurs l'ont confondu avec le baptême lui-même. — Vers la fin du second siècle et le commencement du troisième, la confirmation, que nous ne trouvons pas mentionnée dans le récit que nous fait Justin martyr du baptême (*Apolog.*, I, 65), apparaît de nouveau étroitement liée avec cet acte; elle en est le couronnement et lui donne sa signification morale. Elle est la proclamation de l'admission du néophyte dans la société religieuse, pour en posséder les droits et en pratiquer les devoirs (cf. Tertull., *De Bapt.*, c. 7. c. 8; *De resur. carnis*, c. 8; Cyprien, *Ep. ad Jub. ad Pomp.* etc.). Le baptême étant un contrat, une alliance, ἐπερώτημα, *stipulatio*, *fœdus*, la confirmation en était l'*obsignatio*, le *signaculum*, donné par l'évêque, représentant de la communauté. — Le grand débat sur la validité du baptême des hérétiques, qui remplit la moitié du troisième siècle et mit aux prises l'Eglise d'Afrique avec celle de Rome, donna une première occasion de séparer la confirmation d'avec le baptême. On estima que si le baptême avait été conféré au nom du Christ, il n'était pas nécessaire de le renouveler, et qu'il suffisait de l'imposition des mains pour introduire dans l'Eglise l'hérétique converti. Bientôt aussi le progrès des idées hiérarchiques aidant, et l'affaiblissement de la pure doctrine de la grâce ramenant le régime légal et le sacerdoce lévitique, on considéra que le baptême valablement administré par un presbytre ou même par un diacre, avait besoin d'être complété, achevé par la bénédiction de l'évêque... *episcopus eos per benedictionem perficere debebit* (conc. d'Elvire a. 305 ou 306, can. 77). Cet usage ne s'établit cependant pas sans protestation, et Augustin lui-même dut combattre l'idée sacramentelle qui com-

mençait à s'attacher à l'imposition des mains (voir Bingham, *Antiq. of the chr. church*, liv. XII, sect. IV, V.) Il faut descendre jusqu'aux douzième et au treizième siècle pour trouver dans l'Eglise d'Occident la séparation définitive de la confirmation d'avec le baptême et même d'avec la sainte Cène, car jusqu'à cette époque ces trois rites étaient souvent unis, et la communion était encore donnée aux petits enfants (concile de Bordeaux, an. 1255), séparation que l'Eglise d'Orient, plus soucieuse de l'antiquité des cérémonies, qu'accessible aux considérations de commodité ou d'opportunité, n'a jamais admise (voir Bingham, *Antiq.* XII; Bergier, *Dict. de théolog.*, II, 92). Les conciles de Lyon (1274) et de Florence (1439) donnèrent enfin à la confirmation le caractère et la valeur d'un sacrement. Le concile de Trente décida (sess. 7, can. 3) que le ministre *ordinaire* de la confirmation est l'évêque seul, et non le simple prêtre. Administré par l'imposition des mains, et par l'onction du saint chrême sur le front du baptisé, ce sacrement doit donner à un fidèle baptisé, non-seulement la grâce sanctifiante et les dons du Saint-Esprit, mais des grâces spéciales pour confesser courageusement la foi de Jésus-Christ. — La réformation du seizième siècle rejeta avec décision le sacrement de confirmation, comme manquant de tout caractère divin, et comme portant atteinte au baptême (*Apol. Aug. Conf.*, a. VII, p. 201; *Conf. Helvet.*, II, c. 19; Chemnitz, *Exam. Conc. Trid.*, t. II, p. 94 sq.; Calvin, *Instit.*, lib. IV. c. 19), mais elle ne sut pas se débarrasser entièrement de cette cérémonie, et au lieu de la réunir avec le baptême selon l'usage primitif, elle la remplaça par un acte solennel d'admission à la sainte Cène, précédé d'une instruction religieuse (*Hessische Agende*, a. 1678, cap. IX; *Gothaische Agende*, a. 1682, c. VIII; *Hanauische Kirchen und Schulordnung*, 1659, etc.). Sous l'influence de Spener une idée nouvelle se rattacha à cette cérémonie. Il en fit le renouvellement du vœu du baptême; mais ce point de vue fut vivement combattu par les luthériens, qui n'admirent pas que les grâces et les engagements du baptême pussent être renouvelés, mais simplement confirmés. L'Eglise réformée se montra plus réfractaire que l'Eglise luthérienne à l'égard de cette cérémonie. Peu à peu cependant, grâce aux idées multitudinistes qui prévalurent dans son sein, et à la notion d'Eglise d'Etat, on admit la nécessité d'une préparation à la sainte Cène, suivie d'une admission qui confère au catéchumène le droit de participer aux aliments sacrés, et le titre de membre de l'Eglise. Cependant cette coutume qui fait règle dans l'Eglise épiscopale d'Angleterre, où l'évêque seul peut valablement confirmer un catéchumène, n'a jamais été admise sans contestation par tous les réformés. De grandes communautés religieuses, communautés qui comptent des millions de membres, aux Etats-Unis, en Ecosse, en Angleterre et sur le continent européen, repoussent au nom de la notion scripturaire de l'Eglise, cette conscription ecclésiastique qui, chaque année, prétend faire d'une jeunesse, souvent indifférente, des membres actifs de l'Eglise chrétienne. On ne sait que trop, en effet, que l'admission à la sainte Cène est pour la grande majorité des catéchumènes, non un acte

de renoncement à eux-mêmes et de consécration à Dieu, mais le titre de leur entrée dans le monde, une sorte de majorité religieuse, qui leur confère le droit de jouir de plaisirs jusque là défendus et de profaner légalement les choses saintes. Cette cérémonie, qui aurait sa valeur et qui pourrait avoir sa solennelle utilité, si elle était une profession personnelle et individuelle de la foi, et le sceau d'un engagement volontaire, n'est par le fait de sa périodicité et de sa collectivité, et grâce aux préjugés populaires, qu'un moyen trop actif d'endormir les âmes, qu'une entrave trop puissante à une prédication fidèle. Aussi des voix s'élèvent-elles de toute part contre cette cérémonie. Dans les Eglises luthériennes (Palmer, *Evang. Katechetik*, ch. IX. ; Harms, *Pastoral theologie*, I ; Heim, *Ueber Taufe und Confirmation*, Stuttgart, 1841 ; Hœfling, *Das Sakrament der Taufe*, Erlangen, 1846, II, 431, etc.), comme dans les Eglises réformées (*Le catéchuménat pour la Cène est-il évang.*? Paris, 1847 ; *Réformat. au XIXe s.*, 1846, etc., etc.), partout où se réveille la vie religieuse, on cherche à atténuer les dangers d'une coutume qui a passé dans les mœurs et parfois dans la loi. (Dans plusieurs cantons suisses il fallait jusqu'à il y a deux ans, pour certains actes légaux, tels que apprentissage, mariage, entrée en service, etc. fournir un certificat d'admission à la sainte Cène). Pasteurs et corps ecclésiastiques s'efforcent d'enlever à cet acte ce qu'il a de funeste pour la vie religieuse, en modifiant les formulaires d'admission, ou en en diminuant la portée ; mais ces atténuations sont impuissantes devant la coutume ; il faut ici une réforme radicale. La séparation de l'Eglise et de l'Etat, en permettant de distinguer nettement entre le citoyen et le membre de l'Eglise, et la constitution de communautés religieuses reposant sur le principe de la profession personnelle et individuelle de la foi, sont les seules barrières efficaces contre cette invasion et cette perversion de l'Eglise, par une jeunesse ou inconsciente de la gravité de l'acte qu'elle accomplit, ou irrévérencieuse. Peut-être faudrait-il remonter plus haut encore et chercher dans le retour au baptême scripturaire (art. *Baptême*, II. p. 53 ss.), le vrai mode d'entrée dans l'Eglise visible. Dans tous les cas le devoir des ministres du Seigneur est clairement tracé devant eux. Qu'ils mettent d'accord leur conscience qui proteste et qui souffre avec les faits, et la conscription ecclésiastique appelée confirmation, admission à la sainte Cène ou renouvellement du vœu de baptême, aura vécu.

LOUIS RUFFET.

CONFORMISTES. Voyez *Eglise anglicane*.

CONFRÉRIE, nom donné à une société de personnes pieuses ayant pour but, soit d'honorer particulièrement un mystère de l'Eglise, soit de pratiquer les mêmes exercices de piété et de charité.

CONFUCIUS. Voyez *Chine*.

CONGRÉGATION. Ce terme s'emploie dans des sens multiples. Parfois il est simplement synonyme de paroisse, troupeau ; ailleurs, il désigne certaines associations de prêtres et de religieux, ou encore certaines confréries ; il s'applique aussi aux commissions ou chambres établies par le pape parmi les cardinaux pour l'expédition des affaires

de la curie romaine. Le nombre des congrégations romaines est aujourd'hui de onze : celles de l'Inquisition ou du saint Office, du Concile, des Evêques et Réguliers, de l'Index, des Rites, des Affaires consistoriales, des Etudes, de l'Examen des évêques, de la Propagande, de l'Immunité, des Indulgences, des Affaires ecclésiastiques extraordinaires, de la Résidence des évêques. On donne le nom de Congrégation de France à la congrégation des chanoines réguliers de Sainte-Geneviève.

CONGRÉGATIONALISTES ou indépendants. On appelle de ce nom en Angleterre et aux Etats-Unis les partisans d'un système ecclésiastique qui reconnaît une Eglise dans toute association de chrétiens professants qui s'unissent pour rendre à Dieu un culte en commun, nomment eux-mêmes leurs conducteurs spirituels, exercent la discipline à l'égard des membres indignes, et prononcent en dernier ressort sur toutes leurs affaires intérieures, sans avoir à soumettre leurs décisions au contrôle d'un pouvoir supérieur quelconque. Ce système, qui fait de chaque Eglise une petite république ne relevant que d'elle-même et de Dieu, a la prétention d'être strictement conforme à l'enseignement de l'Ecriture et au type apostolique. Il naquit au seizième siècle en Angleterre comme une protestation contre le maintien de la hiérarchie épiscopale et contre l'attribution à la royauté d'une autorité quasi-papale. Ce furent les cruelles persécutions auxquelles les *puritains* (voir ce mot) furent en butte sous le règne d'Elisabeth qui en amenèrent un certain nombre à se séparer de l'Eglise anglicane et à s'organiser en congrégations particulières. Robert Browne (voir ce nom) exposa le premier d'une manière systématique la doctrine que chaque congrégation a le droit et le devoir de former une société religieuse distincte, indépendante de toute autorité ecclésiastique, conciles, évêques, presbytères ou synodes. Dès 1593, la cause séparatiste eut ses martyrs, dans la personne de Barrowe et de Greenwood, pendus aux fourches patibulaires de Tyburn. Un grand nombre de brownistes et de barrowistes, comme on les appelait, durent se réfugier en Hollande pour y célébrer leur culte selon leur conscience. Parmi ces réfugiés se trouvait un pasteur du nom de John Robinson, que l'on a appelé « le père des indépendants modernes. » Ce fut lui, en effet, qui formula, avec une fermeté qui n'excluait pas la modération, ces principes ecclésiastiques qui devaient un moment triompher en Angleterre et qu'il allait transplanter lui-même en Amérique (voir les articles *Robinson* et *Etats-Unis*). Un ami de Robinson, Henry Jacob, après avoir pris une part très-active à la guerre de plume qui se poursuivait entre anglicans et indépendants, profita du moment où la persécution se ralentissait un peu, au lendemain de la mort de Bancroft, archevêque de Cantorbéry, pour établir (1616) une Eglise indépendante à Londres. Cette Eglise devait se réunir aussi secrètement que possible, tantôt dans un lieu tantôt dans un autre, pour échapper aux recherches du parti épiscopal. Une quarantaine de ses membres, surpris en 1632 par les émissaires de Laud, furent jetés en prison, où ils furent retenus deux années entières. Pendant la lutte du parlement contre la royauté, le nombre et l'importance des indépendants augmentèrent considérable-

ment. Les folies de Charles Ier et de Laud firent plus pour leur recruter des adhérents que ne put faire la seule vertu de leurs principes. Olivier Cromwell, Milton, Hampden et d'autres chefs de l'opposition puritaine, se rallièrent à eux. Nous n'avons pas à raconter ici le rôle politique que jouèrent les indépendants à la Révolution et sous la République. Ils purent croire un moment qu'ils tenaient avec Cromwell les destinées de l'Angleterre entre leurs mains. Il est fâcheux qu'après avoir tant souffert eux-mêmes de l'intolérance religieuse de leurs adversaires, ils n'aient pas profité de leur passage au gouvernement pour proclamer la liberté religieuse. Ils tentèrent tout au moins, par la conférence de *Savoy* à Londres, de porter quelque remède aux divisions profondes qui déchiraient le protestantisme anglais. Cette conférence, réunie au commencement du protectorat de Richard Cromwell, prépara une *Déclaration de foi et d'organisation conforme à la pratique des Eglises congrégationalistes d'Angleterre*. Cette déclaration est d'accord pour la doctrine avec la confession de Westminster, mais elle en diffère quant au gouvernement ecclésiastique. Chaque Eglise y est considérée comme investie de tous les pouvoirs nécessaires au *self-governement*. Les Eglises ont des pasteurs, des instructeurs, des anciens et des diacres. L'ordination est recommandée, mais non indispensable. Toute autorité synodale est repoussée. Mais il n'est pas encore question de la répudiation du contrôle de l'Etat. Au retour des Stuarts, les indépendants furent persécutés, et des milliers d'entre eux durent émigrer dans la Nouvelle-Angleterre où ils fondèrent de nombreuses Eglises selon leurs principes. L'avénement de la maison d'Orange ouvrit pour eux une ère de tolérance, sinon encore de liberté. Leurs progrès depuis cette époque ont été constants, et leur part dans le progrès général de la nation a été considérable. Ils comptent en 1877, dans la Grande-Bretagne, plus de 3,000 Eglises avec 2,094 pasteurs ; ils ont 17 colléges, dont trois dans les colonies. Les congrégationalistes anglais ont fondé, depuis 1830, une *Union*, qui tient deux sessions chaque année, mais qui n'a aucune autorité législative sur les Eglises qui la composent. Elle a pour but d'établir un lien fraternel entre les diverses Eglises, de défendre leurs droits auprès du gouvernement, et de rendre possibles certaines œuvres générales. Les Eglises congrégationalistes de la Grande-Bretagne sont noblement représentées dans l'œuvre missionnaire ; elles soutiennent, en très-grande partie, la société des Missions de Londres, dont le budget dépasse 2,750,000 fr., et qui fait évangéliser la Chine, l'Inde, le Sud de l'Afrique, Madagascar, les Antilles et la Polynésie. — Aux Etats-Unis, la Nouvelle-Angleterre, qui a été en partie la création du congrégationalisme, est demeurée son siége principal ; il y forme la communion la plus nombreuse. Il s'est d'ailleurs montré peu conquérant en dehors des limites de la Nouvelle-Angleterre, et a laissé à d'autres organisations le soin de porter l'Evangile aux colons de l'Ouest. La statistique des Eglises congrégationalistes des Etats-Unis peut se résumer actuellement dans les chiffres suivants : 3,509 églises, 3,333 ministres et 350,652 membres. — Sources : Joseph Fletcher, *History of Independency ;* Fuller, *Church History of*

Britain; Neal, *History of the Puritans;* Baird, *Religion in America;* Punchard, *A View of Congregationalism; The Congregational Year-Book* (1877), etc. MATTH. LELIÈVRE.

CONGRUISME (*congruere, convenire*), nom donné au système de Suarez, de Vasquez et autres théologiens qui ont cherché à adoucir celui de Molina (voy. ce mot). Selon ce système, Dieu veut le salut des hommes, à condition qu'ils le voudront eux-mêmes. Il sait qu'en leur donnant la grâce dans telle ou telle occasion, leur volonté y consentira. Cette grâce est efficace en vertu de sa congruité ou convenance avec la volonté de l'homme placée dans les circonstances déterminées. Le congruisme n'est, au fond, qu'une reproduction du semi-pélagianisme.

CONON, pape (686-687), était de Thrace et avait été élevé en Sicile.

CONRAD DE CONSTANCE (Saint) fut, de 935 à 976, évêque de cette ville. Sa canonisation, enfin obtenue en 1123, fut la récompense des efforts assidus d'un de ses successeurs, Ulrich de Dillingen, qui avait fait écrire à un moine errant, Udalschalk, la vie de Conrad.

CONRAD DE MARBOURG, probablement franciscain, fut choisi par le landgrave de Thuringe, Louis VI, pour être le confesseur de sa femme, Elisabeth de Hongrie, princesse animée d'une charité admirable, et qui eût mérité un autre directeur. Il imposa à sa pénitente le serment de lui obéir en toutes choses, et s'efforça de briser en elle toute volonté propre pour l'amener à l'idéal de sainteté qu'il s'était formé dans son ascétisme extravagant. Il alla jusqu'à la flageller, ainsi que ses suivantes, quand elle avait manqué à l'office pour remplir les devoirs de sa position, et jusqu'à lui faire désirer dans sa prière d'être délivrée de l'amour de ses enfants, comme d'une affection trop terrestre. Quand elle eût succombé à ces exercices de piété, il demanda à Grégoire IX de la canoniser, ce qui fut fait le 1er juin 1235. Le landgrave lui avait confié, outre ses fonctions de confesseur, le soin de pourvoir aux charges ecclésiastiques de ses Etats. Son « zèle ardent pour la foi orthodoxe » lui gagna les faveurs de la cour de Rome. En 1214, Innocent III le chargea de prêcher en Allemagne la croisade contre les infidèles. Plus tard, Grégoire IX lui conféra la mission de visiter les couvents allemands, et d'extirper les hérésies répandues dans son pays, surtout celles des cathares et des vaudois. Assisté du dominicain Conrad Dorso et d'un « misérable » du nom de Jean, un laïque, il exerça en Thuringe et dans les contrées du Rhin inférieur ses fonctions d'inquisiteur avec la dernière barbarie, renforçant encore les mesures décrétées contre les hérétiques par les conciles de Toulouse et de Béziers : plutôt brûler cent innocents, disait-il, que de laisser échapper un coupable. Il prêcha la croisade contre les hérétiques et se servit des masses populaires fanatisées par sa parole pour faire plus prompte justice des malheureux qu'on lui dénonçait et assurer à la nouvelle juridiction instituée par le pape le triomphe sur l'ancienne juridiction épiscopale. Ce fut également lui qui décida Grégoire IX à faire prêcher la croisade contre les *Stedingi* de la Frise, révoltés contre leurs nobles, et que Conrad chargea de toutes sortes d'hérésies, pour ameuter le peuple contre eux. Il osa même s'attaquer dans son pays

à de puissants seigneurs, entre autres aux comtes de Sayn et d'Aneberg ; mais ceux-ci, refusant de sauver leur vie, comme l'avaient fait tant d'autres, par une abjuration infamante et mensongère, se présentèrent avec leurs accusateurs devant le concile de Mayence qui attesta leur orthodoxie. Conrad, irrité, osa prêcher à Mayence même la croisade contre l'archevêque de la ville et les autres membres du concile, qui en appelèrent au pape de ces violences. Conrad s'en retournait à Marbourg quand il fut assassiné non loin de cette localité par quelques nobles qui avaient eu à souffrir de ses injustices (30 juillet 1233). — Voyez : Hausrath, *Der Ketzermeister Konrad v. Marb.*, Heidelb., 1861 ; Henke, *Konrad v. Marb.*, Marb., 1861. A. JUNDT.

CONRAD DE WALDHAUSEN, en Autriche, fut ordonné prêtre en 1349 et fit l'année suivante le voyage de Rome à l'occasion du jubilé institué par Clément VI. Il revint de Rome prêchant la repentance dans toutes les villes qu'il traversait. Devenu chanoine régulier de Saint-Augustin, il se distingua si bien à Vienne comme prédicateur populaire, que l'archevêque de Prague, d'après le vœu de Charles IV, l'appela en Bohême (1360). Il fut d'abord curé à Leitmeritz, puis à Prague, à l'église dite Teynkirche, consacrée à Marie (1364). Avant cette dernière nomination, il était souvent venu prêcher à Prague ; l'affluence des fidèles l'avait bientôt contraint à prononcer des discours en plein air. Soutenu par l'archevêque de Prague, il s'éleva avec énergie contre les vices des moines mendiants, leur reprochant d'avoir énervé le sens moral des populations par les faciles pénitences dont ils se contentaient, et de perdre les âmes par la pratique scandaleuse de la simonie. Il vit en eux les faux prophètes annoncés par l'Ecriture, et n'hésita pas à condamner leur institution même, car, disait-il, Christ n'a pas mendié. Il est même très-probable qu'il n'a plus ajouté foi au mérite de la vie monastique en général, car, en un certain passage, il exprime le regret de s'être fait moine. Le réveil religieux que la parole de l'austère prédicateur de repentance provoqua en Bohême prépara les voies de la réformation de Jean Huss. Conrad mourut le 8 décembre 1369. Ses ouvrages n'ont pas encore été publiés. On connaît de lui une *Postilla studentium universitatis Pragensis*, des *Prothemata sermonum domini Conradi*, une *Apologia* contre les moines mendiants, et un autre ouvrage de polémique intitulé *Accusationes mendicantium*. — Voir Palacky, *Gesch. v. Bœhmen*, Prag., 1845, III, 161 ss. ; Jordan, *Die Vorläufer des Husitenthums in Bœhmen*, Leipz., 1848 ; Neander, *Allgem. Gesch. der christl. Relig. u. Kirche*, Hamb., 1852, VI, 228 ss. ; et mon article *Les précurseurs de Jean Huss au XIVe s.* dans la *Revue de théol.* de Montauban, juillet 1876. A. JUNDT.

CONRART (Valentin), né à Paris en 1603, de bourgeois de Valenciennes que la persécution espagnole avait forcés à chercher asile en France. Son goût pour les livres lui fit trouver moyen de faire des études, malgré l'opposition de son père qui le destinait aux finances, et il se lia de bonne heure avec Balzac, Chapelain, Godeau, et d'autres amis partageant sa passion pour la littérature. On se réunissait chez lui, rue Saint-Martin, une fois par semaine, et ce fut là l'origine de l'Aca-

démie française. Malgré le secret qu'on s'était promis de garder, Richelieu entendit parler de ces réunions et offrit de prendre cette société naissante sous sa protection et même de l'ériger en compagnie littéraire sous l'autorité royale. Conrart fut appelé à préparer les statuts et le protocole des lettres-patentes de fondation qui furent signés en 1635. L'année précédente, on avait créé trois charges, dont deux annuelles, celles de chancelier et de directeur, et une perpétuelle, celle de secrétaire. Conrart avait été, à l'unanimité, pourvu de cette dernière, qu'il remplit jusqu'à sa mort, arrivée le 23 septembre 1675. Il ne s'est point fait connaître par des ouvrages marquants, et son nom doit une notoriété posthume au vers ironique de Boileau :

« J'imite de Conrart le silence prudent. »

qui est devenu proverbial. Mais sa vie fut celle d'un homme de bien, utile aux lettres qu'il aima et cultiva toujours paisiblement. Il a laissé une collection importante de pièces manuscrites, de morceaux d'histoire ou de littérature, conservé aujourd'hui à la Bibliothèque de l'Arsenal. Ses *Mémoires sur l'histoire du temps*, publiés en 1825, donnent de curieux détails sur la Fronde et sont écrits d'un bon style. Il avait été reçu secrétaire du roi en 1627 et s'était marié à une demoiselle Muysson, mais il n'eut pas d'enfants. CH. READ.

CONRING (Hermann) (1606-1658), l'un des plus célèbres polygraphes du dix-septième siècle, professeur à l'université de Helmstæd, défendit dans une série d'écrits, remarquables par leur érudition, les droits des Eglises protestantes contre les prétentions du clergé romain. Parmi eux nous citerons son traité *De conciliis et circa ea summae potestatis auctoritate* (1650), dans lequel l'auteur revendique pour l'Etat le droit d'accepter ou de rejeter en dernière instance les décisions des conciles ; dans sa *Defensio ecclesiae protestantium adversum duo pontificum argumenta* (1654), il réfute l'argument tiré par la cour de Rome de la succession apostolique comme la marque de la véritable autorité dans l'Eglise. Conring publia aussi un commentaire sur le *De veritate relig. christ.* de Grotius, ainsi qu'une série de brochures ou de programmes sur des points dogmatiques ou exégétiques, *De purgatorio*, *De angelis*, *gratia et prædestinatione*, *De sudore Christi sanguineo*, etc. La plupart des œuvres théologiques de Conring manquent dans l'édition de Gœbel, Brunswick, 1730, bien qu'elle comprenne six forts volumes in-fol.

CONSALVI (Hercule), cardinal, né à Rome en 1757. Ministre et confident de Pie VI et Pie VII, nul homme n'eut une influence comparable à la sienne sur la politique de l'Eglise romaine, à travers les troubles et les dangers de ces deux longs pontificats. Dès qu'il eut renoncé à la vie peu édifiante qu'il mena tout d'abord, le jeune Consalvi, lié de parenté ou d'intimité avec les cardinaux les plus influents, arriva en peu d'années aux emplois les plus considérables de la prélature. En 1792, Pie VI le créa auditeur de rote, pour Rome, et peu après, ministre des armes. Son habileté ne put ni écarter de Rome les troupes républicaines, ni préserver Pie VI de la captivité. Ce pontife étant

mort à Valence, Consalvi, secrétaire du conclave qui se tint à Venise, réussit à faire élire le cardinal Chiaramonti qu'il avait suivi depuis son exil. Le nouveau pape, Pie VII, le nomma aussitôt cardinal-diacre et secrétaire d'Etat, et s'abandonna sans réserve à sa direction. Quand la campagne de 1800 eut livré l'Italie à la discrétion du premier consul, Consalvi, qui tenait à traiter avec la France sans se brouiller avec la coalition, résolut, sur les suggestions de l'envoyé français à Rome, Cacault, de se rendre auprès de Bonaparte pour négocier directement avec lui le concordat. Il le signa le 15 juillet 1801. A la publication des articles organiques, il protesta, mais sans aller jusqu'à la rupture, contre les dispositions que la cour de Rome essaie encore d'éluder. Pour l'affaire du sacre, après avoir opposé aux premières ouvertures de l'empereur des refus indirects, il finit par conseiller lui-même à Pie VII d'aller « chercher la religion en France, » et il resta à Rome pour gouverner l'Etat pendant le voyage du pontife. Plein de souplesse et de résolution, impassible et conciliant, Consalvi résista aussi longtemps que possible aux exigences de Napoléon qui voulait contraindre le pape à déclarer la guerre à l'Angleterre ; puis il tenta de conjurer par sa retraite le danger qui menaçait les domaines temporels de l'Eglise (1806). En 1810, sur son refus d'assister au mariage de Marie-Louise, il fut exilé à Mézières. Il put, en 1813, rejoindre Pie VII à Fontainebleau et le suivit ensuite à Béziers. A la Restauration, il reprit ses fonctions de secrétaire d'Etat. Il siégea au congrès de Vienne et y obtint, outre la restitution aux nonces de la préséance dans le corps diplomatique, le retour au saint-siége des légations de Bologne et de Ravenne, arrachées à Pie VI par le traité de Tolentino (févr. 1797), et d'une partie de celle de Ferrare. Il s'occupa ensuite de l'administration intérieure de l'Etat pontifical, mais avec une activité qui ne fut pas toujours exempte de rigueur. A l'avénement du cardinal Della Genga (Léon XII, 1823), avec qui il avait eu, en 1814, de graves difficultés au sujet d'une mission diplomatique à Paris, il dut céder au cardinal La Somaglia son poste de premier ministre. Il mourut, du reste, peu de mois après le pontife dont il avait été, pendant près de vingt-cinq ans, le conseiller et l'ami. P. ROUFFET.

CONSCIENCE. Ce mot a deux acceptions qui se confondent aisément, si l'on n'a soin de les spécifier au moyen d'adjectifs. D'une part la conscience *phénoménale*, appelée aussi sens intime, est le sentiment immédiat que nous avons des modifications de notre âme, la perception non-seulement de la présence intérieure de pensées, de sensations, de volitions, mais aussi du fait que ce sont nos pensées, nos volitions, notre vie intime dans son unité et sa personnalité ; perception du *moi* qui ne peut se réaliser qu'en nous distinguant d'un *non moi*. Ce sentiment, très-vague pendant notre première enfance, devient, avec les progrès de notre vie spirituelle, une intuition nette et certaine. Une telle connaissance est nécessaire pour que nous prenions possession de nous-mêmes. Toutefois, nous ne parvenons ni à percevoir simultanément toutes les autorités qui se meuvent en nous, ni à discerner les dernières profondeurs de notre être, et l'activité inconsciente, spontanée,

instinctive de nos diverses facultés continue à jouer un rôle considérable pendant tout le cours de notre vie. Du moins les penseurs qui se replient sur eux-mêmes, peuvent constater un ensemble de faits qui sert de base légitime à la science psychologique et qui nous fournit les notions fondamentales de toute science, les notions de cause, d'unité, de durée, de substance (voir les traités de psychologie : L. Dumont, *Conscience et inconscience*, Revue scientif., 28 déc. 1872; Hartmann, *Philosophie de l'inconscient*, *tr. par N. Nolen*, 1876). — Quand il s'agit d'une volition, et même d'une pensée, d'un sentiment où notre responsabilité est engagée, cette connaissance de nos actes est habituellement accompagnée d'un jugement, d'une approbation ou d'un blâme, qu'on attribue à la conscience *morale*. De tous les phénomènes de l'âme, c'est celui qui a été le plus tardivement étudié. La civilisation et les religions de l'Orient n'étaient pas favorables à l'expansion d'une norme personnelle ; quand l'Indou s'impose d'horribles tortures, ce n'est pas pour apaiser sa conscience, mais pour hâter la réalisation de sa destinée. En Grèce aussi, la vie du citoyen fut d'abord trop assujettie au droit de la cité, pour que le sentiment d'une autonomie de l'âme pût se dégager. Toutefois l'Antigone de Sophocle oppose aux ordres inhumains de Créon des lois non écrites, sûres, impérissables, v. 452, ss. Mais la philosophie grecque, absorbant la vie morale dans la vie intellectuelle, ne porta pas ses investigations vers le domaine où ces lois se révèlent. Par contre, la décadence des cultes nationaux et l'ébranlement que subirent les coutumes locales, lorsque les cités furent englobées dans de grands empires, amenèrent les âmes d'élite à chercher en elles-mêmes un point d'appui que l'état et la religion officielle ne pouvaient plus leur offrir. Cicéron fait appel à cette puissance intérieure, à laquelle l'homme le plus audacieux ne peut échapper, et qui nous châtie, alors même que nous évitons les châtiments des tribubunaux (*De Leg.*, I, 14; *p. Rosc.*, 24); dans sa *République*, III, il célèbre « une loi par excellence, conforme à la raison, inscrite dans les cœurs, dont la voix nous dicte nos droits et nos devoirs, dont les menaces nous détournent du mal, » loi que la divinité nous a donnée. Sénèque plaint le misérable qui méprise un tel témoin (*Ep.* 43; *Sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos*; *hic prout à nobis tractatus est, ita nos ipse tractat*, *Ep.* 41). Les poëtes, surtout Perse et Juvénal, dépassent les philosophes dans la description des tourments que nous inflige ce juge inexorable, et l'expression *conscire sibi* est généralement prise par eux en mauvaise part. Toutefois ces indications des philosophes et des poëtes étaient loin de constituer une psychologie de la conscience. — La religion de l'Ancien Testament est éminemment éthique ; le mystère de notre condition y est expliqué par une cause qui appartient à l'ordre moral, Gen. III ; le commencement de la sagesse, c'est la crainte de l'Eternel; les psaumes offrent de beaux types de pénitence ; le Deutéronome (XXVIII, 65), le livre des Proverbes (XXVIII, 1), dépeignent le trouble du pécheur ; le sentiment amer de notre déchéance s'exprime dans les actes symboliques du culte comme dans les discours des prophètes. Cepen-

dant la langue hébraïque n'a pas de terme spécial pour désigner la conscience; le remords est placé dans le cœur, qui est le siége de toutes les activités spirituelles (1 Rois II, 44; Eccl. VII, 22). Cette absence d'une dénomination distincte prouve que l'Israélite n'a pas analysé sa vie intérieure. Mais de plus, la norme intime était reléguée dans l'ombre par la loi mosaïque; il ne pouvait y avoir même dignité pour les paroles de Jéhovah et pour la conscience humaine, affaiblie par le péché. Du moins le prophète annonce une alliance nouvelle, où les hommes auront un cœur nouveau, et où Dieu mettra sa loi en eux (Jér. XXXI, 33), c'est-à-dire où la conscience reprendra son autorité et sa vertu. C'est ce que les Pharisiens ne comprirent point; ne laissant aucune place aux inspirations de la conscience, ils déduisaient de la loi écrite des règles pour toutes les situations possibles, imaginant ainsi la casuistique, qui ne demande à l'homme qu'un exercice de mémoire et étouffe en lui toute impulsion spontanée. Jésus-Christ provoqua le témoignage de la conscience d'une manière plus pressante que ne l'avaient fait les prophètes (Jean, IV, 16, 48; III, 17; Matth. XIX, 21). Mais le Sauveur n'a parlé ni de la conscience en général, ni de sa conscience; il s'est servi du langage de ceux à qui il s'adressait; il n'a pas voulu préciser tous les détails de son œuvre; il apporte une grande nouveauté, et il laisse à ses disciples la tâche d'en développer les conséquences. C'est l'apôtre des Gentils qui a proclamé le plus nettement le rôle de la conscience. Dans l'épître aux Romains (II, 14, 15), il déclare que ce qui a été prescrit dans la loi de Sinaï, se trouve gravé dans le cœur des païens qui cherchent à accomplir les œuvres de la loi, et que leur conscience met, par son verdict, un terme aux raisonnements qui s'entrecroisent pour accuser ou excuser. Au chapitre IX, v. 1, l'apôtre affirme que la conscience et le Saint-Esprit s'unissent pour attester au chrétien la vérité de ses sentiments. La conscience est un forum devant lequel chaque homme doit s'incliner (2 Cor. IV, 2; V, 11). Cette puissance est capable de faiblir; le passage 1 Cor. IV, 4, donne même à entendre qu'elle ne nous connaît pas complétement; mais celui qui résiste à son témoignage est coupable (1 Cor. VIII, 7-12; X, 25-29). Les épîtres pastorales insistent sur le péril que court la foi, quand la conscience est lésée (1 Tim. I, 19; III, 9), et l'épître aux Hébreux atteste que c'est par la rédemption du Christ que nos cœurs sont purifiés des souillures d'une mauvaise conscience (X, 22; IX, 9, 14). Les autres passages du Nouveau Testament où la conscience est mentionnée, sont : Jean VIII, 9 (?); Actes XXIII. 1; XXIV, 16; Rom. XIII, 5; 2 Cor. I, 12; 1 Tim. I, 5; IV, 2; 2 Tim. I, 3; Tit. I, 15; Hébr. X, 2; XIII, 18; 1 Pierre II, 19; III, 16, 21. — Pendant les premiers siècles de l'Eglise, où la morale chrétienne n'était pas encore formulée, la conscience eut un rôle considérable; mais les Pères la mentionnent rarement. Chrysostôme est celui qui invoque le plus souvent ce criterium que Dieu a placé en nous, qui nous donne la connaissance de Dieu, nous instruit du bien et du mal et qui ne nous quitte jamais. Saint Augustin était trop pénétré de la corruption totale du cœur humain, et Pélage trop peu disposé à

sonder les profondeurs de l'âme, pour que le problème de cette puissance intérieure fût abordé dans le débat qui s'éleva entre eux. Le moyen âge n'était pas porté à reconnaître une autre autorité que celle de l'Eglise; l'âme du fidèle fut tenue en tutelle; les Sommes des cas de conscience (les plus célèbres furent l'*Astesana* et l'*Angelica*) indiquèrent au clergé la ligne de conduite correcte et vertueuse que le laïque devait observer dans les perplexités de la vie. La scolastique se régla sur ces données ecclésiastiques; elle se préoccupa beaucoup des divers degrés d'erreurs de la conscience; elle la considéra moins dans son unité constante que dans la diversité de ses actes (Thom. Aquin., *Summ. Theol.*, I, Quæst. 79, art. 12. *Conscientia potentia non est sed actus, quo scientiam nostram ad ea quæ agimus applicamus*). Du moins la scolastique tenta de sauvegarder la dignité morale de l'homme, en plaçant au-dessus de la conscience faillible, la syndérèse (*synderesis*, surveillance), qui est une affirmation générale du bien, ne prononçant pas de témoignage particulier, sans quoi elle pourrait entrer en conflit avec l'Eglise (Antonini florent., *Summ.*, p. I, Tit. 3, c. 10 : *Fit in animo quasi quidam syllogismus, cujus majorem præmittit synderesis, dicens omne malum esse vitandum. Minorem vero hujus syllogismi assumit ratio superior, dicens adulterium esse malum, quia prohibitum est a Deo; ratio vero inferior dicit adulterium esse malum, quia vel est injustum, vel quia est inhonestum. Conscientia vero infert conclusionem dicens et concludens ex supradictis : ergo adulterium est vitandum*). On s'habituait ainsi à considérer la conscience comme un art de conclure, dans lequel on devient habile par l'exercice. Lorsque Luther, à la diète de Worms, opposait les écritures et sa conscience à la rétractation qu'on exigeait de lui, il brisait avec le moyen âge. Les états évangéliques, à la seconde diète de Spire, 1529, déclarèrent que « leur volonté était de ne pas agir autrement que selon la conscience. » Les écrits de Luther abondent en enseignements sur ce sujet : c'est dans la conscience que Dieu entre en rapport direct avec l'homme, *handelt mit dem Menschen* (éd. Walch, IV, 3; VIII, 2371), c'est elle qui nous somme de nous courber devant la loi révélée, d'accueillir l'Evangile, et qui nous atteste par le Saint-Esprit que la colère de Dieu s'est détournée de nous. Calvin définit la conscience (*Inst.*, III, 19, 15) « un sentiment du jugement de Dieu, qui adjourne les hommes devant le siége du grand juge et les tient comme enferrez... c'est comme une chose moyenne entre Dieu et les hommes... elle a son but et adresse à Dieu. » Mais la dogmatique protestante, tout en réclamant le témoignage de la conscience pour proclamer notre déchéance et nôtre régénération, n'étudia pas la nature, l'autorité de ce témoignage. Montaigne insinua que les lois de la conscience que nous disons naître de nature, naissent de la coutume (I, 22); et Voltaire (*Dict. philos.*) prétendit que c'est l'éducation qui nous la donne. Rousseau (*Emile*, IV) rendit à cet « instinct divin, immortelle et céleste voix, juge infaillible du bien et du mal » un hommage enthousiaste et un peu confus. Toutefois, tandis que Rousseau déclarait que les actes de la conscience ne sont pas des jugements, mais des sentiments, la plupart des philosophes en France, fidèles à la tra-

dition du moyen âge, considèrent la conscience seulement comme une application de la raison au devoir, et à ce titre elle n'a guère été l'objet d'études spéciales. Kant ouvrit une voie nouvelle, et un grand nombre de penseurs en Allemagne cherchent une autre explication, une autre origine de cette activité. — Les actes de la conscience, qu'ils portent sur une résolution prise (c. conséquente) ou sur une résolution à prendre (c. antécédente), sont revêtus d'autorité ; ils s'imposent purement et simplement, sans argumenter, sans donner d'explication; c'est en y réfléchissant que nous parvenons d'ordinaire à discerner le pourquoi de son verdict; ce témoignage est pareil à la voix qui, au Sinaï, disait: « Tu ne tueras point, » sans démontrer le droit de l'individu à être respecté dans sa vie. Mais ce qui distingue les actes de la conscience, des préceptes d'une religion ou des lois d'un système de morale, c'est que les lois donnent des règles générales, ne tenant pas compte des complications qui diversifient les situations individuelles, tandis que le témoignage de la conscience est spécial, adapté à une situation actuelle; aucune loi n'a pu indiquer la limite qui, pour chacun de nous, sépare l'économie de l'avarice, la fermeté de l'entêtement; ma conscience au contraire, m'indique mon devoir dans la circonstance présente. De plus, toutes les fois que nous nous déterminons librement, elle entre spontanément en activité, sans que nous ayons besoin de la consulter, alors même que nous préférerions ne pas l'entendre. Enfin, la conscience est faillible; ses erreurs sont trop connues pour qu'il y ait lieu de les énumérer. Elle est diverse selon les individualités; chez les uns, nette, rapide; chez d'autres, indécise ou lente; tantôt stricte, tantôt large; aussi nous disons : ma conscience, marquant par là que nous reconnaissons en elle un des éléments de notre être moral. Notre conscience, c'est notre nature morale en tant qu'elle atteste à notre volonté sa norme éthique. En naissant, nous avons une destination morale, une aptitude à faire le bien. A cet effet, notre être moral se compose de deux éléments : une norme constitutive de notre nature morale, et la liberté, la capacité de nous conformer volontairement à cette norme. Celle-ci existe en nous sous forme d'impulsion sourde, confondue d'abord avec les germes des autres énergies; mais provoquée par les sollicitations qui du dehors viennent s'exercer sur notre volonté, et par les déterminations de notre initiative, elle se distingue peu à peu, comme les autres énergies, et en se distinguant, elle se condense, elle se constitue en énergie spéciale. L'accord ou le désaccord entre cette norme et nos déterminations est immédiatement perçu par le sens intime, et c'est le caractère immédiat de cette constatation qui donne à l'âme une certitude toute particulière dans les questions morales; aucun raisonnement ne saurait produire une persuasion si complète. Cette constatation est rendue plus saisissable par le concours de nos sentiments; tout ce qui est conforme à notre nature nous impressionne heureusement; aussi l'accord de notre conscience avec notre volonté excite en nous une joie, la joie la plus élevée, puisqu'il s'agit de l'élément supérieur de notre existence; tandis que le désaccord excite la plus profonde

amertume; quoique la conscience soit austère, indifférente à la préoccupation du plaisir ou de la peine, n'ayant pour objet que le juste et l'injuste, elle provoque les émotions les plus vives de bonheur ou de tristesse. De même, la conscience est en rapport intime avec l'intelligence; l'âme, qui se souvient, réunit en groupes les verdicts partiels; écartant les circonstances diverses, elle dégage l'élément identique et le fixe en une formule (prendre le bien du prochain est mal); généralisation que nous opérons si instinctivement que nous sommes portés à confondre ce qui est œuvre de la conscience et ce qui est œuvre de la pensée; nous obtenons ainsi des règles de conduite qui éclairent notre horizon moral et par lesquelles nous nous rendons compte de nos devoirs et de notre destinée; dans cette association de deux énergies de l'âme, il y a évidemment un progrès, un degré supérieur de notre vie spirituelle. La volonté apporte aussi son concours au développement de la conscience; chez l'homme qui accomplit le bien, elle parle haut et ferme, tandis que le dernier degré de l'abaissement, c'est le silence, la léthargie de ce guide intérieur; l'homme est responsable de l'état actuel de sa nature morale. On est généralement d'accord pour reconnaître que la conscience est un facteur considérable de la vie religieuse; elle nous atteste notre devoir envers Dieu, nous condamne ou nous approuve selon le caractère de notre piété. Elle ne nous enseigne pas l'existence de Dieu, car ce n'est pas son rôle d'enseigner; elle manifeste des obligations, non des vérités, et si l'idée de Dieu était absente de l'âme, ce ne serait pas la conscience qui comblerait cette lacune. Du moins, l'existence d'une telle norme impérative fournit à la pensée la preuve la plus forte de la domination d'un Dieu saint et personnel. Mais la conscience est surtout religieuse, en ce que notre nature morale végète, tant qu'elle est enfermée dans les rapports avec les êtres finis, tandis qu'elle se transfigure, quand les devoirs qu'elle atteste sont sacrés; à ce titre, elle sanctionne l'idée de Dieu formulée par la pensée. On l'a quelquefois appelée : une voix de Dieu; image fort juste, si l'on entend par là qu'elle nous fait connaître la volonté immuable et sainte du Créateur, mais qui nous tromperait, si nous nous figurions que chacun de ses témoignages soit une révélation spéciale. Elle nous atteste le jugement d'un Dieu juste; elle ne peut nous apprendre si Dieu, par un acte de sa miséricorde souverainement libre, nous pardonne; encore moins pourrait-elle nous pardonner elle-même. La conscience, comme la loi de Sinaï, est un conducteur pour nous amener à Christ. Mais, parce qu'elle a participé de notre déchéance, l'œuvre de la réparation doit s'exercer sur elle tout d'abord. L'action du Saint-Esprit se manifeste par l'énergie communiquée à cette puissance intérieure (Jean XVI, 8); comme aussi, c'est à elle que l'Esprit atteste que Dieu nous a pardonné (Rom. VIII, 16). C'est de cette union intime de la conscience et du Saint-Esprit que la vie chrétienne reçoit sa dignité tout ensemble humaine et surhumaine. La soumission à cette autorité intérieure constitue notre indépendance, nous confère le droit, reconnu par les législations modernes, de résister aux pressions illégitimes qui peuvent être exercées sur nous;

droit sacré, qu'on appelle liberté de conscience. — La bibliographie des nombreux travaux qui ont été publiés depuis un quart de siècle sur ce sujet est donnée dans Rud. Hofmann, *Die Lehre von dem Gewissen*, 1866, et Th. Gass, *Die Lehre vom Gewissen*, 1869, qui complète et rectifie en plusieurs points importants le livre de son prédécesseur.

A. MATTER.

CONSÉCRATION. La consécration ou imposition des mains, ἐπίθεσις χειρῶν, est une ordonnance empruntée à l'Ancien Testament. Elle marquait et solennisait la consécration de l'individu au service de Dieu (Exode XXIV; Nomb. VIII, 10; XXVII, 18-23). Adoptée par la synagogue pour l'investiture de ses anciens et de ses docteurs (Selden, *De Synedr. hebr.*, lib. II, c. 7, et Vitringa, *De Synag. vet.*, lib. III, P. 1, c. 15), elle se perpétua dans l'Eglise chrétienne. Nous ne voyons pas que le Seigneur en ait fait usage lorsqu'il choisit ses *douze* apôtres, ni lorsqu'il leur commit des pouvoirs extraordinaires. Les termes dont se servent alors les évangélistes, ἐκλεξάμενος (Luc VI, 13), ἀπέστειλεν (Matth. X, 5), indiquent simplement une charge, un envoi, une mission, etc. Il est dit, il est vrai, qu'après sa résurrection et peu avant son ascension, le Seigneur bénit ses apôtres et ses disciples en *élevant les mains*, et que soufflant sur eux, il leur donna le Saint-Esprit (Luc XXIV, 50; Jean XX, 22), mais une étude attentive des textes, ne permet pas de voir dans ce fait, autre chose qu'un solennel adieu. La première mention positive d'une consécration se trouve Actes VI, 5-6, dans l'imposition des mains donnée par les apôtres, aux sept hommes *pleins du Saint-Esprit*, qu'avait choisis pour diacres la multitude des disciples. Plus tard, Saul et Barnabas reçurent l'imposition des mains des prophètes et des docteurs réunis à Antioche en vue de la mission pour laquelle le Saint-Esprit les avait désignés (Actes XIII, 1-4). Eux-mêmes, après avoir constitué des communautés chrétiennes, établirent d'accord avec ces dernières, des anciens dans chaque Eglise, et les recommandèrent au Seigneur en leur imposant les mains (Actes XIV). De jeunes hommes aussi, comme Timothée, furent installés dans la charge d'évangéliste par la même cérémonie (1 Tim. IV, 14; 2 Tim. I, 6), et partagèrent avec les apôtres et les presbytres la mission d'établir des anciens, de concert avec les Eglises. Nous voyons enfin, ce qui exclut toute idée d'ordination ou de sacerdoce, que le même homme pouvait recevoir à plusieurs reprises l'imposition des mains, en vue de missions différentes (Actes IX, 12, 17; XIII, 1-4). Il résulte clairement de ces faits que l'imposition des mains pour une charge ne communiquait pas le Saint-Esprit à ceux à qui elle était donnée, puisqu'ils le possédaient déjà, qu'elle n'avait non plus aucune vertu surnaturelle ou mystérieuse, quoiqu'elle fût bénie pour tous ceux qui la recevaient avec les dispositions requises; mais qu'elle était, comme déjà sous la Loi, une simple consécration ou mise à part pour le service de Dieu, un rite initiateur précédé de jeûne (Actes XIII), et accompagné de ferventes prières, pour appeler sur ceux qui en étaient l'objet les grâces précieuses du Saint-Esprit, la reconnaissance publique et le sceau de la double vocation du chef de l'Eglise et de ses rachetés

(E. Guers, *L'impos. des mains*, Genève, 1864, p. 8). Ajoutons que l'imposition des mains ne créait pas des ministères vagues et indéterminés, mais établissait dans leurs charges respectives pour une œuvre actuelle, connue et bien définie, les élus des Eglises ou du Saint-Esprit. Elle ne leur conférait pas un caractère indélébile, puisque la consécration pouvait se renouveler; elle ne constituait pas une caste à part, un sacerdoce, mais plutôt un ministère (2 Cor. IV, 5), c'est-à-dire un service, dans la sacrificature générale des enfants de Dieu. La pratique apostolique fut conservée par l'Eglise primitive. On considéra, dans un but d'ordre et de bienséance (1 Cor. XIV, 40, 33) que la διακονία τοῦ λόγου, l'οἰκονομία τοῦ χαρίσματος, la ἱερουργία étaient une vocation sainte dans laquelle on était introduit par la χειροτονία. — Cet usage devint si général dans l'Eglise, que ni les hérétiques ni les schismatiques ne le repoussèrent. Au moyen âge, les sectes qui se constituèrent en opposition à l'Eglise romaine, bogomiles, cathares, pétrobrusiens, vaudois, etc., protestèrent à la vérité avec une grande énergie contre le sacrement d'ordination inventé par les scolastiques, et en nièrent la légitimité, au nom du sacerdoce universel des fidèles. Mais on ne saurait les ranger absolument au nombre des adversaires de l'imposition des mains, puisqu'on la retrouve plus tard chez les vaudois, chez les frères de Bohême et chez les albigeois. Dans son *Appel à la noblesse allemande* et dans sa *Captivité de Babylone*, Luther se prononça d'abord avec force contre toute idée d'ordination, à cause des abus qu'avait entraînés cet acte prétendu sacramentel dans l'Eglise; mais il se convainquit bientôt du danger que ces théories extrêmes faisaient courir à la Réforme, et il s'efforça de réorganiser le ministère d'après les principes de l'Eglise primitive. Les Etats évangéliques répondirent dans la confession d'Augsbourg, à l'accusation qui leur était faite de désorganiser l'Eglise et établirent la légitimité du ministère (*Aug. Conf.*, art. VII, VIII, XIV; *Apolg. A. C.*, art. VII, p. 204-205; *Artic. Schmalcald.*, p. III, art. X, p. 334, 352). L'Eglise réformée proclama les mêmes principes dans ses diverses confessions (*Conf. helvet.*, I, an. 1536, art. XVIII; *Conf. helvet.*, II, art. XVI; *Conf. Gallic.*, art. XIX, XXIII; *Conf. anglic.*, art. XXIII, XXXVI; *Conf. belg.*, XXX, XXXII; *Conf. tetrapol.*, art. XIII, etc.), et Calvin en particulier voit dans l'imposition des mains, « une cérémonie prinse de l'Ecriture... laquelle n'est point vaine (comme dit sainct Paul), mais est un signe de la grâce spirituelle de Dieu » (*Instit.*, liv. IV, ch. XIX). En dehors des anabaptistes, des quakers, des plymouthistes, etc., les diverses Eglises protestantes sont encore aujourd'hui unanimes à maintenir l'utilité de la consécration pour le saint ministère. Toutefois plusieurs d'entre elles conformément aux usages apostoliques imposent les mains non-seulement à leurs pasteurs, mais à leurs anciens, à leurs évangélistes, en vue du ministère spécial qu'ils ont à remplir dans l'Eglise locale, par opposition à la pratique anti-scripturaire et contraire à la tradition de l'Eglise primitive, de consacrer en vue d'un ministère indéterminé, les candidats formés dans les Facultés de théologie. « Selon l'ancienne discipline, dit l'abbé Bergier (*Dict. de*

théolg., t. V, p. 55), on ne connaissait point les ordinations vagues ; tout clerc était obligé de s'attacher à une Eglise, de s'y destiner à une fonction pour laquelle il devait être ordonné. Dans le douzième siècle on se relâcha de cet usage, et il en est résulté plusieurs inconvénients » (cf. *Conc. chalcéd.*, an. 451, c. 6 ; Leo Magn., *Epist.* 92 *ad Rustic*, c. I ; *Concil. Valent.*, c. 6). Les consécrations *en blanc* généralement usitées dans les Eglises unies à l'Etat, qui font non de la vocation de l'Esprit-Saint et du choix de l'Eglise, mais de la possession d'un diplôme académique la condition essentielle pour entrer dans le ministère expliquent en partie les réactions contemporaines. Voyez : Augusti, *Handb. der christl. Arch.*, t. III, lib. IX ; Schaaf, *Gesch. der apost. Kirche*, 126, p. 502 ; de Pressensé, *Hist. de l'Egl. des trois prem. s.*, t. II, p. 235, ss.; Rothe, *Anf. der christl. Kirche*, etc.

LOUIS RUFFET.

CONSEILS ÉVANGÉLIQUES. On voit poindre déjà, dans le milieu du second siècle, l'idée que le chrétien peut faire quelque chose de plus que ce qui lui est commandé, et s'acquérir de la sorte un plus grand honneur (*honoratior apud Dominum*, cf. *Past.* d'Hermas, *Simil.*, III, 5, 3). L'importance croissante du monachisme amena le développement de la doctrine contenue en germe dans ces paroles. La vie ascétique était de plus en plus considérée comme l'idéal de la sainteté chrétienne. On ne pouvait pourtant pas envoyer la chrétienté entière au désert, et l'on ne pouvait pas davantage exclure du salut tous ceux qui ne s'étaient pas enfermés dans des monastères. On fut conduit à distinguer les vertus qui font le chrétien, des vertus qui font le chrétien parfait. Les premières sont nécessaires au salut et commandées, *præcepta* ; les secondes sont facultatives, simplement recommandées, *consilia*. Ces conseils furent d'abord au nombre de trois qu'on crut trouver dans l'Evangile : la chasteté ou le célibat (Matth. XIX, 11-12 ; 1 Cor. VII, 25-40), la pauvreté volontaire et l'obéissance au supérieur (Matth. XIX, 21 ; Luc XIV, 26-27). Dans la suite, on en compta jusqu'à douze, en s'aidant de Matth. V, 29, 35, 39, 42 et d'autres passages ; mais on ne fut pas unanime sur la façon de parfaire ce nombre ; et les trois premiers restèrent toujours les *substantialia perfectionis consilia*. Cette distinction entre les préceptes et les conseils s'exprime avec une netteté croissante dans Origène, *ad Rom.* III ; Grégoire de Naz., *Orat.* III, contre Julien, *Orat.* IV, c. 97 ; Chrysostôme, *De virginitate*, *De pœnitentia*, Homil. VI ; Lactance, *Instit.* l. VI, c. 23 ; Ambroise, *De viduis*, c. 12 ; Jérôme, *adv. Jovinianum ;* Augustin, *De sancta virginitate*, c. 14 ; *Ep.* 157, § 28-29 ; *Conf.*, XIII, 19. Celui qui pratique les conseils évangéliques fait plus que son devoir ; il acquiert donc plus de mérites qu'il n'est nécessaire ; ces mérites surabondants vont s'ajouter à ceux de Jésus-Christ et des saints pour composer le trésor de mérites dont l'Eglise dispose en faveur des pécheurs (œuvres surérogatoires, indulgences, etc.). Les docteurs scolastiques, en particulier Thomas d'Aquin (*Summa*, II, 1, Quest. 108), achevèrent la formule exacte de la doctrine. Le concile de Trente ne la proclame pas ; il ne parle qu'en passant des trois vœux d'obéissance, de pauvreté et de chasteté (sess.

25, c. 1). Le catéchisme romain (III, 3. 24) nomme expressément les *consilia evangelica*, et même les définit, sans traiter la matière d'une façon directe et complète. Quoi qu'il en soit, cette distinction forme un des traits caractéristiques de la morale catholique ; elle constitue la base de la doctrine des indulgences et de la canonisation ; elle présente la justification dogmatique du monachisme; enfin, elle est profondément fondée dans les instincts naturels du cœur humain à la fois et dans la tendance intime du catholicisme à se faire tout à tous pour les gouverner tous. Les théologiens de la Réformation ont tous combattu cet enseignement. A leurs yeux, le chrétien le plus fidèle est toujours au-dessous de ce qu'il est appelé à être (*Conf. d'Augsbourg*, art. VI; *Apologie*, c. VI; Calvin, *Instit.*, III, c. XIV, § 14-15; cf. M. Chemnitz, *Exam. conc. Trid.*, *De bonis operibus*, quæst. 3; *Loci*, *De discrim. præcept. et consil.*). Parmi les théologiens protestants modernes, de Wette est le seul qui ait tenu sur ce point un langage confus et indécis, quoique en réalité fort éloigné de la doctrine catholique (*Sittenlehre*, I, § 71-74).— Cette doctrine est fausse en son principe. Tout ce qui est moralement bon est voulu de Dieu, donc commandé par sa loi, donc absolument obligatoire. D'autre part, l'homme tout entier doit appartenir à Dieu : il n'y a rien dans sa vie ou dans son être qu'il ait le droit de garder pour soi. Il est impossible d'admettre deux morales, l'une de luxe et d'exception, simplement conseillée, l'autre commune et inférieure, mais commandée à tous. L'Evangile, la conscience, la raison prescrivent à tous les hommes, un seul et même but : la perfection. (Matth. V, 48). Si, comme le dit Thomas d'Aquin, les conseils évangéliques font arriver plus vite et mieux à ce but suprême, c'est un devoir pour tous de les pratiquer. Cette doctrine n'est pas moins condamnée par ses conséquences. Elle détruit l'unité de la famille chrétienne ; elle crée chez les uns l'orgueil en leur persuadant qu'ils sont au-dessus du reste de l'Eglise et ont acquis plus de sainteté et de mérites que Dieu n'était en droit de leur en demander ; elle favorise chez les autres la médiocrité des ambitions morales, en leur enseignant qu'on peut faire un vrai et fidèle chrétien sans se donner tout entier. Il est vrai que tous ne sont pas appelés aux mêmes sacrifices. Mais le missionnaire qui abandonne sa famille et sa patrie, le riche qui distribue tout son bien en aumônes, le martyr qui donne sa vie ne réalisent au fond pas d'autre perfection que celui qui reste par devoir auprès des siens, à son comptoir ou à son atelier et y fait la volonté de Dieu. Ce chrétien, dans sa vie humble et ordinaire, peut être aux yeux de Dieu un héros, aussi bien que les plus grands saints admirés par l'Eglise. Il est même permis d'affirmer qu'il y a, en thèse générale, plus de perfection à être chrétien au sein de sa famille et de la société, dans l'administration de ses biens et dans le libre gouvernement de soi-même que dans la solitude et le dépouillement du cloître, dans l'obéissance passive du moine. — Ce qu'on a pris pour des conseils évangéliques dans le Nouveau Testament est tantôt une injonction toute personnelle, adressée à un homme qui se trouve dans une situation et dans des dispositions particulières ; si cet homme n'obéit pas à cette

sommation, il manque à son devoir et s'exclut du royaume de Dieu (Matth. XIX, 21-26); tantôt un sacrifice qu'on s'impose volontairement pour l'œuvre de Dieu (Matth. XIX, 11-12; 1 Cor. IX); mais du moment que ce sacrifice nous apparait comme réclamé par cet intérêt suprême, c'est un devoir pour nous de nous l'imposer (1 Cor. IX, 12); tantôt un simple conseil de prudence en vue des calamités présentes ou prochaines (1 Cor. VII, 25-29), c'est un devoir et non pas un mérite pour les faibles de suivre ce conseil; mais on comprend que d'autres, pleins d'une foi forte et généreuse, se sentent portés à une conduite opposée. Le chrétien qui accomplit ces actes extraordinaires de renoncement ou de prudence a le sentiment qu'il fait son devoir, rien de plus; il s'appliquerait volontiers la parole du Maître sur les serviteurs inutiles (Luc XVII, 10); il ne s'attribue aucun mérite particulier et ne compte que sur la miséricorde de Dieu ou de Jésus-Christ (1 Cor. XV, 10-11; 1 Tim. I, 15; Eph. II, 8-10). — Les théologiens catholiques modernes passaient sous silence ou soutenaient faiblement la doctrine des conseils évangéliques, quand Mœhler, dans sa *Symbolique*, la présenta hardiment comme une des gloires de son Eglise. Baur, Nitzsch dans leurs réfutations de sa Symbolique, Hase dans son *Manuel de polémique*, n'eurent pas de peine à lui répondre. Hirscher (*Christl. Moral*, II, 390-397, 400), a essayé d'une nouvelle argumentation, dont Rothe (*Theol. Ethik*, III, p. 435-438), a fait ressortir la faiblesse. Toutes ces considérations tirées, comme Bellarmin avait déjà fait en partie (*De controv. fid.*, II, 2; *De monachis*, c. 7), de la nature de l'amour chrétien qui se plait à faire plus qu'il ne lui est commandé, viennent se briser contre le premier et le plus grand commandement : Tu aimeras le Seigneur de tout ton cœur, etc. Voilà le *précepte* et la perfection; quel est le *conseil évangélique* qui pourrait aller au-delà et au-dessus? — Voir outre les ouvrages déjà cités : Flatt, *Christl. Moral*, p. 12-17; Baumgarten-Crusius, *Lehrb. der Sittenlehre*, p. 181 ss.; Marheineke, *Theol. Moral*, p. 248 ss.; Thiersch, *Vorles. üb. Katholicismus und Prot.*, II, p. 166-170; Harless, *Christl. Ethik*, p. 115-142; Ad. Wuttke, *Handb. christl. Sittenlehre*, I, p. 315 ss. CH. BOIS.

CONSISTOIRE. Ce terme est employé dans des sens fort différents. Dans l'Eglise catholique, il désigne le conseil du pape. Il y a trois sortes de consistoires : 1° le *public*, dans lequel le pape, en habits pontificaux, reçoit les princes et les ambassadeurs souverains; on y traite aussi des causes judiciaires, de la canonisation des saints, etc.; 2° le *secret*, où l'on admet seulement les cardinaux, et dans lequel on traite des affaires de l'Etat ou de l'Eglise; on y propose aussi les évêchés, on y préconise les évêques et on y accorde le *pallium;* 3° le consistoire *demi-secret*, dans lequel on discute les affaires qui concernent spécialement l'état ecclésiastique. — Dans les Eglises protestantes, le mot de consistoire désigne tantôt le conseil des pasteurs et des anciens qui règle, au nom des fidèles, les affaires concernant le bien temporel et spirituel des Eglises, tantôt la commission administrative nommée par le souverain pour gérer ces mêmes affaires en son nom. Voyez l'article qui traite de l'organisation des *Eglises protestantes*.

CONSTANCE (Concile de) [5 nov. 1414-22 avril 1418]. Le concile de Constance est le deuxième des conciles dits *réformateurs*. Le premier, le concile de Pise (1409), devait mettre fin au schisme ; mais en déposant les deux papes, celui de Rome, Grégoire XII (Angelo Corraro), et celui d'Avignon, Benoît XIII (Pedro de Luna), et en nommant à leur place Alexandre V, il n'avait fait qu'aggraver le schisme, car il y eut dès lors trois papes, au lieu de deux. Alexandre V mourut en 1410, et le collége des cardinaux lui donna pour successeur un des hommes les plus dépravés qui aient jamais occupé le trône pontifical, Jean XXIII (Balthasar Cossa), ancien forban, adonné à tous les vices, et accusé d'avoir empoisonné son prédécesseur. Jean XXIII convoqua en 1512 un concile œcuménique à Rome, mais fit en même temps occuper toutes les routes par ses anciens compagnons de brigandage, pour empêcher tout prélat étranger d'y venir; ce concile avorta complétement. De toutes parts on demanda avec d'autant plus d'instance un concile œcuménique sérieux. Pierre d'Ailly et Gerson ne cessèrent de le réclamer, et l'empereur d'Allemagne, Sigismond, pressa si vivement Jean XXIII, que celui-ci dut céder et consentir à ce que le concile fût réuni dans la ville libre de Constance. Le pape et l'empereur le convoquèrent pour novembre 1414 « afin de rétablir l'unité de l'Eglise et de réformer l'Eglise dans son chef et dans ses membres. » Jean XXIII se décida, après bien des hésitations, à se rendre à Constance, espérant dominer l'assemblée par sa présence, et se confiant dans ses richesses et ses intrigues ; cependant, comme il n'était pas absolument rassuré, il s'entendit, en passant par le Tyrol, avec l'archiduc Frédéric d'Autriche, qui promit de lui donner asile, s'il n'était pas en sûreté dans la ville conciliaire. Jean fit son entrée à Constance, accompagné d'un brillant cortége et suivi de plus de 1,600 chevaux. Il ouvrit solennellement le concile dans le dôme, le 5 novembre 1414 ; la première session eut lieu le 16. L'empereur Sigismond n'arriva que la veille de Noël. L'affluence fut énorme. Il n'y eut ni royaume, ni république, ni état, ni presque aucune ville de l'Europe qui n'y fussent représentés. On y compta 29 cardinaux, 3 patriarches, 33 archevêques, 150 évêques et prélats, plus de 100 abbés, un nombre très-considérable de professeurs et de docteurs, plus de 500 moines de divers ordres, environ 1,800 simples prêtres et beaucoup d'ambassadeurs, de princes et de gentilshommes. A certains moments le nombre des étrangers à Constance était de 50—100,000. Mais l'assemblée traînait aussi à sa suite une quantité de courtisanes et de baladins de foire, qui soulevaient le mécontentement des docteurs et des moines. Le concile devait 1° mettre fin au schisme; 2° juger les hérésies de Wicleff et de Huss (nous renvoyons pour cette partie aux articles *Wicleff* et *Huss*) ; 3° réformer l'Eglise dans son chef et dans ses membres. C'est surtout cette dernière question qui inquiétait Jean XXIII et sa curie. Il est vrai que les nombreux Italiens semblaient devoir lui assurer la majorité ; « la plupart d'entre eux, dit un ancien auteur, étaient venus pauvres, affamés et dévoués à Jean XXIII, dont les faveurs affermissaient les esprits chancelants et soumettaient les volontés

rebelles ; leur nombre était plus grand que celui des prélats des autres nations réunies ». On prévint ce danger, en décidant que l'on ne compterait pas les suffrages par têtes, mais que l'on voterait par nations. Le conseil fut donc partagé en quatre nations, italienne, française, allemande et anglaise ; plus tard les Espagnols en formèrent une cinquième. Les députés de chaque nation avaient leurs réunions particulières; toute décision réunissant la majorité des voix devenait décision de la nation; et quand une décision était adoptée par la majorité des nations, elle était proclamée, en session officielle, décret du concile. Jean XXIII eût voulu que l'on n'accordât voix délibérative qu'aux dignitaires de l'Eglise; beaucoup d'évêques et d'abbés titulaires étaient ses créatures. Le concile s'y opposa. « Si les évêques, dit Pierre d'Ailly, eurent seuls, dans un temps, voix délibérative, c'est qu'ils avaient cure d'âmes, et qu'ils étaient de doctes et saints personnages, élus par l'Eglise, et non des prélats titulaires destitués de toutes les qualités requises pour décider dans un concile ». On jugea les docteurs chargés d'enseigner plus compétents que ces « ânes mîtrés », comme disait le cardinal de Saint-Marc. Il fut donc décidé que les princes séculiers, leurs députés, les docteurs et un grand nombre d'ecclésiastiques inférieurs, désignés ou acceptés par le concile, auraient aussi voix délibérative. Les Italiens demandèrent alors que l'on commençât les travaux du concile par la confirmation des décrets du concile de Pise; c'eût été confirmer les droits de Jean XXIII, comme seul pape légitime. On déclara que le concile n'était pas compétent pour confirmer les actes d'un autre concile, son égal en autorité; qu'il agirait donc en toute liberté et en toute indépendance. L'occasion d'exercer cette indépendance se présenta aussitôt. En février 1415 fut déposée une accusation contre le pape, « laquelle, dit Thierry de Niem, renfermait tous les péchés mortels et une multitude d'abominations ». Le pape en fut fort effrayé, car il se sentait coupable; il consulta les cardinaux et les prélats qui lui étaient dévoués et résolut de se présenter au Concile avec des aveux, pour échapper à une enquête publique, mais en déclarant en même temps que, comme pape, il ne pouvait être destitué que pour cause d'hérésie. Les accusations étaient si graves qu'on crut devoir les tenir secrètes, pour l'honneur du pontificat. On profita de la situation fâcheuse du pape, pour lui demander son abdication et faciliter ainsi l'abolition du schisme. Le pape dut céder; il lut publiquement, le 1er mars, une formule d'abolition où il jurait « de donner librement et de bon gré la paix à l'Eglise par une cession pure et simple du pontificat, et de l'exécuter effectivement, selon le concile », sous la réserve cependant que les deux autres papes se retireraient pareillement. La joie fut grande à Constance, et l'on célébra cet heureux événement par un *Te Deum*. Mais la condition restrictive (l'abdication des deux autres papes) permit à Jean d'éluder sa promesse; il réussit même à diviser le concile par ses intrigues. Mais les terribles accusations ayant été reproduites contre lui, il ne pensa plus qu'à tromper la surveillance dont il était l'objet, et à sortir de Constance. Au milieu d'un brillant tournoi

donné par l'archiduc, pour détourner l'attention, il s'évada, déguisé en palefrenier, et s'enfuit à Schaffhouse, où il était sous la protection de ce prince. Il y eut un moment de désarroi, et le concile fut sur le point de se dissoudre. Mais l'empereur, soutenant énergiquement le chancelier Gerson, appelé alors déjà « l'âme du concile », réussit à rassurer tout le monde. Le 23 mars, Gerson prononça en présence des quatre nations un discours célèbre où il établit la supériorité du concile sur le pape; il y montre que « l'Eglise ou le concile peut, en plusieurs cas, s'assembler sans un exprès consentement ou commandement du pape, lors même que celui-ci serait canoniquement élu et vivrait régulièrement. » L'université de Paris, dans deux mémoires, s'exprima avec plus de hardiesse encore. Jean XXIII en fut fort alarmé et écrivit vainement des lettres justificatives aux rois de France, de Pologne et à plusieurs autres princes; le concile n'en proclama pas moins ces principes dans sa quatrième session (30 mars). Presque tous les cardinaux prirent part à cette session mémorable, ainsi que l'empereur et les princes qui se trouvaient à Constance. Le cardinal Jourdan des Ursins présidait; le cardinal de Florence, François Zabarelli, fit la lecture des articles, dont voici le premier et le plus important : « Au nom de la « très-sainte Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, ce sacré synode de « Constance, etc... ordonne, statue, décerne et déclare ce qui suit : « 1° que ledit concile général, qui représente l'église catholique mili- « tante, a reçu immédiatement de Jésus-Christ une puissance à laquelle « toute personne de quelque état et dignité qu'elle soit, même papale, « est obligée d'obéir dans ce qui appartient à la foi, à l'extirpation du « présent schisme *et à la réformation de l'Eglise dans son chef et dans « ses membres* ». Zabarelli omit ces derniers mots, mais le concile en fut mécontent et dans la cinquième session (6 avril), l'évêque de Posen lut tout le décret, malgré la protestation des cardinaux. Ceux-ci, du reste, se rendirent de plus en plus impopulaires. Un prélat proposa de les exclure de toutes les assemblées où l'on traiterait de la réformation de l'Eglise. L'un des députés de l'université de Paris, Benoît Gentien, prononça contre eux un discours très-violent : « Les cardinaux, dit-il, ont montré ce qu'ils valent; ils avaient juré d'élire le plus digne, mais ils ont élu ce Jean qu'ils connaissaient comme un tyran, un meurtrier, un simoniaque et un homme souillé de tous les vices. Si c'est là le plus digne, que valent les autres?.... Personne n'a plus scandalisé l'église que le pape Jean et ses amis, ces marchands qui vendent à prix fixe les évêchés et les abbayes, les canonicats et les cures, tout comme on vend des porcs sur le marché. Les bulles ne sont point expédiées dans les chancelleries apostoliques, mais dans les boutiques des banquiers et des marchands ». Il termine par ces mots : « Si à *Constance* vous vous montrez *constants*, Dieu vous donnera la victoire et abattra Satan sous vos pieds ». Dans sa septième session, le concile cita Jean XXIII « à comparaître en personne avec ses adhérents, dans le délai de neuf jours, pour se justifier de l'accusation d'hérésie, de schisme, de simonie, de mauvaise administration des biens de l'Eglise... aussi bien que de plusieurs crimes énormes, dans lesquels il

persévère opiniâtrément. » Frédéric d'Autriche fut contraint de livrer le pape, qui fut interné à Ratolfszell, à quelques lieues de Constance. Le concile lui fit son procès et, dès la dixième session (14 mai), il déclara « que ledit seigneur Jean pape sera suspens de toute administration de l'Eglise, tant au spirituel qu'au temporel. » Parmi les motifs de sa condamnation, est mentionné le suivant : « qu'il avait nié opiniâtrément l'immortalité de l'âme ». La destitution fut prononcée publiquement dans la douzième session (29 mai) et célébrée par des processions solennelles. Jean témoigna quelque repentir de sa vie passée, et déposa sans difficulté les insignes pontificaux, déclarant que, depuis qu'il en était revêtu, il n'avait pas eu un jour de repos. On entra ensuite en pourparlers avec les deux autres papes. Grégoire XII abdiqua; Benoît XIII s'y refusa absolument. Mais la majeure partie des Espagnols, qui l'avaient soutenu jusqu'à ce moment, se détachèrent de lui et reconnurent le concile, où ils vinrent former la cinquième nation. C'est alors que s'ouvrit au concile un débat fort grave : donnera-t-on la priorité à l'élection d'un nouveau pape, ou à la réformation de l'Eglise dans son chef et dans ses membres? Depuis 1415 on avait institué un *Collegium reformatorium*, qui n'avait cessé de travailler; mais les esprits sérieux, affligés de la vie scandaleuse des prélats, craignaient que la réformation ne rencontrât une vive opposition; aussi insistèrent-ils pour qu'on s'en occupât sans délai et avant l'élection. Cette préoccupation donna lieu à des discours fort énergiques, et d'une telle franchise parfois, qu'on ne pourrait décemment reproduire toutes les invectives qu'ils contiennent. Un moine français, Bernard Baptisé, fit un sombre tableau des mœurs du clergé : « Dans le clergé, dit-il, la cupidité est la loi suprême; il n'y a chez les prélats que malice, ignorance, orgueil, avarice, simonie, luxure, pompe et hypocrisie. Les pharisiens qui sont ici, montent au temple, mais ils n'y font que dormir, rire, mentir et tenir des propos indécents..... La curie romaine se soucie moins des brebis que de leur laine. » Etienne de Prague (peut-être Etienne de Palec, l'adversaire de Jean Huss) flétrit la rapacité du clergé, qui, pour obtenir de riches prébendes ne recule devant rien, « ni devant la crasse des cuisines, ni devant le service des écuries »; « s'ils enduraient tout cela pour l'amour de Dieu, ils mériteraient la couronne du martyre ». Nicolas de Clémengis adressa une fort belle épître au concile, pour le supplier de ne procéder à l'élection du nouveau pape qu'après l'accomplissement de la réforme. (*Ep.* 112 *ad concilium generale*). Sigismond, soutenu par les Allemands, les Français et les Anglais, demanda que l'on commençât par la réformation. Les Italiens et les Espagnols par contre ne pouvaient accepter l'idée d'un concile sans pape. Les cardinaux ayant réussi à gagner Pierre d'Ailly, celui-ci entraîna la nation française; dans le même temps mourut Robert Hallam, évêque de Salisbury, un des plus zélés partisans de la réformation; les Anglais n'étant plus stimulés par lui, se rallièrent également, de sorte que les Allemands restèrent isolés. Dans une assemblée des nations (9 septembre) les cardinaux protestèrent alors contre l'opposition que l'empereur et les Allemands per-

sistaient à faire, après que les trois autres nations (*quæ faciunt multo majorem et saniorem partem concilii*) et les cardinaux s'étaient accordés. Selon eux l'élection du nouveau pontife devait passer en première ligne, « parce que la plus grande *déformation* qui puisse être dans l'Eglise, c'est de n'avoir point de chef. » Ils insinuèrent même que les Allemands penchaient vers l'hérésie hussite. L'empereur fut tellement irrité de ce mémoire que, sans attendre la fin de la lecture, il sortit brusquement de l'assemblée avec le patriarche d'Antioche. Les Allemands présentèrent à leur tour une protestation, pour y défendre leur nation (*deo devotam, patientem et humilem nationem Germanicam*), contre l'accusation d'hérésie. Après avoir encore une fois établi la nécessité de donner la priorité à la réformation de l'Eglise, ils terminent ainsi : « *Protestatur hæc natio Germanica coram Deo, tota curia cœlesti, universali ecclesia et vobis, quod nisi feceritis præmissa modo et ordine supra dictis, quod non per eam, sed per vos stat, stetit et stabit, quominus sponsa Christi, sancta mater ecclesia, suo sponso inconvulsa, purior et immaculata reformetur, et reformata ad perfectam reducatur unitatem* ». Cependant, dans sa trente-neuvième session (9 octobre) le concile prit une résolution importante ; il organisa par le décret *Frequens*, la convocation régulière des conciles ; le prochain devait s'assembler dans cinq ans, le suivant sept ans après, et les autres, de dix en dix ans. Chaque concile, de concert avec le pape, indiquerait le jour et le lieu de la convocation du concile suivant. En cas de guerre, de siége ou de contagion, le pape, du consentement des cardinaux, pourrait désigner une autre ville du même pays et avancer le terme marqué, mais non le reculer ; il devait faire connaître ces changements, un an auparavant. Dans la quarantième session, le concile rendit plusieurs autres décrets, qui furent ses derniers actes d'indépendance : « Le saint concile de Constance etc..... statue et ordonne que le pape « futur, de concert avec le concile ou avec les députés des nations, « doit réformer l'Eglise dans son chef et dans ses membres, aussi bien « que dans la cour de Rome, selon l'équité et le bon gouvernement « de l'Eglise, avant la dissolution du concile ; et que cette réformation « se fera sur les articles arrêtés dans le collége réformatoire, tels « que les suivants : 1. Le nombre, la qualité et la nation des car- « dinaux ; 2. les réserves du siége apostolique ; 3. les annates et les « communs services ; 4. les collations des bénéfices et les grâces « expectatives ; 5. les confirmations des élections ; 6. les causes qu'on « doit porter en cour de Rome ou non ; 7. les appellations en cour de « Rome ; 8. les offices de chancellerie et de pénitencerie ; 9. les « exemptions et les unions durant le schisme ; 10. les commendes ; « 11. les intermédiats, ou revenus disponibles durant la vacance des « bénéfices ; 12. l'inaliénation des biens de l'église romaine ; 13. les « cas où l'on peut déposer le pape (*propter quæ et quomodo papa possit « corrigi vel deponi*) ; 14. l'extirpation de la simonie ; 15. les dispenses ; « 16. les provisions pour le pape et les cardinaux ; 17. les indulgences ; « 18. les décimes. Les députés étant élus, il sera permis aux autres « membres du concile de se retirer avec l'autorisation du pape ».

Cette dernière clause rendait vaine la bonne résolution que l'on venait de prendre. Un autre décret statue sur le mode de l'élection : « Pour « mettre l'élection du pape futur au-dessus de toute contradiction et « de tout scrupule, pour rendre l'union qui doit en résulter certaine, « parfaite et invariable, le concile, du consentement exprès et unanime « du collége des cardinaux et des nations, statue et ordonne que, pour « cette fois seulement, six prélats ou autres ecclésiastiques distingués « de chaque nation seront choisis dans le délai de dix jours, pour pro- « céder avec les cardinaux à l'élection du souverain pontife, en sorte « que celui qui sera élu par les deux tiers des cardinaux et par les « deux tiers des députés de chaque nation, sera reconnu dans toute « l'église sans exception pour légitime souverain pontife, etc. ». — Les électeurs entrèrent en conclave (8 novembre), dans la Bourse ou maison publique des marchands disposée pour cet objet. L'empereur se tenant à l'entrée, donna la main à chaque électeur et les conjura tous d'élire le plus digne. Les deux premiers jours (9 et 10 novembre), les voix furent partagées, chacun ne pensant qu'aux intérêts de sa nation. Les Allemands renoncèrent les premiers à leur candidat, pour se rallier aux Italiens; ils entraînèrent d'abord les Anglais et les Espagnols, puis les Français. Le 11 novembre, on tomba d'accord; l'élu fut Odo Colonna, cardinal-diacre du titre de Saint-Georges-au-voile-d'or, qui, en mémoire de saint Martin de Tours dont on célébrait la fête, prit le nom de Martin V. Il ne s'était pas fait remarquer au concile par des talents éminents, mais passait pour un homme sage, sobre et expérimenté; on lui reprocha plus tard une avarice sordide. Le nouveau pape ne paraissait pas pressé de procéder à la réformation; quand on lui en parlait, il répondait que cette œuvre demandait à être préparée avec maturité. Fatigués de ces retards et irrités de ce mauvais vouloir, les Français s'en plaignirent à Sigismond. Il leur répondit : « Quand je vous ai pressés de faire réformer l'Eglise avant l'élection, vous n'y avez pas consenti, vous vouliez avoir un pape avant la réformation; vous l'avez maintenant; adressez-vous à lui. » Les Allemands présentèrent encore un vigoureux mémoire, pour obtenir au moins les réformes les plus urgentes; ils voulaient entre autres que le pape pût être déposé, non-seulement pour cause d'hérésie, mais aussi pour simonie notoire, ou pour un crime scandalisant l'Eglise. Le pape trouva moyen d'éluder tout article gênant, et de traiter séparément avec les diverses nations, de sorte que, au lieu d'un concile œcuménique, il n'y eut plus, en réalité, que cinq conciles nationaux. Martin V fit des concordats avec les Allemands, les Français et les Anglais; mais il n'y réussit pas avec les Espagnols; quant aux Italiens, ils étaient d'accord avec lui. La France et l'Angleterre ne ratifièrent pas ces concordats; le concordat allemand fut accepté par Sigismond seulement, mais la Pologne, la Hongrie et les Etats du Nord le repoussèrent. Quant à la réformation, le pape la renvoya au prochain concile, dont il annonça la convocation à Pavie, dans cinq ans. La dernière session, la quarante-cinquième (22 avril 1418), fut encore très-orageuse. Les députés polonais avaient obtenu précédemment du concile la condamnation d'un libelle

du dominicain Jean de Falkenberg, dirigé contre le roi de Pologne, dans l'intérêt de l'Ordre teutonique ; on y promettait la vie éternelle à tous ceux qui se ligueraient pour exterminer les Polonais et leur roi ; les députés demandèrent que cette condamnation, signée aussi par le cardinal Odo Colonna, fût confirmée en séance publique. Martin V s'y refusa, et essaya même de la casser, à la sollicitation des chevaliers de Prusse. Les Polonais, irrités de ce déni de justice, en appelèrent alors au concile futur. Mais le pape leur imposa silence, sous peine d'excommunication, en invoquant une « constitution perpétuelle » qu'il avait formulée en consistoire secret, et en vertu de laquelle défense était faite d'appeler du souverain juge, pontife romain et vicaire de Jésus-Christ sur la terre, à aucune autre puissance. « Cette constitution, dit tristement Gerson, renverse de fond en comble ce qui s'est fait dans les conciles de Pise et de Constance, surtout relativement à l'élection du souverain pontife et au rejet des intrus. » Après cette affaire et le sermon de clôture, on donna lecture de la bulle qui congédiait le concile et accordait l'indulgence plénière pour deux mois et à l'article de la mort, à tous les membres du concile et à leurs domestiques. Le pape quitta Constance en grande pompe ; l'empereur Sigismond partit sans bruit et criblé de dettes. « Ainsi, dit l'abbé Fleury, finit le concile de Constance, après avoir duré près de trois ans et demi ; il n'éteignit pas tout à fait le schisme, et, pour ce qui regarde la réformation de l'Eglise, qui était l'autre fin qu'on s'était proposée, à peine fut-elle commencée, qu'on la remit à un autre temps » (*Histoire eccl.*, t. XIV). — Ouvrages à consulter : Von der Hardt, *Historia consilii C.*, Franc. et Lips., 1700 ; Bourgeois du Chastenet, *Nouv. Hist. du conc. de C.*, Paris, 1718 ; L'enfant, *Hist. du conc. de C.*, 1714 et 1727 ; E. de Bonnechose, *Les réf. av. la réf.*, Paris, 1860 ; Neander, *Allg. Gesch. d. chr. Rel. u. Kirche*, Gotha, 1856 ; Fleury, *Hist. eccl.*, Nismes, 1779.

Ch. Pfender.

CONSTANCE (Tour de), située à Aigues-Mortes (Gard), à 6 kilomètres de la Méditerranée, célèbre dans l'histoire du protestantisme français comme ayant servi de prison à la fin du dix-septième et au dix-huitième siècle à des confesseurs de la foi. On ignore l'origine de cette appellation, mais elle a été bien justifiée par la constance et la fidélité des captifs qui y furent enfermés. Construite par Saint-Louis antérieurement aux autres murailles (qui furent érigées sous son fils Philippe le Hardi), la Tour de Constance était destinée à être la citadelle de la ville et comme le dernier refuge de la garnison. Le temps qui détruit tant de choses a complètement respecté ces vieux remparts et le climat qui, dans d'autres contrées, est aussi un grand démolisseur, n'a fait qu'ajouter à leur beauté naturelle en jetant sur eux cette teinte dorée qui dans le Midi colore nos vieux monuments. La Tour domine de beaucoup les quinze autres dont sont flanquées les fortifications d'Aigues-Mortes ; ses murs ont plusieurs mètres d'épaisseur. Elle renferme deux chambres circulaires, situées l'une au-dessus de l'autre. Une ouverture ronde, percée au centre de la voûte, fait communiquer celle d'en bas avec celle d'en haut. Cette dernière a aussi un orifice qui

donne sur la plate-forme de la terrasse. A part ces deux sortes de soupiraux, les deux salles ne sont éclairées que par les étroites fentes des meurtrières taillées dans la muraille. C'est dans ces deux salles que les martyrs protestants furent enfermés. Pour y rencontrer le premier de ces glorieux captifs, il faut remonter jusqu'à l'année même de l'apparition de la Réforme à Aigues-Mortes, en 1560. Le gouverneur de la ville, le chevalier Pierre Daisse, avait autorisé un ministre protestant, Hélie de Bosquet, à prêcher dans le château attenant à la Tour. Averti de ce fait, le comte de Villars, président des Etats du Languedoc, fit saisir et emprisonner Daisse et jeter le pasteur et ses adhérents à la Tour de Constance. Puis il usa de son crédit auprès du roi pour les faire pendre, obligeant la femme et les enfants de du Bosquet à assister à l'exécution ; c'était le 14 novembre 1560. Il faut franchir ensuite plus d'un siècle d'intervalle et se transporter en 1686 pour continuer ce martyrologe. Louis XIV, devenu dévot et cédant à de détestables conseils, avait résolu de racheter les péchés de sa jeunesse en ramenant les protestants de son royaume dans le giron de la foi catholique. Il révoqua l'édit de Nantes. La Tour de Constance fut changée alors en prison d'Etat dans laquelle on enfermait les huguenots surpris en flagrant délit de participation aux assemblées religieuses. Les murs portaient encore, il y a quelques années, les noms et les inscriptions de plusieurs captifs ; l'une de celles-ci contient le mot héroïque qui fut la devise des huguenots : *récistez*. De 1686 à 1717, la Tour servit exclusivement à renfermer des hommes. Parmi eux, nous devons mentionner le célèbre camisard Abraham Mazel, qui parvint à s'évader avec seize de ses compagnons, après six mois de travail, en descellant une grosse pierre de la meurtrière qui regarde le rempart. Une autre fois, ce fut un prisonnier appelé Salindre et surnommé le Capitaine, de Lasalle (Gard) qui tenta l'évasion. Il réussit dans son entreprise, mais quelque temps, après il fut arrêté à Lédignan et pendu avec un de ses compagnons d'infortune nommé Meyrieu. Lorsque plus tard (1717) on transporta les prisonniers huguenots dans les îles d'Amérique et dans les galères ou les forts de Marseille, de Toulon et de Brescou, la Tour de Constance fut réservée aux femmes, dont on ne pouvait redouter les évasions. C'était l'époque où, à la voix d'un jeune homme de dix-huit ans, Antoine Court, surnommé le restaurateur du protestantisme français, les Eglises réformées de France reparaissaient à la lumière et reprenaient conscience de leurs droits et de leurs devoirs. Les assemblées religieuses allaient se multipliant ; elles se réunissaient à la campagne dans des lieux solitaires que l'on a appelés *le désert* ; c'était tantôt dans l'excavation d'une carrière, tantôt dans le lit profond de quelque torrent desséché, tantôt dans une clairière au milieu d'un bois. Le zèle de la maison de Dieu qui consumait Court s'était communiqué à une petite phalange de ministres de Jésus-Christ devenus ses collaborateurs, les Claris, les Corteis, les Roger et plus tard Paul Rabaut. Il était inévitable qu'un mouvement pareil amenât une recrudescence de persécutions. Après la mort du Régent, sous le duc de Bourbon, les anciens édits contre les réformés furent remis en vigueur ; les

assemblées furent de nouveau surveillées et dispersées ; les pasteurs surpris dans l'exercice de leur ministère étaient condamnés à mort ; les simples laïques saisis dans les assemblées étaient envoyés aux galères ; quant aux femmes coupables du même crime, on commença alors à les mettre à la Tour de Constance. Le célèbre Boissy d'Anglas étant allé bien jeune encore (1763) avec sa mère dans le voisinage d'Aigues-Mortes, visita avec elle la prison où avait été autrefois enfermée son aïeule, et il a exprimé plus tard dans une lettre l'impression douloureuse qu'il reçut de cette visite. Les lits des prisonnières étaient placés à la circonférence de la grande salle, et adossés au mur ; ils étaient sans matelas, et n'étaient garnis que de draps grossiers et de minces couvertures. Il est impossible de raconter tous les drames dont cette prison fut témoin pendant un demi-siècle (1717-1769). Le nombre des prisonnières fut variable ; en 1737, elles étaient 22 ; en 1745, 33. Sur la liste de l'une d'elles, Marie Durand, elles étaient 25 en 1754. Une des captives, Marie Béraud, était aveugle ; malgré son infirmité, elle avait été envoyée à la Tour d'où elle ne sortit qu'à l'âge de 80 ans. Une autre nommée Marie Rey avait été séparée de ses trois enfants et emprisonnée pour avoir assisté à une assemblée du Désert. Une troisième Marie, de la famille Névilliard, avait été condamnée pour avoir fait bénir son mariage par un ministre. La plupart de ces femmes appartenaient à la classe ouvrière. Les deux plus distinguées qui nous soient connues étaient Isabeau Menet et Marie Durand. Mariée depuis onze mois avec François Fiale, Isabeau avait été surprise avec lui dans une assemblée tenue sur le plateau de Bruzac en Vivarais, et tandis que son mari allait expier son crime aux galères où il mourut, elle était jetée à la Tour de Constance, où elle mit au monde quelques mois après, un fils qu'elle appela Michel-Ange. C'était une jeune femme d'un esprit élevé et de goûts délicats, comme nous le montre sa correspondance, elle se lia étroitement avec ses compagnes, quoiqu'elles n'eussent pas son éducation, et particulièrement avec Marie Durand. Mais la noble Jeanne ne put résister aux épreuves successives dont elle fut affligée : les souffrances d'une longue captivité, la séparation d'avec son enfant qu'elle dut envoyer à ses parents pour son éducation, la nouvelle de la mort de son mari. Sur la liste des détenues se trouve à côté du nom d'Isabeau ces mots si tristes : *Rendue folle à son père.* La plus intéressante et la plus connue de ces captives est cette Marie Durand déjà mentionnée. Entrée dans la prison jeune fille, à l'âge de 15 ans, elle en sortit les cheveux blanchis, à 53 ans. Son frère, Pierre Durand, était l'un des pasteurs les plus zélés du Vivarais. Comme on ne pouvait mettre la main sur lui, on arrêta son vieux père que l'on transporta au fort Brescou, où il mourut, et l'on saisit la sœur que l'on enferma à la tour. La lettre de cachet porte cette inscription : « Elle sera prise dans sa maison par rapport au ministère de son frère. » Deux ans après, le frère de Marie Durand était pendu à Montpellier ! Possédant une éducation supérieure à ses compagnes d'infortune, animée d'une foi profonde et d'une charité active, la jeune Marie Durand se concilia bientôt la confiance de cette triste colonie dont elle devint la

secrétaire. On a d'elle une correspondance qu'elle entretenait au dehors, en particulier avec Paul Rabaut, placé cependant lui-même sous le coup d'un arrêt de proscription. Le pasteur du Désert s'adressa au fils du duc du Maine, le comte d'Eu, qui voulut bien intercéder pour les prisonnières auprès du roi. Dès ce moment (1764) elles purent entrevoir l'aurore de leur liberté. La tolérance entrait dans les mœurs et préparait la réforme des lois. Leur vrai libérateur fut le prince de Beauveau, seigneur éclairé et bienfaisant, qui, arrivé du Languedoc pour présider ses Etats, voulut visiter la Tour. Poussé par un noble sentiment de compassion, il brisa lui-même les chaînes de ces malheureuses et les rendit à la liberté. Cet acte d'autorité lui attira de vifs reproches; on le menaça même de lui ôter son commandement. Il répondit à ces menaces par ces fières paroles : « Le roi est maître de m'ôter la place qu'il m'a confiée, mais non de m'empêcher d'en remplir les devoirs selon ma conscience et mon honneur. » Les portes s'ouvrirent pour les 14 détenues, le 11 janvier 1767. Il en restait pourtant encore 5 en 1768, et ce n'est qu'en juillet 1769 que la prison fut définitivement fermée. Depuis lors, elle ne s'est plus ouverte que pour recevoir les visites des touristes qu'attire l'austère beauté de cette étrange nature, ou des descendants des vieux huguenots que le culte des souvenirs amène dans ces lieux qui furent arrosés des larmes et retentirent des plaintes et des hymnes de leurs ancêtres persécutés.— Sources : *Histoire des Eglises du Désert*, par Ch. Coquerel, t. II; *Nîmes et ses environs*, par E. Frossard; *France protestante*, par Haag; *Bulletin de la Société du protestantisme*, passim; *Pierre* et *Marie Durand*, par Borel; *Isabeau Menet*, par A. Lombard; *la Tour de Constance*, par C. Frossard; *la Tour de Constance*, par N. Recolin. N. Recolin.

CONSTANT DE REBECQUE (Benjamin), d'une ancienne famille de protestants français réfugiés, célèbre comme publiciste et comme orateur politique, mais qui a pris rang aussi parmi les écrivains religieux par deux ouvrages importants : *De la religion* et *Du polythéisme romain*. Il naquit à Lausanne en 1767, et mourut à Paris le 8 décembre 1830. Son développement fut très-précoce; il était doué d'une intelligence vive et nette, mais il avait une volonté faible et un tempérament passionné. Aussi sa jeunesse fut-elle très-agitée. Elevé jusqu'à l'âge de douze ans dans la maison paternelle, il fut envoyé à l'université d'Oxford où il apprit l'anglais; de là il se rendit à Erlangen, où il acquit la connaissance de la langue allemande. A l'âge de seize ans, il revint auprès de son père au moment où le canton de Vaud combattait avec le plus d'ardeur pour son indépendance contre l'aristocratie de Berne. Il reçut du spectacle de cette lutte une impression ineffaçable; dès ce jour, malgré ses goûts naturellement aristocratiques, il se rangea du côté de la liberté et à travers bien des défaillances morales, il resta fidèle à son drapeau. Envoyé ensuite à l'université d'Edimbourg, il y puisa les principes de la philosophie écossaise et eut l'occasion de voir de près quelques hommes devenus depuis lors illustres aussi bien que lui : Makintosh, Graham, Erskine. A l'âge de vingt ans, il vint à Paris. Ses relations avec la famille Necker et le littérateur Suard lui donnèrent accès dans le monde philosophique; il se lia sur-

tout avec la Harpe et Marmontel. C'est dans ce milieu incrédule et dans un sentiment d'hostilité contre le christianisme qu'il conçut le dessein d'écrire l'histoire du polythéisme. Une violente passion, suivie de déplorables égarements, vint le détourner de ce projet, pour lequel il était loin d'être mûr. Rappelé par son père en Belgique, où celui-ci se trouvait en garnison, il échappa par la fuite à la surveillance paternelle et se mit à parcourir l'Angleterre dans un état de dénuement voisin de la pauvreté. C'est de là qu'il écrivit à sa vieille protectrice et amie Mme de Charrière, des lettres pleines de verve et de malice où se révèle son précoce talent. Cette escapade eut l'issue qu'on pouvait prévoir : le jeune fugitif revint auprès de son père qui ne lui accorda son pardon qu'à la condition d'aller remplir la charge de chambellan à la cour de Brunswick. Cette position dépendante et si peu en harmonie avec son caractère ne contribua pas peu à développer l'humeur railleuse et l'esprit d'opposition aux usages et aux principes établis, dont il donna trop souvent la preuve dans sa longue carrière. L'amour vint alors faire quelque diversion aux ennuis du jeune homme ; il s'éprit de passion pour une jeune personne attachée au service de la duchesse et l'épousa en 1789. Deux années ne s'étaient pas écoulées que Constant sollicitait et obtenait la rupture de son mariage qui n'était plus pour lui qu'un joug odieux. Revenu après son divorce au pays natal, il y vit pour la première fois Mme de Staël, et ce jour marqua dans sa vie. Cette femme illustre le prit sous sa protection, et l'introduisit dans la vie politique. Arrivé à Paris, B. Constant devint un des habitués et des plus brillants causeurs de son salon déjà célèbre. Il se rangea tout d'abord parmi les partisans d'une liberté sage et modérée, également éloignée du terrorisme et de l'ancien régime, et publia son premier écrit : *De la force du gouvernement actuel et de la nécessité de s'y rallier*, qui fut suivi depuis par deux autres brochures : *Des effets de la Terreur et des réactions politiques*, et plus tard (1799) d'un ouvrage plus important *sur les suites de la contre-révolution de* 1660 *en Angleterre*. Il eut le tort de sanctionner le coup d'Etat du 18 brumaire en acceptant des fonctions publiques, mais une fois entré au Tribunat, il prit part à l'opposition dirigée contre le pouvoir. Aussi fut-il compris dans le décret d'élimination qui frappa l'élite de cette assemblée. L'opposition se réfugia alors dans les salons de Mme de Staël, que fréquentaient avec Constant les Barante, les Jaucourt, les Broglie, etc. Napoléon crut la briser en exilant Mme de Staël et son ami. Les deux proscrits se retirèrent au-delà du Rhin, à Weimar ; c'est là que Constant rencontra les plus illustres représentants de la pensée allemande : Gœthe, Schiller, Wieland, et se familiarisa avec l'esprit et les résultats de la science philosophique et théologique de cette nation. Ce séjour marque un point de partage dans la vie intellectuelle de B. Constant. D'abord élève d'Helvétius et des encyclopédistes français, il se mit désormais à l'école de Kant, de Lessing, de Herder, de Schleiermacher, de Lavater, et il apprit d'eux à répudier les désolantes théories de l'athéisme et du matérialisme. La religion et le christianisme en particulier lui apparurent sous un aspect nouveau. Il se

prépara dès lors à défendre ce qu'il avait voulu d'abord attaquer. C'est dans cet esprit qu'il commença à amasser par de nombreuses lectures les matériaux de son grand ouvrage *sur la Religion*, qu'il publia plus tard. Il essayait en même temps de traduire dans notre langue poétique le magnifique drame de *Walstein*, de Schiller. Fixé bientôt à Gœttingue, il y épousait en secondes noces Charlotte de Hardenberg, à la suite d'une violente rupture avec Mme de Staël qui avait refusé d'unir sa destinée à la sienne. En 1814, les événements rouvrirent les portes de la France à Constant, qui, séduit par les promesses des Bourbons et la promulgation de la Charte, se rallia au nouveau gouvernement. Malheureusement, les princes exilés, revenus au pouvoir, montrèrent « qu'ils n'avaient rien oublié ni appris »; une des premières lois proposées fut une loi de censure. B. Constant la combattit. Toutefois, à la nouvelle du débarquement de Napoléon, échappé de l'île d'Elbe, l'infatigable publiciste lança contre lui une vive protestation dans le journal des *Débats*. Le 20 mars, B. Constant quittait Paris pendant que l'empereur se préparait à y entrer. C'est ici que se place le grave incident qu'on lui a si souvent reproché. Quelques jours après avoir lancé son manifeste, B. Constant passait à l'ennemi. Revenu déjà à Paris sur la fin de mars, il fut mandé le 15 avril auprès de l'empereur et sortit de son cabinet avec le titre de conseiller d'Etat. Ce revirement inattendu s'explique, s'il ne se justifie pas. Napoléon séduisit le publiciste libéral, moins par ses caresses et ses libéralités que par ses promesses de liberté. A la veille de demander à la nation de nouveaux et énormes sacrifices, l'empereur comprenait qu'il devait lui accorder quelque chose en retour, et modifier son système de gouvernement dans le sens de la liberté. Au reste, dans les discussions relatives au fameux *Acte additionnel* dont Constant fut le principal rédacteur, le publiciste défendit franchement les principes de toute sa vie. Après Waterloo, il passa en Angleterre, d'où il ne revint en France que lorsque la première ferveur de réaction commençait à s'apaiser. La tendance rétrograde de la Restauration le jeta dans l'opposition. Il nous est impossible de le suivre dans cette dernière et féconde partie de son existence, toute consacrée à la politique et qui ne fut qu'un long combat en faveur des libertés constitutionnelles. Nommé député en 1819 par le département de la Sarthe, il aborda la tribune nationale et y plaida la même cause dans la noble compagnie des Manuel, des Foy, des Lafayette, des Lafitte et des Broglie. En même temps qu'il se distinguait comme orateur, il déployait comme publiciste une étonnante fécondité, écrivait successivement dans plusieurs journaux politiques du temps: *la Renommée*, *le Courrier*, *la Minerve*. Quand parurent les trop célèbres Ordonnances du 25 juillet 1830, Constant, dont la santé dépérissait, était à la campagne où il venait de subir une opération douloureuse. Il reçut du directeur du *Temps*, M. Coste (et non Lafayette, comme on l'a publié), un billet qui lui disait : « Il se joue ici une partie où nos têtes servent d'enjeu, apportez la vôtre. » Le vieux libéral ne manqua pas à l'appel ; il prit part au combat et aussi à la victoire. Louis-Philippe le nomma président du conseil d'Etat. Mais il

ne jouit pas longtemps des faveurs nouvelles : il mourut le 8 décembre 1830, à l'âge de soixante-trois ans. Sa dépouille mortelle fut portée au temple protestant de Sainte-Marie (rue Saint-Antoine), où se fit le service funèbre. Au sortir du temple, des jeunes gens voulurent s'emparer du cercueil pour le conduire au Panthéon. On les apaisa en leur rappelant que c'était à la loi seule qu'il convenait de décerner de tels honneurs. Cette loi fut en effet présentée, mais elle ne passa point. — Telle fut, en résumé, la carrière si remplie et si agitée de l'illustre publiciste protestant. Quant au jugement à porter sur son caractère, nous nous trouvons en présence de deux impressions et de deux jugements opposés. Si nous regardons aux talents qu'il a déployés, à la vérité des principes qu'il a défendus, nous n'aurons que des éloges à lui donner. Benjamin Constant a excellé comme écrivain et comme orateur par une alliance rare de qualités diverses : vaste instruction, fertilité d'esprit, finesse de jugement, bonheur dans les réparties, élégance et clarté dans le style, urbanité et vivacité dans la forme. Il a toujours montré d'ailleurs une grande capacité de travail ; il a travaillé de bonne heure, partout et toujours, même au fort de ses passions, et il joignait à cette ardeur une merveilleuse facilité. Mais si nous passons des dons intellectuels aux qualités morales, nous sommes obligés de tempérer notre admiration et même notre estime. Dès sa jeunesse, B. Constant montra plus d'intelligence que de cœur et plus de talent que de caractère ; il s'abandonna pendant une grande partie de sa carrière à ses deux passions maîtresses : l'amour du jeu et de la galanterie ; il avait d'ailleurs un esprit d'égoïsme et de défiance qui se traduisait au dehors, tantôt par une froideur excessive, tantôt par la moquerie et le persiflage. Il s'est peint lui-même à cet égard avec une sincérité presque sévère dans le personnage principal de son roman d'*Adolphe*. Les erreurs de sa jeunesse et les défauts de son caractère trouvent en partie leur excuse dans les lacunes de son éducation. Sa mère étant morte en lui donnant le jour, il se trouva privé de ces soins affectueux, de cette éducation du cœur qui laissent dans l'âme humaine une empreinte si profonde ; d'un autre côté, son père, naturellement froid et timide, n'exerça sur lui aucune influence morale. En avançant dans la vie et dès qu'il fut entré dans la société de Mme de Staël, le jeune homme taciturne et solitaire devint un homme du monde, plein de verve et de vivacité, mais il garda au fond de son âme un arrière-fond de scepticisme et d'ennui. Les derniers jours de sa vie furent tristes et décolorés ; l'ardent défenseur de la liberté politique était devenu un vieillard morose et désenchanté. En réalité, il y eut toujours chez B. Constant une disproportion marquée entre les facultés intellectuelles et les facultés morales. — Il nous reste à parler de ses deux ouvrages. Le premier, en cinq volumes, a pour titre : *De la Religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements* (Paris, 1824-31, in-8°). Il s'appuie sur de vastes recherches ; il mériterait d'être plus connu et pour cela d'être réimprimé. Depuis qu'il a paru, la science des religions a sans doute beaucoup progressé, mais l'ensemble des faits recueillis par l'écrivain reste acquis à l'histoire. B. Constant y établit avec une grande

clarté, parfois avec une vraie éloquence, la nature spirituelle de l'homme, la profondeur, la permanence, l'universalité du sentiment religieux ; mais il a soin de distinguer ce sentiment indestructible des formes qu'il a revêtues à travers les âges et de montrer que si la religion possède un élément immuable et absolu, il y a aussi en elle une partie variable et perfectible. Toute religion traverse selon lui trois phases. Dans la première, l'homme la saisit avec une foi naïve, en donnant à ses rapports avec les puissances invisibles une forme spéciale et bien arrêtée. Puis vient une époque, c'est la seconde, où, par l'effet du progrès des lumières, cette forme ne lui suffit plus et sa foi se retire d'elle ; il ne reste alors devant lui qu'un ensemble de formules et de cérémonies vaines. Mais cet état ne peut se prolonger, l'âme humaine étant foncièrement religieuse et ayant horreur du vide. La lutte qui s'est engagée entre la religion établie et l'intelligence qu'elle blesse aboutit à la ruine de la première, mais de ses débris sort une forme religieuse plus pure, plus spirituelle, mieux appropriée aux besoins et à l'état moral de la société qui l'adopte : c'est la troisième phase. L'auteur passe en revue les principales formes religieuses qui se sont succédé dans le monde ancien, depuis le fétichisme le plus grossier jusqu'au déisme le plus élevé, et il nous initie successivement aux croyances et aux institutions du paganisme grec, du polythéisme romain et de la religion des Scandinaves. Il insiste partout avec une intention marquée sur l'influence funeste qu'exerça sur la religion et sur la nation le despotisme sacerdotal. Le publiciste libéral se retrouve sous l'historien. L'ouvrage contient quinze livres, divisés chacun en plusieurs chapitres accompagnés de notes. Dès l'apparition du premier volume, on accusa l'auteur de nier la révélation et de saper ainsi les bases de la divinité du christianisme. Il essaya de répondre à ce reproche dans l'article *Christianisme*, qu'il publia dans l'*Encyclopédie moderne* ; mais, à notre avis, il ne s'en est pas justifié. A ses yeux le christianisme demeure la forme religieuse la plus belle, la plus épurée, mais cette forme est évidemment le simple produit du développement spirituel de l'humanité ; rien ne prouve que l'heure fatale ne sonne aussi un jour pour elle, et qu'elle ne soit à son tour dépassée et abandonnée. Les atténuations et les explications dont l'écrivain entoure sa pensée au dernier chapitre et aux dernières pages de son livre ne modifient pas notre jugement ; au fond, B. Constant a sur la religion chrétienne la notion rationaliste. — Le second ouvrage en deux volumes, qui a pour titre : *Du Polythéisme romain dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne* (Paris, 1838), est écrit dans le même esprit que le précédent, dont il est le complément. Nous avons dit que c'est dans sa jeunesse qu'il en avait conçu la pensée. Imbu alors des idées du dix-huitième siècle, il voulait faire de cette œuvre une arme de guerre contre le christianisme. Il ne l'exécuta que plus tard et dans un autre esprit. A l'exception du chapitre sur Julien et du chapitre final qui ne contient que l'indication des matériaux, le livre était entièrement achevé à la mort de l'auteur ; il fut imprimé trois ans après, avec le concours et une introduction de M. Matter. Il est moins étendu,

mais il n'est pas moins intéressant que le précédent ; les chapitres sur les rapports du polythéisme romain avec la morale, avec le polythéisme grec, sont particulièrement instructifs ; le livre sur l'état du monde au moment de la chute du polythéisme est une page d'histoire émouvante et qui a fait autorité en cette matière. La supériorité du théisme sur toutes les autres formes religieuses est la conclusion logique de ce remarquable ouvrage, dont on devrait bien publier une nouvelle édition. — Sources : Les *Histoires de la Restauration* de Vaulabelle, Lamartine, etc.; le *Livre des orateurs* de Cormenin, les articles et portraits de Sainte-Beuve, la *Nouvelle Biographie*, la *France protestante* de Haag, les articles de M. E. Laboulaye dans la *Revue nationale*, la notice sur B. Constant par M. Coulmann. N. RECOLIN.

CONSTANTIN Ier, dit le Grand (*Caïus Flavius Valerius Claudius Constantinus*), empereur romain, né en 272 ou 274 après Jésus-Christ, fils de Constance Chlore et d'Hélène, mort en 337. Constantin fut le premier empereur chrétien. Nous ne raconterons point les événements extérieurs de son règne. Pour tous ceux qui touchent au christianisme, le *concile de Nicée*, l'*arianisme*, etc., nous renvoyons le lecteur aux articles qui leur sont séparément consacrés dans l'*Encyclopédie*. Quant aux autres détails de la vie de cet empereur, ils se trouvent dans les ouvrages spéciaux et, en particulier, dans les dictionnaires généraux de biographie et d'histoire. La seule question que nous ayons ici à traiter se pose ainsi : Comment le christianisme, qui avait été jusque-là persécuté, qui venait de l'être encore et affreusement par Dioclétien et Galérius, est-il devenu, sous Constantin, la religion de l'Etat? Comment s'est opéré, dans tout l'empire, un changement aussi soudain ? Il faut expliquer cette révolution et rendre compte de la promptitude avec laquelle elle s'est accomplie. La tradition ecclésiastique l'explique par un miracle. Constantin, destiné par Dieu à l'empire, aurait été converti tout à coup en 312, lorsqu'il marchait contre Maxence. Il aurait subitement aperçu, et son armée avec lui, le monogramme du Christ et la croix étincelante de lumière se détachant sur les nuages. Au-dessous étaient écrites ces paroles : « *Hoc signo vinces* » (Tu vaincras par ce signe). A dater de ce jour, Constantin, dit la tradition, est chrétien. Il adopte pour son armée le *labarum*, un étendard portant le signe de la croix ; il l'emporte peu à peu sur ses rivaux, et, devenu le maître de l'empire, substitue partout le christianisme auquel il croit au paganisme auquel il ne croit plus. Quelques historiens de nos jours n'ont pas cru pouvoir se débarrasser entièrement de cette légende sur la conversion de Constantin. Les uns l'ont expliquée par un rêve. D'autres, Néander, par exemple, penchent à croire que Constantin vit les nuages superposés en forme de croix. Il fit remarquer ce fait à ceux qui l'entouraient et le considéra comme un miracle. Nous espérons montrer que, même sous cette forme adoucie, cette explication de la conversion de Constantin est inadmissible, et que la substitution du christianisme au paganisme, si soudaine qu'elle ait été, s'est faite cependant naturellement. Elle était dans la force des choses. Les temps étaient mûrs et il a suffi d'un homme habile pour l'opérer rapidement. Nous ne pensons pas que Constantin ait

jamais été lui-même un fervent croyant. Mais il fut un adroit politique. Il comprit les signes du temps et sut profiter habilement de toutes les circonstances qui pouvaient favoriser son ambition. — Il faut d'abord se rendre un compte aussi exact que possible de ce qu'étaient les positions respectives du christianisme et du paganisme dans l'empire, un an avant la prétendue conversion de Constantin, c'est-à-dire en 311. Le paganisme était certainement très-puissant. L'empire romain était essentiellement polythéiste. La religion des dieux était depuis de longs siècles la vraie patrie des âmes. Le bas peuple lui était très-attaché. Dans les campagnes, il avait ses divinités locales auxquelles il ne voulait pas renoncer. Dans les villes, il avait les jeux et les combats du cirque. Quant à la haute aristocratie, elle révérait dans le polythéisme le patriciat et sa liberté. Toutes les traditions littéraires étaient païennes. La littérature chrétienne était peu de chose encore, et les jeunes chrétiens fréquentaient les écoles païennes. Enfin le néoplatonisme avait donné au paganisme un regain de popularité. Mais il était facile de voir que cette puissance de la religion antique touchait à son déclin. L'action lente du christianisme, qui s'exerçait depuis trois siècles, avait été irrésistible, et le vieux monde, tout païen qu'il fût encore, était imprégné de christianisme. Il n'avait plus la force de haïr les chrétiens. Nous le savons positivement par l'édit de Galérius, qui date du mois d'avril 311. Galérius, nous l'avons dit, avait été un persécuteur acharné. Pourquoi, peu de temps avant de mourir, promulgue-t-il un édit de tolérance? Les auteurs chrétiens ont expliqué ce fait étrange en disant : Galérius était atteint d'une horrible maladie, la même que celle d'Hérode (Actes XII, 23), et la crainte du jugement de Dieu lui a arraché cet édit. Il suffit de le lire, tel qu'il nous a été conservé par Eusèbe, pour ne pas admettre cette explication. Son contenu est, en réalité, hostile au christianisme. Les sentiments du vieux persécuteur n'ont pas changé. Cet édit ne lui a été imposé que par la nécessité. Il avait voulu détruire le christianisme dans l'intérêt de l'Etat. Ses efforts avaient été impuissants; il comprend que le christianisme survivra toujours. La persécution, après avoir été atroce en Orient, s'est éteinte d'elle-même. Depuis longtemps les mutilations barbares sont interdites et la peine de mort est limitée (Eusèbe, *H. E.*, 8, 12). En Occident, les chrétiens n'ont jamais été sérieusement inquiétés. A Rome même, Eusèbe l'affirme, Maximien, pour plaire au peuple, a dû être tolérant envers les chrétiens. Que fera alors Galérius? Au lieu de continuer à persécuter les chrétiens dans l'intérêt de l'Etat, il permettra de les tolérer, toujours dans le même intérêt. Et, pour atteindre ce but, il leur ordonnera de redevenir « ce qu'ils étaient autrefois » (*ut denuo sint christiani*). Keim nous semble avoir bien compris cette expression. L'empereur, homme politique avant tout, et résigné à laisser vivre les chrétiens, prévoit dans leurs divisions, dans les sectes et les hérésies qui les partagent, une cause de trouble et d'affaiblissement pour l'empire. Or, son entourage et en particulier les néoplatoniciens lui affirmaient que les chrétiens n'avaient plus la simplicité de foi du fondateur de leur religion. Nous savons que Celse opposait les doctrines des premiers chrétiens à celles

des chrétiens de son temps (Orig., *c. Celse*, 2, 10). Ce que Galérius veut voir s'établir, c'est l'unité ecclésiastique dans l'Eglise chrétienne : « Que les chrétiens renoncent à leurs divisions, nous voulons *ut denuo sint christiani*, et ils seront tolérés. » Nous insistons sur ce fait parce qu'il nous donne la clef de toute la politique que Constantin suivra plus tard avec les chrétiens. Il favorisera leur triomphe à condition que les chrétiens soient unis, aient tous la même doctrine, et que leur religion devienne religion d'Etat. — Instruit par l'expérience de Galérius, Constantin publia en 312 un premier édit, de concert avec Licinius. Le texte de cet édit ne nous a pas été conservé, mais celui de 313 fait allusion à des γράμματα antérieurs (Lactance, 48 ; Eus., 10, 5) qui, nous le prouverons tout à l'heure, sont certainement autres que l'édit de Galérius. Si la liberté fut accordée en 313, en 312 ce n'était encore que la tolérance. Nous en devinons les conditions. L'édit de 313 qui les abolit, nous les fait connaître. Les chrétiens ne seront pas troublés, mais il est interdit aux païens de se convertir, soit au christianisme, soit à aucune religion étrangère. On le voit, Constantin rêve lui aussi l'unité ; il espère en obtenir au moins l'apparence en ayant deux religions d'Etat subsistant l'une à côté de l'autre et ne se pénétrant pas réciproquement. Mais il s'aperçoit bien vite que ce rêve est irréalisable. Il comprend enfin, avec l'admirable finesse de flair d'un grand politique, que l'avenir est au christianisme ; et, en 313, il fait le pas décisif, il promulgue l'édit de Milan qui accorde aux chrétiens *libera et absoluta facultas colendæ religionis*. Le paganisme doit cependant être ménagé, et Constantin use avec lui de compromis. Il prend personnellement le nom de chrétien, mais a bien soin de s'arroger celui de *pontifex maximus* du paganisme. Sa conversion, si on peut l'appeler ainsi, est toute politique et elle date de cette année 313, et de cet édit de Milan. Constantin n'avait même pas, comme le croit Néander, « une conviction religieuse éclectique » et son but en promulguant son édit n'était point de donner la liberté religieuse, mais simplement d'élever le christianisme à la dignité de religion d'Etat. Voilà pourquoi, dans la seconde partie de l'édit, il accorde de nombreux priviléges aux chrétiens. La défense faite aux païens de changer de religion est levée, l'empereur réserve tous les honneurs et toutes les charges aux chrétiens ; il se met au mieux avec le clergé, il prépare l'unité de l'Eglise, qu'il imposera à Nicée. Plus tard il fera de Byzance une ville exclusivement chrétienne et sans temples païens, et déjà dans l'édit de Milan nous trouvons les expressions de καθολικὴ θρησκεία et de *corpus christianorum*. Julien l'Apostat, pour détruire le christianisme, favorisera les sectes et les hérésies. Constantin, qui se propose le but contraire, favorise l'unité. Quant au paganisme, il se gardera bien de troubler ses derniers jours ; il est constant qu'il n'a jamais défendu le culte des idoles ; il a relevé le temple païen de la Concorde, il a permis aux aruspices de consulter les entrailles des victimes. Ajoutons que Constantin déshonora sa vie privée de plusieurs crimes odieux. Il fit étrangler Licinius après l'avoir gracié ; le jeune fils de son rival, âgé de douze ans, fut aussi mis à mort par son ordre. Il fit trancher la tête à son fils Crispus,

ajoutant foi à une fausse accusation de sa femme Fausta qu'il fit elle-même étouffer ensuite dans une étuve. Bref, cet homme, qui ne consentit à recevoir le baptême qu'à l'article de la mort, nous paraît avoir été avant tout un politique habile, et un autocrate passionné d'unité. Il nous reste à mentionner quelques-unes des mesures qui recommandent Constantin à notre admiration : il ramena l'activité dans toutes les classes, défendit les sacrifices nocturnes et les assemblées suspectes, cassa la garde prétorienne, abolit le supplice de la croix, défendit d'exposer les nouveau-nés ou de les faire mourir, de saisir pour dettes les animaux ou les esclaves employés à la culture, de soumettre les débiteurs au fouet ou à la torture, punit le rapt et le parricide, prohiba les combats de gladiateurs, permit aux prêtres chrétiens d'affranchir les esclaves sans le concours des magistrats civils, ouvrit aux criminels des asiles dans les églises. C'est ainsi que l'esprit chrétien avait fini par vaincre le vieil esprit romain et l'emportait enfin sur lui. — La substitution du christianisme au paganisme s'est donc faite naturellement sous l'influence d'une politique habile. Il n'est nullement nécessaire d'admettre chez Constantin une foi chrétienne qui est, du reste, démentie par les faits. N'y a-t-il eu, chez lui, que le calcul froid et désintéressé du sceptique? Nous ne le pensons pas. Il avait certaines dispositions religieuses. Nous n'en citerons pas pour preuve les paroles pleines d'onction qu'il savait à l'occasion prononcer devant ses évêques, ni son respect pour ce qu'il appelait « la sainte Loi », mais il a montré plus d'une fois une crainte superstitieuse des puissances divines, et on ne peut nier sa foi au pouvoir magique qu'aurait possédé d'après lui la croix du Christ. Il dit dans l'édit de Milan que le *quies publica*, le repos public, que procurera sa promulgation obtiendra *divinus juxta nos favor*; et il est fort possible qu'il ait écrit cette phrase avec une certaine sincérité; mais il ne faut pas aller plus loin. Eusèbe prétend que, dans son expédition contre Maxence, Constantin (même avant le prétendu miracle) reconnut le Dieu des chrétiens comme un Dieu puissant parce que les derniers empereurs avaient été malheureux en servant les dieux païens et que son père Constance Chlore avait été heureux en ne s'opposant pas au Dieu des chrétiens. Keim fait observer avec beaucoup de sagacité que cette remarque de Constantin, à la date où la place Eusèbe, est tout à fait invraisemblable. Constantin la fit peut-être; mais plus tard, après la défaite de son adversaire. Auparavant le Dieu des chrétiens n'avait encore triomphé nulle part; et quant aux règnes de ses prédécesseurs, Constantin ne pouvait les considérer dans leur ensemble comme des règnes malheureux. Un païen ne pouvait croire à la puissance du Dieu des chrétiens tant que celui-ci ne l'avait pas emporté au moins une fois. Celse méprisait le Très-Haut (ὕψιστος) parce que ses adorateurs, les juifs, ne possédaient pas une motte de terre et parce que les chrétiens étaient obligés de se cacher pour vivre. Ce qu'on peut dire, c'est que Constantin a vu dans le christianisme une puissance invisible avec laquelle il fallait compter. — Quant au miracle de l'an 312, il est absolument contredit par ce qui précède. Il n'est pas possible d'admettre même le fait naturel que sup-

pose Néander. Le penchant de Constantin pour le christianisme ne dépendit que de son intérêt politique et parut pour la première fois en 313. Du reste, ce miracle, il est temps de le dire, n'a point de base historique sérieuse. Il n'est raconté que par Eusèbe, dans sa *Vita Constantini*, écrite après la mort de l'empereur (337-340). Lactance, dans son livre *Mortes persecutorum*, écrit en 313 ou 314, c'est-à-dire peu de temps après le moment assigné au prodige, et qui nous y raconte tous les faits connus survenus dans l'empire, ne parle pas de ce miracle. Nous ne trouvons sous sa plume que ces mots : *Commonitus est in quiete Constantinus ut cœleste signum Dei notaret in scutis* (ch. 44). Il n'ajoute pas un mot sur une prétendue apparition céleste en présence des troupes. Il ne croit qu'à une vision survenue sous les murs de Rome, tandis que, d'après Eusèbe, l'apparition aurait eu lieu longtemps auparavant (*V. C.*, 1, 27 ss., cf. 37). Il y a plus : Eusèbe dans ses écrits précédents (sur le Concile de Nicée, 325; sur le supplice de Crispus, 326; dans son *Hist. eccl.*, 9, 9) ne sait, à la lettre, absolument rien du miracle. Et cependant il sait fort bien voir un prodige dans la chute de Maxence dans le Tibre, la comparer à la mort de Pharaon dans la mer Rouge, et lui appliquer force passages de l'Ancien Testament. Ajoutons que l'édit de 313, l'édit de Milan, ne parle pas de révélation spéciale, miraculeuse du Dieu des chrétiens. Il ne renferme pas un mot où sa grandeur soit formellement reconnue; l'empereur recherche la faveur divine, non-seulement en permettant au christianisme de se répandre, mais à toute religion, chacun suivant celle qu'il préférera. Enfin Eusèbe, dans sa *V. C.*, cherche à vaincre les doutes de ceux qui ne croient pas au miracle (on en doutait donc); et il en est réduit à invoquer l'assurance que l'empereur, mort alors, en aurait donnée par serment. Il est vrai que Constantin fit ériger un arc de triomphe à Rome après la défaite de Maxence, et Eusèbe affirme y avoir vu le signe de la croix. Nous répondrons qu'Eusèbe peut avoir pris des représentations de javelot romain ou de lance (*hasta*) pour des croix. Cette erreur a été commise parfois par les écrivains chrétiens. Les mots inscrits sur l'édifice : *instinctu divinitatis* (par inspiration divine) ne supposent pas un prodige, et Eusèbe lui-même ne dit pas que Constantin ait élevé ce monument en souvenir du miracle, mais simplement parce qu'il était chrétien. En un mot, le miracle, même sous la forme que lui donne Lactance, n'a pas de fondement historique. Jamais on n'expliquera comment presque immédiatement après sa conversion miraculeuse, Constantin s'est exprimé si peu chrétiennement dans son édit de 312. Il y parle en païen convaincu et en défenseur de l'ancienne religion, car il interdit aux païens de se convertir au christianisme. Cette dernière preuve est si forte qu'on a essayé de dire que l'édit de 312 n'avait jamais existé. Le texte, il est vrai, ne nous en a pas été conservé; nous avons dit que nous ne le connaissions que par les allusions qui y sont faites dans l'édit de Milan. Or, d'après Zahn, professeur à Gœttingue (*Const. der Gr. u. die Kirche*, 1876), ces allusions se rapporteraient toutes à l'édit de Galérius. Il n'y aurait eu que deux édits en tout, celui de Galérius (311) et celui de Constantin à

Milan (313). Hunziker, dans sa monographie sur Dioclétien (1868), avait déjà fait cette hypothèse, mais ce n'est qu'une hypothèse. Keim, en quelques lignes insérées dans la *Prot. Kztg. für das ev. Deutschl.* (14 avril 1877), démontre avec beaucoup de force l'existence d'un premier décret de Constantin en 312. Dans le premier paragraphe de l'édit de Milan, Constantin faisant allusion à des γραμμάτα antérieurs se sert du pronom : nous. Or il ne peut désigner par là que Licinius et lui-même. C'est en vain qu'on voudrait comprendre aussi Galérius dans cette désignation. Celui-ci, nous l'avons dit, est resté acharné contre les chrétiens même en rédigeant son décret de 311, et ce n'est pas de lui que Constantin aurait dit τοῖς προτέροις ἡμῶν γράμμασι et ἡμετέρας πραότητος ἀλλότρια (Eus., 10, 5, 6, 9). De plus, l'édit de Galérius avait été une proclamation au peuple auquel on avait joint une *Epistola ad Judices* qui en était la seconde partie. Constantin ne parle, dans l'édit de Milan, que d'un décret adressé aux gouverneurs des provinces et il est impossible de le confondre avec la « lettre aux juges » de Galérius. Nous ferons observer, du reste, que cette question est assez secondaire ; le décret de 312 n'eût-il jamais existé que la conversion de Constantin au christianisme n'en aurait pas moins été avant tout politique. Les autres preuves que nous avons réunies suffisent à le montrer. Le miracle raconté par Eusèbe n'a laissé aucune trace ni dans la foi religieuse, ni dans la vie politique de Constantin. — *Bibliographie :* Outre les ouvrages cités, J. Vogt, *Historia litteraria Constantini Magni*, Hambourg, 1720, dans lequel le lecteur trouvera la nomenclature de quatre-vingts auteurs qui ont écrit sur Constantin, sur sa conversion et sur les édits de tolérance ; l'article de Keim (*Die rœm. Toleranz-Edikte*, 311-13) dans les *Theol. Jahrbücher*, de Baur, 1852, Heft 2, traite la question avec la plus grande autorité. Nous avons fait de fréquents emprunts à ce travail ; Gœrres (*Theol. Lit. Blatt*, 1877, 3) ; signalons aussi le livre de M. A. de Broglie, *l'Eglise et l'empire au quatrième siècle*, Paris, 1857, 4 vol. in-8. EDM. STAPFER.

CONSTANTIN, pape (700-715).

CONSTANTIN, anti-pape (768). Voyez *Etienne III.*

CONSTANTINOPLE (Κωνσταντινούπολις). Cette ville a joué, sous les deux noms de *Byzance* et de *Constantinople*, un rôle très-important dans l'histoire. Elle a occupé et elle occupe encore un rang très-important dans l'histoire ecclésiastique à cause du siége patriarcal qui est le centre de l'Eglise d'Orient. Son histoire comprend deux grandes périodes : l'une qui va jusqu'à l'année 1453, époque où elle fut prise par les Turcs ; l'autre qui va jusqu'à nos jours. — I. *Byzance* (Βυζάντιον), ville située sur le Bosphore et sur la rive gauche du Bathymias sur une langue de terre à trois pointes, fut bâtie très-probablement par Byzas, chef des Argiens ou des Mégariens en 657 ou 658 avant Jésus-Christ. Sa position, exceptionnellement avantageuse, l'exposait continuellement aux attaques de ses puissants voisins. Elle eut beaucoup à souffrir sous le joug des Perses, des Lacédémoniens et des Athéniens ; elle n'en fut pas moins florissante. Elle fut enfin subjuguée à son tour sous la domination romaine. Lorsque, en 330, Constantin, pour des raisons politiques

et religieuses, transporta à Byzance le siége de l'empire et donna à cette ville les noms de Constantinople et de « nouvelle ou seconde Rome », elle se releva des malheurs par lesquels elle avait passé sous Septime-Sévère et fut considérablement agrandie et embellie. Constantin lui-même traça l'enceinte de cette ville, où l'avait, dit-on, conduit un ange et où, d'après Nicéphore Calliste (*Hist. eccl.*, II, 39), l'apôtre saint André lui-même avait fondé une église. La construction de cette ville commença vers 328 et elle fut, dit-on, dédiée à la Sainte Vierge le 11 mai 330 de Jésus-Christ (voy. Byzantios, Κωνσταντινούπολις, I, 55, 3 vol. in-4°, Athènes, 1851). Son fondateur y attira par de nombreux avantages une population considérable et l'orna, ainsi que ses successeurs, des plus riches dépouilles de la Grèce et de Rome. Moins d'un siècle après la mort du fils d'Hélène, Byzance possédait un capitole, une école pour les sciences et les arts, des églises nombreuses et beaucoup d'autres monuments. On admirait, entre toutes les églises, le célèbre temple de Sainte-Sophie, celui de la Sainte-Puissance (bâtis par Constantin), la Nouvelle Eglise dépendante du Palais et bâtie par Justinien, et beaucoup d'autres. — A Byzance, de 336 à 1450, il se réunit 91 conciles, dont 3 généraux : le premier contre Macédonius, Sabellius et Apollinaire, en 381, sous Théodose le Grand ; le second contre Origène et Evagrius, en 553, sous Justinien ; et le troisième contre les monothélètes, en 680, sous Constantin Pogonat (voy. Hefele, *Conciliengeschichte*, I-III, 2e édit.). Byzance avait eu un évêque dès le temps de Sévère et de Caracalla, au commencement du troisième siècle ; il était soumis au métropolitain d'Héraclée, en Thrace. Il acquit une grande considération lorsque Byzance eut reçu les noms de Constantinople et de Nouvelle-Rome et il obtint au premier concile général tenu dans cette ville, en 381, la prééminence, après l'évêque de Rome, sur tous les autres évêques de la chrétienté. Le concile de Chalcédoine, en 451, érigea Byzance en patriarchat et accorda au patriarche de cette ville « les mêmes priviléges » qu'au pape. Le pouvoir du patriarche, quoique dépendant des empereurs, qui le nomment et le déposent arbitrairement, devint avec le temps très-grand. Il devint encore plus puissant et concentra en lui tout le pouvoir de l'Eglise orientale, à mesure que les trois autres patriarches d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem, s'affaiblirent et perdirent presque toute leur importance à la suite des querelles monophysites et de la conquête de l'Egypte, de la Palestine et de la Syrie par les Arabes et les Sarrasins. Parmi les plus célèbres évêques et patriarches de la métropole de l'Orient, il faut citer saint Grégoire de Naziance, saint Jean Chrysostôme, Nestorius, chef de l'hérésie qui porte son nom, Acace, Léon le jeûneur, le premier qui prit, en 588, le titre de patriarche œcuménique, Photius, Cérularius, etc. (voy. ces noms). Outre le schisme (voyez ce mot), des querelles dogmatiques continuelles et violentes, telles que celles des monothélètes, des monophysites, des iconoclastes, dont quelques-unes sanglantes, amenèrent une profonde décadence religieuse et morale. Les empereurs d'un côté et les croisades de l'autre concoururent à augmenter la confusion et à précipiter cette décadence. Néanmoins

Byzance donna des preuves de vitalité et de grandeur. Pendant de longs siècles, elle repoussa les continuelles invasions de l'étranger. Les arts et les sciences, malgré des défaillances passagères, ne furent jamais complétement négligés. Jusqu'à la prise de Constantinople il s'y trouva des savants dignes d'admiration, et la science ecclésiastique de ce temps atteste la vie intellectuelle et religieuse de la nation byzantine (voy. Zambélios, *Etudes byzantines*, Athènes, 1857, en grec). Byzance fut assiégée à différentes reprises par les Perses, les Arabes, les Avares, les Bulgares, les Russes. Elle fut prise en 1204 par les guerriers de la quatrième croisade qui la gardèrent et y fondèrent l'empire latin sous Baudouin comte de Flandre. Sous l'empire latin, il y eut à Byzance deux patriarches, un grec et un latin. Elle fut reprise en 1261 par Michel Paléologue, empereur de Nicée. Les Turcs vinrent ensuite et après trois siéges s'en rendirent maîtres en 1453. C'est à cette date qu'ils y fixèrent définitivement le siége de leur empire. — II. *Constantinople moderne*. La prise de Constantinople fut le signal d'un changement profond. Les conquérants, pour des raisons politiques, se montrèrent d'abord modérés à l'égard des chrétiens ; mais ils ne tardèrent pas à exercer contre eux toute leur barbarie. La fameuse église des Saints-Apôtres, qui avait été jusqu'alors la chapelle du patriarcat, le célèbre temple de Sainte-Sophie, et la plupart des autres églises, furent changés en mosquées. Les patriarches étaient élevés arbitrairement et renversés de même. Les biens, l'honneur, la vie des chrétiens étaient à la merci des Turcs, dont les abus se multipliaient de jour en jour. Le nom même de Constantinople fut changé en celui de Stamboul ou Istambol (du mot turc *istambol*, qui veut dire plénitude de la foi ; ou plutôt d'une locution grecque corrompue, εἰς τὴν πόλιν). Dans un pareil état, aucun genre d'instruction ne pouvait se développer. Ce n'est qu'au siècle dernier que le sort des chrétiens s'est assez amélioré, grâce à l'intervention des puissances européennes en leur faveur. En 1856 a été publié un *hati-humajoun* assez libéral, mais qui malheureusement est resté lettre morte. Il n'existe point de données officielles qui permettent d'évaluer avec certitude le nombre des habitants de Constantinople. D'après les évaluations des autorités ottomanes ce chiffre s'élèverait actuellement à un million (Ubicini et Pavet de Courteille, *État présent de l'empire ottoman*, Paris, 1876). Les Ottomans à Constantinople sont au nombre de 400 à 450,000. C'est à Constantinople que se trouve le siége du chef (*mufti*, ou *cheikh-ul-islâm*) de la religion ottomane. Nous avons déjà dit qu'après la prise de Constantinople plusieurs églises chrétiennes furent changées en mosquées. Sur le modèle de ces mosquées on en a bâti d'autres qui atteignent aujourd'hui le nombre de 500. Les plus célèbres sont les cinq mosquées impériales d'Achmet, de Soleymanie, de Bayézed, d'Osmanie et celle de Sainte-Sophie, qui dépasse toutes les autres par l'art, la grandeur et la richesse de ses décorations. Il y a en outre plus de 500 *medcheds* ou oratoires. Les Turcs ont conservé les établissements de bienfaisance qu'ils ont trouvés établis, et ils en ont fondé d'autres. Ils possèdent plus de 200 écoles primaires, où l'enseignement est gratuit, et une université, fondée

en 1874 et composée des trois facultés des lettres, des sciences et du droit (elle n'existe que de nom) etc. Il y a environ 40 bibliothèques à Constantinople, contenant les principaux ouvrages de l'Orient; chacune ne possède guère plus de 3 à 5,000 volumes, la plupart manuscrits. La plus importante de ces bibliothèques est la bibliothèque de la grande école nationale grecque, contenant plus de 18,000 volumes. — Outre les Turcs, il y a à Constantinople neuf communautés : 1° *La communauté grecque*. Le chef de cette communauté, composée de 250 à 300,000 individus, est le patriarche, qui prend le titre « d'archevêque de Constantinople, la nouvelle Rome, et patriarche œcuménique. » Lorsque Mahomet II devint maître de Constantinople, il reconnut le patriarche Gennadios, en qualité de chef civil de la *communauté* ou *nation grecque*. C'est ainsi que le patriarche joignit à son pouvoir spirituel une autorité temporelle très-étendue. Élu par l'assemblée générale et confirmé par un *bérat* de la Porte, où sont énumérés ses droits et prérogatives, il prête à son entrée en fonctions le serment de fidélité au sultan, et d'obéissance aux lois de l'empire. Il est nommé à vie. Néanmoins il peut être déposé par la Porte, soit d'office, soit sur la plainte du synode et du conseil national. Il traite avec la Porte directement ou par l'entremise du grand logothète (intermédiaire) et du vice-chancelier. Sa liste civile, qui était primitivement de 40,000 piastres, a été réduite à 36,000 piastres par mois (par an 110,400 francs). *Le saint synode*, le sacré collége du siége œcuménique, renouvelable par moitié chaque année, est composé de 12 métropolitains ou évêques. Il veille avec le patriarche à la conservation du dogme et au maintien de la discipline ecclésiastique. Une *commission centrale ecclésiastique*, instituée en 1868, assiste le synode. Un *conseil national*, composé également de 12 membres laïques, qui se renouvellent tous les ans par moitié, s'occupe des affaires temporelles. Pour l'élection du patriarche on adjoint à l'*assemblée générale* (composée de 120 à 130 individus), qui prend alors le nom d'*assemblée générale électorale*, 28 délégués des éparchies (diocèses, voy. *Eglise grecque*). Les écoles grecques sont placées sous la dépendance immédiate de la commission centrale ecclésiastique. D'après la statistique officielle de cette commission publiée en 1870, il y a à Constantinople 104 écoles, qui se divisent en écoles *primaires*, *helléniques*, et *supérieures*. Parmi ces dernières on distingue l'école théologique (60 élèves), et la grande école nationale. Il y a en outre plusieurs écoles particulières, plusieurs sociétés savantes et sociétés pour l'instruction du peuple. Les Grecs possèdent 43 églises, dont les plus considérables sont : l'église patriarcale de Saint-Georges; l'église de Saint-Nicolas, une des plus curieuses, où les fidèles se rendent tous les ans par milliers en pèlerinage, le premier vendredi après Pâques; l'église de Notre-Dame des Vlachernes, bâtie par l'empereur Marcion, et d'autres. L'instruction du clergé laisse beaucoup à désirer; c'est pourquoi la prédication est assez rare. Cependant il y a dans le clergé un certain nombre de prêtres instruits, qui, de même que les élèves de l'école théologique, se font entendre assez souvent, surtout pendant l'Avent et le Carême et aux principales

solennités. — 2° *Communauté arménienne.* Les arméniens sont au nombre de 100,000 environ, sous la direction d'un patriarche assisté de deux conseils, l'un qui s'occupe exclusivement des affaires civiles, l'autre des affaires ecclésiastiques. Il y a aussi un logothète pour faire exécuter les décisions du conseil civil et traiter avec la Porte. Le patriarche arménien est inférieur au patriarche grec dans l'ordre spirituel. Sous les arméniens sont les nestoriens, les jacobites et en général tous les hétérodoxes orientaux. Les arméniens ont 15 églises, où les offices sont célébrés en arménien. On y entend très-rarement la prédication. Ils ont aussi 48 écoles, qui sont placées sous la dépendance du Patriarche. — 3° *Communauté israélite.* Elle contient 50 à 60,000 individus. Le *khakham-bachi*, qui est le chef de la nation israélite dans tout l'empire ottoman, est aussi son représentant officiel auprès de la Porte. Il est assisté de deux conseils : le *conseil spirituel*, qui est une sorte de tribunal ecclésiastique et qui est composé de six grands rabbins, et le *conseil civil*, qui est chargé des affaires civiles de la communauté. Les israélites ont 12 synagogues et 47 écoles, y compris 3 écoles caraïtes. Il y a encore à Constantinople sept communautés israélites indépendantes, savoir : *a*) La société israélite austro-hongroise de bienfaisance. *b*) La communauté israélite étrangère placée sous la protection italienne. *c*) La communauté de Bucarest. *d*) La communauté de Jassi. *e*) La communauté des pauvres. *f*) La communauté des tailleurs. *g*) La communauté de Kertch. Ces communautés comprennent ensemble 3 à 4,000 individus et dépendent chacune des grands rabbins de la contrée d'où ils sont originaires. — 4° *Communauté arménienne unie.* Cette communauté, formée en 1830 d'un démembrement de la communauté arménienne et comptant 20,000 âmes environ, avait un patriarche, élu par la nation et confirmé par la Porte. Depuis 1867, une lutte ardente s'est engagée entre les arménio-latins et les conservateurs. La lutte aboutit en 1870 à un schisme, qui divisa cette communauté en deux groupes; d'un côté, les *arméniens catholiques* ayant à leur tête un monseigneur, véritable et unique chef de la nation, exerçant toutes les attributions dévolues aux patriarches et aux évêques des autres communautés; de l'autre, les *arméniens hassounistes ou latins*, qui ont cessé de former une communauté privilégiée dans l'ordre civil. Les arméno-catholiques ont 8 écoles et 4 ou 5 églises. — 5° *Communauté grecque-melkite-catholique.* Les grecs unis ou melkites à Constantinople, formant une communauté indépendante depuis 1847, sont peu nombreux. Ils sont soumis à leur patriarche, qui porte le titre de patriarche d'Antioche et réside à Damas. Le bas-clergé, ainsi que le peuple, est très-peu instruit. Il y a très-peu d'églises et d'écoles. — 6° *Communauté bulgare.* C'est en 1872 que les Bulgares se détachèrent du patriarcat orthodoxe et formèrent avec l'approbation de la Porte une communauté distincte, sous le nom d'*exarchat bulgare.* L'exarque qui réside à Constantinople est en même temps métropolitain de cette ville. Les Bulgares à Constantinople sont au nombre de quelques centaines; ils n'ont que 4 écoles et 3 églises. — 7° *Communauté latine.* Peu nombreuse, elle est administrée par un délégué (*vekil*). — 8° *Communauté protestante.* Elle est

composée presque exclusivement d'arméniens, que les missions anglicanes et américaines ont convertis à l'Eglise réformée, il y a environ un demi-siècle. Elle fut reconnue officiellement par un *khatt* du mois de novembre 1850. Elle ne comprend pas plus de 5,000 individus et elle possède 5 écoles assez bien entretenues, 2 églises et un journal l'*Avedaper*. Les protestants francs ont divers colléges. — 9° *Communauté bulgare unie*. Ce petit troupeau, qui passa à l'Eglise latine en 1860, a un chef avec le titre d'*administrateur apostolique;* il est reconnu par la Porte officiellement.— Sources : Gibbon, *Hist. de la décad. et de la chute de l'emp. rom.;* Le Quien, *Oriens christianus*, Paris, 1740; Cuypers, *de Patriarchis constantinopolitanis*, dans les *AA. SS.*, août I; Du Cange, *Hist. de CP. sous les empereurs français*, Paris, 1657; Hammer, *Constantinopel*, Pesth, 1821; Lasaulx, *der Untergang des Hellenismus*, Munich, 1854; D'Avril, *Documents relatifs aux Eglises de l'Orient*, Paris, 1862; Salaheddin, *La Turquie à l'exposition universelle de* 1867; E. Muralt, *Essai de chronologie byzantine*, Bâle, 1871; Kutschera, *Zur Statistik der europ. Türkei*, Vienne, 1875; Brayer, *Neuf années à Constantinople*, Paris, 1835; K. Paparhigopoulos, *Hist. de la nation grecque*, Athènes, 1870, 5 vol. (en grec); Leonhardi, dans l'*Encyclopédie* d'Ersch et Gruber. I. Moshakis.

CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES. Les constitutions apostoliques, telles que nous les possédons aujourd'hui, en huit livres, forment un recueil de règles et de commandements très-variés. La réunion en est attribuée à Clément, que la tradition dit avoir été disciple des apôtres et évêque de Rome. Généralement ce sont les apôtres eux-mêmes qui y sont introduits comme portant la parole. Le premier livre a une suscription semblable à celles des épîtres du Nouveau Testament, par laquelle ils viennent avec les presbytres s'adresser aux fidèles issus des païens, pour leur donner une série de préceptes moraux et religieux contre l'avarice, l'esprit de vengeance, l'opulence, l'oisiveté et enfin la lecture des livres païens que le chrétien doit remplacer par celle des Saintes Ecritures. Les quatre derniers chapitres s'occupent en particulier des mœurs qui conviennent à la femme chrétienne. Le deuxième livre traite d'abord des devoirs des ecclésiastiques, surtout des évêques et des diacres, pour régler ensuite l'exercice de la discipline, ainsi que les formes à observer pour le culte. Le troisième livre parle avec tout aussi peu d'ordre des veuves, du baptême et de la consécration des évêques, des prêtres et des diacres. Le quatrième livre s'occupe des orphelins et des pauvres, des dons que l'évêque peut accepter ou qu'il doit refuser, des devoirs des parents et des enfants, des maitres et des esclaves, des autorités publiques et enfin des vierges. Dans le cinquième livre, il est question des martyrs et des confesseurs, des fêtes et des jeûnes. Le sixième livre donne une énumération des sectes juives et des hérésiarques chrétiens, ainsi que d'un nombre de livres apocryphes et pseudépigraphes dont la lecture est nuisible. Des règles sur le mariage des ecclésiastiques viennent interrompre ce sujet. Suivent enfin des considérations sur les rapports entre le christianisme et le judaïsme

et sur le rôle de la loi dans l'ordre de la révélation divine. La première moitié du septième livre contient un aperçu général de la morale chrétienne au point de vue de l'auteur. Un certain nombre de formulaires liturgiques et de prières remplit le reste de ce livre, auquel viennent se mêler encore quelques fragments divers, entre autres la nomenclature des évêques placés par les apôtres à la tête des premières Eglises. Quelques réflexions sur les dons du Saint-Esprit servent d'introduction au huitième livre, qui a pour objet de régler l'élection et la consécration des évêques et des autres personnes ecclésiastiques. Mais ici encore se trouvent intercalés des chapitres liturgiques et des prescriptions sur le culte et les principaux actes sacrés. A la fin sont ajoutés les canons apostoliques qui, comme on sait, forment un écrit à part. — Cet aperçu du contenu suffit déjà pour faire voir que ces constitutions telles qu'elles nous sont parvenues ne remontent pas aux apôtres. Même le désordre qui règne dans la disposition des différentes parties prouve que celles-ci n'appartiennent ni à un seul et même auteur, ni à une même époque, mais que cet écrit présente un assemblage de pièces et d'éléments d'une origine et d'une provenance très-différentes. Aussi l'opinion assez généralement répandue, qui croit pouvoir reconnaître dans les six premiers livres la substance principale d'un écrit primitif d'origine judéo-chrétienne, est-elle loin d'être suffisamment prouvée et établie. Les pièces qui composent ces livres sont trop multiples et d'un caractère trop différent pour appartenir à un même auteur, bien que plusieurs d'entre elles remontent assez haut, peut-être même au commencement du troisième siècle. Aussi le cachet judéo-chrétien de certains préceptes paraît-il assez évident. Les tendances hiérarchiques bien prononcées d'un grand nombre d'autres passages montrent assez dans quel intérêt ils furent rédigés. Les idées dogmatiques et surtout trinitaires énoncées dans certains autres passages font aussi clairement reconnaître l'époque à laquelle ils appartiennent. En supposant un recueil primitif unique comme formant le fondement de ces constitutions, il faudrait admettre qu'il eût subi des remaniements et des interpolations bien considérables et appartenant à des époques très-différentes pour expliquer la nature de cette composition telle que nous la voyons aujourd'hui. La forme actuelle sous laquelle nous la possédons ne saurait remonter au-delà du cinquième siècle. Eusèbe, Athanase et autres en parlent comme d'un livre inauthentique. On a déjà plusieurs fois essayé de distinguer et de trier les différentes parties dont il doit être composé et d'assigner à leur origine une date approximative, mais la critique est encore loin d'être arrivée à une solution satisfaisante de toutes ces questions de détail. — Les auteurs qui se sont plus particulièrement occupés de ce livre sont surtout : Krabbe, *Ueb. den Urspr. u. Inhalt der ap. Const.*, Hamb., 1829; Von Drey, *Neue Unters. üb. die Const. u. Canon. der. Ap.*, Tub., 1832 ; Bickell, *Gesch. des Kirchenrechts*, p. 52. 144 ss.; Bunsen, *Hippolytus and his age*, Lond., 1852, II, 220; III, 145 (traduct. allem., I. 319); Hilgenfeld, *Die apost. Væter*, Halle, 1853, p. 302 ; Ritschl. *Altkathol. Kirche*, p. 598. — Editions : Cotelerius, *Patrum qui temp. App. flor. Opera*, Amst., 1724. I. *Const. app. text.*

græc. recogn., Suer., 1853 ; *Const. app.*, éd. de Lagarde, Lips., 1862 ; *Juris eccl. græcar. hist. et monum. cur.* Pitra, I, Rom., 1864.

E. Cunitz.

CONSUBSTANTIATION. Voyez *Cène*.

CONTARINI (Gaspare), évêque de Bellune, naquit à Venise, le 16 octobre 1483, et manifesta de bonne heure un goût si prononcé pour l'étude que son père, qui l'avait destiné au commerce, l'envoya à Padoue où il se rendit célèbre dans la philosophie et dans les sciences naturelles. Après les revers de la sérénissime (1509-1513), il s'occupa des affaires publiques à Venise et en 1521 il fut envoyé en qualité d'ambassadeur auprès de Charles-Quint ; comme tel il fut présent à la diète de Worms. Il était alors très-hostile à Luther. De retour à Venise en 1525, sa loyauté, son habileté politique, sa piété sincère et sa science lui valurent en 1534 le chapeau de cardinal avec une provision mensuelle de 300 écus, et l'évêché de Cividale (Bellune). A Rome, il fut bientôt haï de ses collègues, car il ne cessait d'importuner Paul III sur les abus du clergé, sur la nécessité d'un concile ; sous sa direction, le pape nomma la commission chargée de référer sur les maux de l'Eglise. J. P. Caraffa (Paul IV, en 1555), évêque théatin, composa alors son célèbre rapport sur les hérétiques de l'Italie. Mais Contarini est surtout célèbre par sa mission à la diète de Ratisbonne. Envoyé par le pape (11 mars 1541) comme juge du débat, sa liberté était toutefois enchaînée à Rome, d'où il reçut l'ordre exprès de ne céder en rien aux *protestanti* (Corr. de Contarini avec le card. Farnèse). Contarini, naturellement conciliant, s'était déjà mis d'accord avec Bucer, Mélanchthon et Pistorius sur les articles de la justification et la suprématie des conciles sur le pape, lorsque des lettres courroucées arrivèrent de Rome, annulèrent ses formules conciliantes et lui enjoignirent de ne rien accorder qui ne fût strictement dans le sens du romanisme (Corr., *pass.*, lettre du 29 mai). Les lettres nous apprennent aussi que Contarini devait recevoir une somme assez ronde pour corrompre les représentants du protestantisme. La diète ainsi condamnée à la stérilité fut dissoute par l'empereur et le légat, le 15 juin 1541. De retour en Italie, Contarini fut accusé de luthéranisme ; il s'en plaignit au pape qui lui répondit en souriant : *Summa petit livor, perstant altissima ventis*, et l'inquisition fut écartée. Lors de la rupture de la trève de Nice (1542), Contarini, légat à Bologne, fut nommé ambassadeur auprès de Charles-Quint, mais il ne put se rendre à son poste ; une transpiration arrêtée l'enleva le 24 août 1542. Quelques jours avant sa mort, le célèbre Ochinus se présenta chez lui, recommandé par Gibert de Vérone. Arrêté à Venise, il se rendait à Rome pour se justifier de l'accusation d'hérésie. Quelques biographes affirment que Contarini ne put s'entretenir avec lui ; d'autres que Contarini exhorta Ochinus à se présenter *sponte* à Rome, d'autres enfin que Contarini l'approuva dans son projet de fuite. Le fait est que Contarini, en sa qualité de légat, pouvait arrêter Ochinus, mais qu'il lui laissa une complète liberté. — Contarini était sincèrement pieux, loyal et généreux ; il mourut pauvre, quoique cardinal. Ses œuvres théologiques les plus importantes sont : *De Justificatione* ; il s'y rapproche

autant que possible du luthéranisme; *De libero arbitrio*, *De prædestinatione*. Dans sa correspondance avec R. Polus, il déplore les maux de l'Eglise et il est plein de généreuses illusions au sujet des résultats de la diète de Ratisbonne. — Sources : L. Beccadello, *Vita del Card. G. Contarini*, Venise, 1627; Cià Conius Oldoini, *Vitæ et res gestæ Pont. et Card.*, Rome, 1677; Ughellius, *Italia sacra*, t. V; *G. Contareni, opera omnia ad theol. pert.*, Ven., 1689; *G. Contareni Epistolæ nunc p. editæ*, Ven., 1850; *Reg. Poli Epistol.*, t. I, II, III; Johanni Casa, *Vita Card. G. Contareni*, Ven., 1689. P. Long.

CONTRITION (*conterere*, broyer, briser), exprime l'état d'une âme déchirée par la douleur d'avoir offensé Dieu. Le concile de Trente (*Sessio* XIV, *Can.* 4) définit la contrition une douleur de l'âme et une détestation du péché commis avec un ferme propos de ne plus pécher à l'avenir. A ce titre, elle forme une partie essentielle du sacrement de la pénitence (voy. cet article). La contrition, d'après les moralistes catholiques, doit être sincère, libre, surnaturelle, souveraine et appréciative, universelle et renfermer un commencement d'amour. Ils distinguent entre la contrition parfaite et la contrition imparfaite, qu'ils nomment attrition. En 1700, l'assemblée du clergé de France condamna la proposition de quelques casuistes qui disaient que l'attrition qui naît de la crainte de l'enfer suffit sans aucun amour de Dieu. Ils se fondaient sur la déclaration du concile de Trente que pour les sacrements de baptême et de pénitence, il n'est pas absolument besoin d'avoir la contrition, conçue par le motif de la charité parfaite, et qui, avec le vœu du sacrement, réconcilie l'homme avec Dieu avant la réception actuelle du sacrement; ils ajoutaient que si, pour obtenir le pardon de nos fautes, il faut absolument aimer Dieu, nous n'aurions aucun avantage sur les juifs, et que le sacrement de pénitence ne servait à rien, s'il ne suppléait pas au défaut de l'amour, et ne nous déchargeait pas de l'obligation pénible d'aimer Dieu actuellement. On comprend que l'assemblée du clergé ne pouvait sanctionner une pareille doctrine. Elle exigea donc, comme le concile de Trente, non point sans doute la charité parfaite, ce qui lui semblait, en poussant trop loin la sublimité des sentiments, tendre un piége aux âmes timorées, mais un commencement d'amour de Dieu, sans préciser en quoi il consiste. — Voyez Bergier, *Diction. de théol.*, II, 128 ss., etc.

CONVERS (*conversi*), nom que l'on donna jusqu'au onzième siècle à tous les adultes qui embrassaient la vie monastique pour les distinguer des enfants, que l'on nommait oblats (*oblati*), c'est-à-dire dons offerts à Dieu dès leur enfance. Au onzième siècle, Jean, abbé de Vallombreuse, ayant reçu des laïques uniquement destinés aux travaux manuels, et distingués des autres religieux destinés au chœur et à la cléricature, on appela les premiers de préférence, depuis cette époque, du nom de *Frères convers*.

CONVERSION. Se convertir, c'est « se retourner » pour changer de voie (*convertere*); par exemple, se détourner du culte des idoles pour se tourner vers le culte du vrai Dieu (Ezéch. XIV, 6), ou abandonner une forme de culte pour une autre, le judaïsme pour le christianisme

ou le catholicisme pour le protestantisme, etc. Dans un sens plus général et plus spirituel, celui dans lequel ce terme est ordinairement employé par les écrivains sacrés, la conversion désigne le changement de direction qui s'opère dans le cœur et dans la volonté de l'homme lorsque, répondant à l'appel de Dieu, il se détourne du péché et se retourne vers Dieu. Un retour, un revirement, tel est le sens exact du mot ἐπιστροφή, conversion (Actes XV, 3), qui dérive de ἐπιστρέφειν, faire retourner, ramener (les cœurs) (Luc I, 16, 17); au sens moyen : se convertir (Actes IX, 35; XI, 21; XV, 19; 2 Cor. III, 16; 1 Thes. I, 9). Dans l'Ancien Testament, le verbe shoub a la même signification morale : revenir (à Dieu), se convertir (Es. VI, 10, où les Septante ont traduit shoub par ἐπιστρέψαι. Ce verbe reparaît dans les quatre citations de ce passage faites dans le Nouveau Testament : Matth. XIII, 15; Marc, IV, 12; Jean XII, 40; Actes XXVIII, 27). La conversion est le premier pas dans la voie de la sanctification et le commencement d'une série de progrès spirituels continus, car, à partir de la conversion, une personnalité morale nouvelle, soumise à d'autres lois et pénétrée d'un autre esprit, se dégage de l'ancienne (2 Cor. V, 17). L'apôtre Paul appelle ce changement, tant il est profond, « un réveil d'entre les morts » (Eph. V, 14). Aussi, dans le langage religieux, la conversion se confond-elle fréquemment soit avec la repentance qui est l'un de ses éléments (Pierre distingue les deux faits : Actes III, 19), soit avec la régénération qui en est la conséquence nécessaire. Si l'on voulait essayer de fixer un ordre dans l'œuvre du salut, œuvre multiple et diverse qui sans cesse brise tous nos cadres psychologiques, on pourrait y constater les degrés suivants : 1° L'appel divin, sous quelque forme qu'il se produise (Rom. X, 17); 2° l'illumination de l'esprit (Eph. I, 17, 18); 3° le réveil de la conscience (Actes II, 37; XVI, 30); 4° la conversion, contrition (Ps. LI, 19 ou 17) et retour vers Dieu dans la foi (Ps. LI, 12 ou 10); 5° la régénération ou renouvellement du cœur et des principes de la vie (1 Pierre I, 23); 6° la sanctification ou pénétration successive de l'esprit de Dieu dans la vie et accomplissement progressif de sa volonté (2 Cor. VII, 1). — La nécessité de la conversion pour l'homme se fonde sur son état de péché qui est partout supposé dans l'Ecriture-Sainte. Celle-ci n'a d'autre but que de nous enseigner le moyen de revenir de cet état funeste et anormal à une communion véritable avec le Dieu saint (Luc XIII, 3. 5). Il s'agit donc pour l'homme non de se perfectionner seulement, en se développant dans le sens de ses penchants naturels, mais de rebrousser chemin, de rompre avec un passé mauvais et d'entrer dans une voie nouvelle. C'est le passage des ténèbres à la lumière (Actes XXVI, 18; Ephés. V, 8), le moment où le pécheur se dépouille du vieil homme et de ses œuvres (Col. III, 9) et revêt l'homme nouveau, créé à l'image de Dieu (Col. III, 10; Eph. IV, 24); ce n'est rien moins qu'une tendance nouvelle qui se substitue à la tendance ancienne, à la fois fausse et coupable, un changement radical de la volonté qui, sans rien perdre de son activité, est redressée et imprime à cette activité une autre direction. Aussi longtemps que l'homme ne s'est pas séparé de son passé, ses bons désirs ne peuvent le faire parvenir au

but, car ce but, il s'en est détourné; plus il avance dans la voie où il marche, plus il s'en éloigne. De là tant d'efforts nobles, mais stériles de la part des moralistes les plus éminents : ils s'adressent à une puissance du bien qui n'existe pas en l'homme, avant qu'il ait reçu ce cœur nouveau et cet esprit nouveau qui sont la condition de la vie (Ezéch. XVIII, 31 ; Rom. VII, 6). Telle fut la préoccupation constante de Jésus dans ses enseignements dont un si grand nombre sont dirigés contre le formalisme pharisaïque (Matth. V, 20-48); c'est le fond des cœurs qu'il veut changer, en y rétablissant l'image de Dieu; avant de rendre l'homme meilleur, il veut le rendre virtuellement bon, comme ce n'est pas en taillant un mauvais arbre qu'on en obtient de bons fruits, mais en modifiant l'arbre même par l'introduction d'une greffe saine. Telle est l'invariable méthode évangélique; point de vie sans germe, point de bonnes œuvres sans un principe du bien implanté dans l'âme (Jacques I, 21). Cet acte à la fois divin et humain par lequel l'Esprit de Dieu renouvelle l'homme spirituel, en même temps que l'homme s'ouvre à cette influence divine, s'appelle la conversion. On voit donc que la conversion s'accomplit et se meut comme entre deux pôles : l'état spirituel antérieur d'où le pécheur est résolu à sortir (*terminus a quo*), et la vie nouvelle qui doit remplacer celle à laquelle il renonce (*terminus ad quem*) ; elle présente un côté négatif, la mortification de la chair, c'est-à-dire de la nature humaine, en tant qu'elle est encore hostile à l'action de l'esprit de Dieu (Gal. V, 17), l'abandon du péché (Es. LIX, 20; Rom. VI, 6 ; Col. III, 5), et un côté positif, la vie nouvelle que communique l'Esprit-Saint (Gal. V, 24, 25 ; Rom. VI, 11), le retour humble et filial au Dieu vivant (Actes XIV, 15 ; XXVI, 20), celui qui est le pasteur et le gardien des âmes (1 Pierre II, 25). Ces deux éléments de la conversion, la repentance et la foi, sont inséparables; la repentance sans la foi qui est l'assurance du pardon et la prise de possession de la vie éternelle, serait un désespoir impuissant, et la foi sans repentance préalable n'aurait aucun caractère moral et par conséquent serait illusoire et de mauvais aloi. « Le commencement de notre conversion à Dieu, dit Calvin, est quand nous avons haine et horreur du péché, quand non-seulement nous avons crainte d'être punis, mais hayssons le péché, d'autant que nous entendons qu'il desplaist à Dieu (*Instit.*, III, 3, 7). » A le bien prendre, ces éléments de la conversion ne sont que deux faces différentes du même phénomène moral ; la confusion et la douleur que produit en l'homme la vue claire de son péché (2 Cor. VII, 10) font qu'il le déteste et qu'il s'en détourne pour revenir avec confiance à la source de la joie véritable (Luc XVIII, 13, 14), en revenant au Dieu qui pardonne et qui sanctifie. On ne réprouve avec tant d'énergie le mal qu'on a découvert en soi et l'on ne s'en détache si résolûment que parce qu'on est attiré par le bien (Es. I, 16, 17 ; Rom. XII, 9). « La vraie pénitence peut-elle consister sans foi ? demande Calvin. Nenny pas ; toutefois il les faut distinguer, combien qu'elles ne se puissent diviser ; elles se doyvent plus tost conjoindre que confondre » (*Instit.*, III, 3, 5). Aussi la prédication de Jésus se résumait-elle en cette double parole : « Repentez-vous et croyez à l'Evangile » (Marc I, 15), et les

prophètes n'admettaient pas qu'un pécheur revînt à l'Eternel avant que sa conscience fût réveillée (Lam. III, 40). Au surplus, le mot μετανοεῖν, qui est d'un usage fréquent dans le Nouveau Testament et que nos versions rendent quelquefois par « se convertir », signifie : changer de dispositions, renoncer à une certaine manière de penser et de sentir, pour en adopter une autre. Il résulte de là que la conversion qui suppose, comme point de départ, l'initiative de la grâce divine, l'offre de la vie éternelle, est en même temps l'acte le plus personnel (Jér. XX, 7; XXXI, 18; Lam. V, 21; Jean V, 40; Jacques IV, 7, 8), puisqu'il consiste pour chacun à reconnaître tour à tour ou simultanément, comme lui appartenant en propre : le péché, cette offense contre Dieu, qui est la honte et le malheur de l'homme, et le salut, ce don de la miséricorde de Dieu (Ps. LI, 5, 6, 14 (ou 3, 4, 12). La marche de la conversion n'est pas la même pour tous; elle est tantôt graduelle et paisible, tantôt brusque et violente; pour les uns, le royaume de Dieu est un trésor caché dans un champ et qu'on découvre inopinément (Matth. XIII, 44); pour les autres, c'est une perle de prix que trouve, après de longues recherches, un homme qui fait le commerce des perles (45, 46). Toutefois, même chez ceux dont la conversion a été le plus éclatante et le plus soudaine, comme chez l'apôtre Paul, il est aisé de reconnaître, en général, certaines dispositions préparatoires, une rectitude morale, un mécontentement intérieur, une ardeur de conviction (Rom. VII, 14-24), — tout au moins les avertissements d'une conscience qui sait qu'elle regimbe contre les aiguillons (Actes XXVI, 14), autant de signes de la grâce prévenante de Celui qui ne veut pas que personne périsse (Matth. XVIII, 14); d'un autre côté, même chez ceux dont la conversion a été lente et comme cachée dans les jours de leur enfance, il s'est opéré une crise véritable dont ils peuvent ne pas s'être aperçus distinctement, mais qui n'en est pas moins réelle, puisque, placés par nature sous la domination du péché (Eph. II, 3), ils savent et sentent qu'ils sont actuellement soustraits à cet empire et placés sous l'action de la grâce divine (4-5). Quelle que soit la marche rapide ou progressive que Dieu a jugé bon de suivre avec eux, pour les amener à la conversion, tous les convertis reconnaissent qu'à partir du moment où ils ont prêté l'oreille à la voix de Dieu « parlant dans son temple », comme s'exprime Augustin (1 Cor. III, 16; 2 Cor. VI, 16), ils ont été éclairés sur ce qu'ils étaient, sur ce qu'ils auraient dû être, sur ce qu'ils pouvaient devenir, qu'ils n'ont pu supporter plus longtemps la voix accusatrice de leur propre cœur (1 Jean III, 20), et que, redoutant la colère de Dieu contre le péché (Rom. II, 8), attirés par ses appels (Ezéch. XXXIII, 11), ils se sont jugés eux-mêmes, afin de n'être pas jugés (Matth. VII, 1) et se sont enfin associés à l'esprit de cette déclaration de Calvin qui décrit ainsi sa conversion : *Nihil prius habui quam ut damnata, non sine gemitu et lacrymis, superiore vita, me in vitam tuam reciperem* (*Ep. à Sadolet, Calvin. opera*, vol. 5). Il n'est pas toujours possible de fixer la date de cette décision personnelle et souveraine, qui peut survenir au dernier moment (Luc XXIII, 40-43), comme elle peut remonter aux premières impressions de la vie

(2 Tim. III, 15) ; mais l'absence d'une date précise ne donne à personne le droit de suspecter la réalité de la conversion elle-même. — Parmi les diverses Eglises chrétiennes, c'est l'Eglise méthodiste qui paraît avoir pris le plus au sérieux la conversion des âmes ; elle en a fait le but spécial de ses efforts. On peut même lui reprocher d'avoir dirigé si exclusivement son attention sur ce point que pour elle la conversion est demeurée un fait trop isolé du reste de la vie morale. Il est dans les principes et dans les habitudes de cette Eglise d'appliquer à la conversion des procédés à peu près uniformes, et d'exiger ou d'attendre de tous les convertis des démonstrations appréciables, quelquefois même bruyantes de douleur et de joie, selon qu'ils sont ou accablés par le sentiment de leur péché, ou relevés par le sentiment du pardon. Or, si logique que soit cette succession, on ne peut en faire une règle universelle ; l'éducation des âmes est plus mystérieuse, et les méthodes diverses par lesquelles furent amenés à Dieu un Nicodème, une Samaritaine, une Lydie, un Saul de Tarse montrent assez quel est le tact et le discernement chrétien que réclame l'œuvre de la conversion, objet de la prédication de tous les serviteurs de Dieu : de Moïse (Deut. XXX, 10), des prophètes (Jér. III, 14 ; Ezéch. XVIII, 32 ; Os. XIV, 1-2 ; Joël II, 12 ; Mal. III, 7), de Jean-Baptiste (Luc I, 16-17 ; Matth. III, 2), de Pierre (Actes III 19), de Paul (Actes XIV, 15), etc. — Quant aux fruits de la conversion, ils découlent de sa nature même : si elle est un retour vers Dieu, elle a pour résultat nécessaire le service de Dieu (1 Thess. I, 9). Le premier besoin du converti est de confesser ses péchés (Luc XV, 21 ; 1 Jean I, 9) et d'y renoncer (Eph. IV, 28) ; il s'abandonne dès lors à la volonté de Dieu, sans hésitation comme sans excuses (Luc XV, 19), quelle que soit cette volonté à son égard (Luc IX, 60 ; XVIII, 22) ; obéir à Dieu est non-seulement son devoir (Jean XV, 14), mais sa joie et sa force (Jean IV, 34), car il aime de plus en plus le Dieu auquel il obéit (Ps. LXXIII, 25-26) ; il se confie en lui (Ps. IX, 11) ; il aime son prochain et a surtout à cœur son bien spirituel (Luc XXII, 32) ; ses convictions devenant toujours plus fermes, sa paix est toujours plus profonde ; plus il craint d'offenser Dieu, plus sa conscience est délicate ; il acquiert une intelligence croissante de la parole de Dieu, à mesure que son expérience personnelle répond mieux aux enseignements de cette parole (Ps. CXIX) ; il prie avec une foi toujours plus grande (Jacq. V, 16). Tels sont quelques-uns des éléments du développement continu et régulier dans lequel la conversion nous fait entrer et que l'Ecriture Sainte appelle la sanctification (Rom. VI, 22). Celle-ci est une œuvre graduelle, car si la force funeste qui nous entraînait au mal a été brisée dans son principe (Rom. VI, 11-14 ; 1 Jean III, 9), elle n'est pas anéantie, et ses manifestations ne disparaissent que peu à peu ; la lutte continue (Eph. V, 12-13) et l'homme converti ne cesse pas d'implorer pour lui-même le pardon de Dieu (Jacques III, 2 ; 1 Jean I, 8). Cependant la certitude de la victoire définitive sur le péché est contenue en germe dans la foi, le converti se reposant avec assurance sur celui qui achève ce qu'il a commencé (Ps. CXXXVIII, 8 ; 1 Pierre V, 10), et continuant à puiser sa vie en Christ, comme le sarment dans le cep (Jean XV, 5). Si le converti

retombe dans une vie de péché et dans l'incrédulité (Hébr. VI, 4; 1 Cor. X, 12), il prouve par là que sa conversion a été superficielle (Matth. XIII, 21). J. Monod.

CONVOITISE. Ce mot, par lequel on désigne généralement les désirs mauvais ou déréglés de l'âme humaine, signifie proprement : désir vif, profond (ἐπιθυμία de ἐπί et θυμός, acte de l'âme qui tend vers un objet). C'est le mot que l'apôtre Paul emploie pour exprimer son désir de revoir les chrétiens de Thessalonique (1 Thess. II, 17), celui qu'emploie Jésus-Christ pour peindre l'ardent désir qu'avaient les prophètes de voir les temps messianiques (Matth. XIII, 17), et le désir qu'il éprouvait lui-même de manger la Pâque avec ses disciples (Luc XXII, 15; voy. encore Luc XV, 16; XVI, 21, etc.) Les anges aussi sont remplis de saints désirs (1 Pierre I, 12). L'idéal de la vie ne consiste donc point, ainsi que l'ont enseigné certaines sectes mystiques, à éteindre les désirs ; il consiste à les diriger sur des objets dignes d'être poursuivis, et à les régler invariablement sur la volonté de Dieu (1 Tim. IV, 4). Le mouvement de l'existence provoque nécessairement des désirs multiples dont un grand nombre sont tout à fait légitimes ; la vie ne se conçoit pas sans le sentiment de la vie ; elle a ses émotions, ses biens, ses plaisirs, ses soucis (Luc VIII, 14). Loin d'être un fardeau qu'on porte passivement, elle est une carrière qu'on doit fournir avec ardeur et élan. — Mais il est arrivé que les désirs légitimes de l'homme sont devenus chez le pécheur des désirs mauvais, à la fois immodérés et bornés aux choses de la terre, qui le tentent, l'attirent et le retiennent loin de Dieu. C'est dans ce sens défavorable que les écrivains du Nouveau Testament prennent ordinairement le verbe ἐπιθυμέω, convoiter, et le substantif ἐπιθυμία, convoitise. Celle-ci est la disposition charnelle et mondaine qui nous fait aimer et rechercher avec avidité les biens ou les plaisirs, même illicites, de la vie présente, et que la morale catholique, ainsi que l'ancienne théologie, désigne le plus souvent par le terme de « concupiscence. » Les convoitises sont fréquemment déterminées dans les écrits apostoliques par des qualificatifs qui en indiquent l'origine ou le caractère : elles sont *mauvaises* (Colos. III, 5 ; 1 Cor. X, 6), *passionnées* (1 Thess. IV, 5 ; le mot « convoitise » est quelquefois rendu, dans nos versions, par « passions »), *trompeuses* (Ephés. IV, 22), *charnelles* (Gal. V., 16, 24 ; 1 Jean II, 16; 1 Pierre II, 11), *mondaines* (Tit. II, 12), *humaines*, par opposition à la volonté divine (1 Pierre IV, 2). Les convoitises sont diverses (2 Tim. III, 6) ; il y en a « de toutes sortes » (Rom. VII, 8 ; Marc IV, 19) ; elles peuvent être ou basses et vulgaires, ou plus relevées. Comme il y a des souillures de la chair et des souillures de l'esprit (2 Cor. VII, 1), il y a aussi des convoitises de la chair (Rom. XIII, 14) et des convoitises de l'esprit (Colos. II, 8 ; 2 Tim. III, 7). Leur caractère commun, c'est qu'elles aspirent à régner sur l'homme et à se faire obéir (Rom. VI, 12) ; elles livrent à l'âme, pour se l'assujettir, une guerre perfide et incessante (1 Pierre II, 11), et tant que l'homme est encore « dans l'ignorance », c'est-à-dire étranger à l'Evangile (1 Pierre I, 14 ; Ephés. IV, 18), soumis aux influences païennes (1 Pierre IV, 3), c'est à ces convoitises qu'il obéit. Celles-ci ont leur

siége dans le cœur (Rom. I, 24), où elles sont excitées d'ordinaire par les objets du monde sensible. C'est ainsi que la première femme fut tentée par la vue et l'appât du fruit défendu (Gen. III, 6). C'est donc dans le domaine des sens que s'exerce surtout la convoitise (Matth. V, 28) : aussi l'apôtre Pierre, dans la description qu'il fait de l'homme irrégénéré, la place-t-il entre l'impureté et l'ivrognerie (1 Pierre IV, 3); l'apôtre Jean, voulant expliquer « ce qui est dans le monde », en tant qu'opposé à « ce qui vient du Père, » y signale ces trois éléments : la convoitise des yeux (celle provoquée par les choses visibles, ou la mondanité), la convoitise de la chair, et l'orgueil de la vie (1 Jean II, 16). Cette inclination mauvaise étant universelle et innée dans l'homme, on s'est demandé s'il faut la regarder comme un péché. Sur ce point les théologiens catholiques et les théologiens protestants sont en désaccord. Les premiers ne la condamnent point en elle-même. « Non-seulement, dit Calvin, les philosophes ont laissé passer la concupiscence sans la taxer (comme coupable), mais encore aujourd'hui les papistes débattent fort et ferme qu'elle n'est point péché ès régénérés. » La théologie protestante, au contraire, reconnaît, avec ce réformateur, « que tous ceux qui en sont entachés ne sont aucunement excusables, sinon autant que Dieu leur pardonne la faute. » Sans doute, le premier mouvement de convoitise ne saurait être assimilé, au point de vue de la culpabilité, au péché voulu et commis; « il faut distinguer, ajoute Calvin, entre la concupiscence qui chatouille et émeut les cœurs, tellement qu'elle demeure (quelquefois) en chemin, sans pousser l'homme jusqu'à le faire accorder, et les affections perverses qui viennent jusqu'à consentement (*Comment. sur l'Ep. aux Rom.*, chap. VII). » Néanmoins, par les conséquences qu'elle peut entraîner, la convoitise est assez grave pour que l'Ecriture-Sainte nous mette sans cesse en garde contre elle. Sa gravité consiste en ceci, savoir qu'elle est le premier pas dans le développement du péché. C'est elle qui nous attire et nous amorce (Jacq. I, 14), comme une courtisane qui déploie ses séductions ou tend ses piéges. Ou lui résister ou être subjugué par elle, telle est la solennelle alternative qui s'impose à tout homme et d'où dépend sa destinée morale. C'est à la volonté de se décider : si elle cède aux désirs mondains et égoïstes qui la sollicitent, elle devient une résolution mauvaise d'où naît le péché, lequel produit la mort (Jacq. I, 15). Telle est l'échelle funeste dont le pécheur descend successivement les degrés. C'est donc au point de départ, au moment où la convoitise se réveille, que l'homme doit opposer au mal la plus énergique résistance (1 Thess. V, 22); il peut, par la grâce de Dieu, fuir la convoitise (2 Tim. II, 22), crucifier même la chair, siége des passions et des convoitises (Gal. V, 24). Celles-ci, bien qu'elles puissent être vaincues, n'en sont pas moins l'indice d'une nature pécheresse; un être saint n'aurait point à subir ces influences malfaisantes, et dans la mesure où nous progressons dans la voie de la sanctification, les convoitises perdent pour nous de leur attrait et de leur pouvoir. Jésus-Christ, le saint et le juste, n'a pas été à l'abri de la tentation, mais il a été exempt de convoitise, la tentation ne trouvant chez lui, toute réelle qu'elle

fût, aucun écho, parce qu'elle ne rencontrait, pour pénétrer jusqu'à son âme et la faire chanceler, ni côté faible, ni point vulnérable (Jean XIV, 30). — Le remède contre la convoitise, ce n'est pas la rupture arbitraire avec le monde où Dieu nous a placés et qu'il a créé pour sa gloire, c'est la sobriété chrétienne (1 Thess. V, 6. 8), qui consiste à user du monde comme n'en usant pas, c'est-à-dire à ne point le faire servir à nos jouissances personnelles, mais à l'accomplissement des desseins de Dieu (1 Cor. VII, 31). Il est faux que la nature soit opposée à la grâce, puisque Dieu est l'auteur de l'une et de l'autre (Actes XVII, 24, 30). Le moyen de faire triompher la grâce n'est donc pas de combattre la nature; on peut martyriser son corps sans éteindre les convoitises; les pratiques même de l'ascétisme ont été rangées par l'apôtre Paul au nombre des œuvres de la chair (Colos. II, 23). Dieu veut que tous les désirs légitimes et nobles de l'âme humaine trouvent leur satisfaction; après des tentatives répétées et vaines, le cœur, de plus en plus avide de bonheur, finit par le trouver en Celui auprès duquel sont d'éternelles délices (Ps. XVI, 11). La méthode évangélique pour surmonter les convoitises mauvaises consiste à porter nos affections avec une énergie croissante sur le seul être qui en soit absolument digne, à l'exemple du pieux Zinzendorf qui aimait à répéter : « Je n'ai qu'une passion, qu'une seule, c'est Lui. » Nous marchons alors dans la voie d'une pureté et d'une félicité progressives, qui aboutira à la pureté complète et au bonheur véritable, quand nous verrons Dieu (Matth. V, 8) et que, par une contemplation assidue, nous lui deviendrons semblables (1 Jean III, 2; 2 Cor. III, 18). JEAN MONOD.

CONVULSIONNAIRES, nom donné aux jansénistes fanatiques qui organisèrent, sur la tombe du diacre Pâris, les scènes soi-disant miraculeuses par lesquelles ils avaient dessein de démontrer l'orthodoxie des *appelants*. Quand Louis XIV voulut imposer à l'acceptation écrite de tous les membres du clergé la bulle *Unigenitus*, qui condamnait 101 propositions extraites des *Réflexions morales sur le Nouveau Testament*, de Quesnel, on vit reprendre avec une nouvelle intensité la lutte entre jansénistes et molinistes qui avait troublé si profondément l'Eglise gallicane pendant les vingt premières années de ce règne, et que le pacifique Clément IX, en 1668, avait plutôt interrompue que supprimée. Dans les dernières de Louis XIV, les jésuites obtinrent contre leurs adversaires plus de 20,000 lettres de cachet. Mais aussitôt après la mort du roi, le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, chef du parti janséniste et qui par deux fois, en 1685 et en 1699, avait donné au livre de Quesnel une approbation motivée, retira aux jésuites les pouvoirs ecclésiastiques dans son diocèse. L'année suivante (1717), quatre évêques, puis M. de Noailles soutenu de seize autres prélats, firent *appel* de la bulle au prochain concile. Le mouvement ainsi commencé devait bientôt échapper au contrôle de ceux qui s'en croyaient les directeurs et les maîtres. On sait que l'abbé Dubois, candidat au chapeau rouge, payait en faveurs aux jésuites les services qu'il en attendait en cour de Rome. Sa politique astucieuse détacha peu à peu du parti des *appelants* quiconque avait une position à ménager à la

Sorbonne ou un profit à espérer de la feuille des bénéfices. On exila les plus obstinés ; un compromis publié sous le nom de *corps de doctrine* offrit aux autres un prétexte plus ou moins spécieux de soumission méritoire, et M. de Noailles l'accepta. Fleury, à son tour, fit contre les opposants le coup d'éclat de la déposition de l'évêque de Senez (1727), et M. de Noailles mit le comble au désarroi du parti janséniste en publiant, le 23 octobre 1728, un mandement par lequel il annonçait son acceptation pure et simple de la constitution *Unigenitus*, et révoquait ses anciennes protestations contre la bulle dont il annexait le texte à son mandement. L'émotion fut telle dans Paris que l'on n'osa donner lecture au prône, dans aucune paroisse, du document du prélat. Celui-ci mit le sceau à sa palinodie en rétablissant la Société de Jésus dans tous les pouvoirs du ministère (6 mars 1729). Ainsi abandonné de ses chefs naturels, mais tout-puissant dans les paroisses de Paris, le jansénisme descendit des hauteurs où l'avait élevé l'école de Port-Royal, à l'emploi des moyens les plus capables de lui conserver la faveur populaire ; ou plutôt, par un sort commun à toutes les sociétés religieuses en détresse, exposé d'une part au fanatisme des sectaires, et de l'autre, privé des conducteurs spirituels qui pouvaient le contenir et le guider, il tomba dans ces égarements où l'enthousiasme et la fourberie se confondent en plusieurs points. — C'est à ce moment psychologique, selon le terme de l'école, que commença à se répandre le bruit de miracles opérés sur le tombeau de François de Pâris, enterré depuis un peu moins de deux ans au cimetière de Saint-Médard. « Janséniste dans toutes les formes, » et par conséquent *appelant*, le diacre Pâris avait dû à sa vie irréprochable et à la charité sans bornes qui faisait de ses dix mille livres de rente le patrimoine des pauvres, un renom de sainteté que son parti exploita avec succès. On publia une histoire de sa vie, on cria dans les rues : *le portrait du bienheureux Pâris*, et la foule s'étouffa sur son tombeau. Le cardinal de Noailles étant mort au milieu de cette effervescence (mai 1729), la nomination de son successeur, M. de Vintimille, grand ami des jésuites, fut le signal d'un redoublement de fanatisme. Aux mandements du nouvel archevêque contre les miracles de Pâris, on répondit par les procès-verbaux notariés de nouvelles guérisons ; vingt-trois curés de Paris présentèrent une requête au prélat pour le sommer de procéder à la vérification de ces merveilles quotidiennes, et la vieille princesse de Conti, aveugle, se rendit elle-même à Saint-Médard pour recouvrer la vue. Elle mourut malheureusement trop vite pour avoir éprouvé l'efficacité de ses neuvaines. De son côté, Colbert, évêque de Montpellier, l'un des quatre premiers *appelants*, soutint officiellement l'authenticité de ces prodiges, et envoya pour profiter de leurs effets un prêtre de son clergé, l'abbé Bécheran, boiteux de naissance, qui, s'étirant et s'agitant sur le tombeau de Pâris, mit le premier les convulsions à la mode. Après six mois, jour pour jour, de ce traitement d'un nouveau genre, il ne manquait, disait-on, presque plus rien à sa guérison parfaite « et pour marcher comme les autres, » quand un commissaire du guet l'arrêta sur le tombeau du bienheureux, comme rebelle à l'or-

donnance qui, depuis un mois, en avait interdit l'accès (févr. 1732). En 1733, à l'anniversaire de la fermeture du cimetière, il y avait, dit la chronique, cinquante carrosses et deux duchesses à Saint-Médard; l'évêque Colbert écrivit une instruction pastorale en faveur des miracles de M. Pâris, et l'année suivante, au même jour, l'intervention indiscrète de la police faillit occasionner une grave émeute. Chassés du cimetière, les convulsionnaires se réunirent chez des affidés; les malades burent de l'eau d'un puits voisin du tombeau vénéré avec de la terre de ce tombeau; les miracles se multiplièrent, et il s'ensuivit même une guérison instantanée, constatée devant témoins et par document authentique, au couvent janséniste des Dames du Calvaire, rue de Vaugirard. La nécessité du secret amena promptement l'organisation d'une secte avec ses chefs, ses initiés, ses règlements et ses ressources pécuniaires. La caisse commune, appelée *la boîte à Perrette*, du nom de la servante de Nicole qui en fut la première dépositaire, constamment entretenue par des dons volontaires, s'élevait en 1778, comme le révéla un curieux procès, à onze cent mille livres. Diverses sectes surgirent de ces folies. La plus célèbre, dont quelques restes, dit-on, subsistent encore, fut celle des *Elisiens*. Leur nom indique assez qu'ils faisaient profession d'attendre le retour d'Elie. Les convulsionnaires se perpétuèrent pendant tout le règne de Louis XV. A la prétention de connaître le secret des cœurs et de lire dans la pensée, de prévoir l'avenir et d'improviser, sur la grâce, sur les maux de l'Eglise, sur la fin du monde et autres sujets théologiques, des discours inspirés, plusieurs de ces crisiaques, des femmes surtout, joignaient le don plus avéré, car il n'est que le résultat d'un état morbide particulier, d'insensibilité physique. Ils se soumettaient aux supplices les plus horribles, appelés *secours* dans leur langage mystique. Il y avait les *grands secours* et les *secours meurtriers*. A la demande du patient, de jeunes garçons nommés *secouristes*, le frappaient à coups de poing, à coups de bûche, lui tordaient les chairs avec des pinces, ou les ratissaient avec des peignes de fer, et lui labouraient le corps avec un bâton pointu désigné dans leur étrange vocabulaire sous le nom de *sucre d'orge*. Le *biscuit* était une pierre de cinquante livres alternativement soulevée par une poulie et retombant de tout son poids sur la poitrine. Des femmes se firent crucifier plusieurs fois; d'autres se faisaient frapper avec des épées. Ces pratiques atroces continuèrent en cachette jusqu'à la révolution, et sur les derniers temps, la secte des fareinistes (voy. *Bonjour*) en ranima les extravagances. Depuis, cette épidémie morale a disparu; une commune décadence a rapproché les jansénistes des gallicans si muets aujourd'hui, et les restes du diacre Pâris qui, exhumés du cimetière Saint-Médard, sont, dit-on, conservés encore à Paris dans une vieille famille janséniste, ont laissé à d'autres panacées le monopole des guérisons miraculeuses.— Voyez *Journal de Barbier* (8 vol. in-12, Paris, 1857), vol. II et VII; Montgeron, *La vérité des miracles opérés à l'intercession de M. de Pâris* (Paris, 1737, in-4); *Dissertation sur les miracles*... et *Mandement de M. l'archevêque de Paris*, au sujet de cet écrit (Paris, 1731, in-4°); *Vie de M. François de Pâris, diacre* (Bruxelles-Paris, 1731, in-12),

par Pierre Boyer ; et *Lettres théologiques sur les convulsionnaires* (1733-40), par dom La Taste. P. ROUFFET.

COOK (Charles), missionnaire wesleyen en France et en Suisse, naquit à Londres en 1787 et mourut à Lausanne en 1858. Devenu ministre wesleyen en 1816, il reçut, deux ans après, vocation pour commencer une œuvre missionnaire en France, où quelques pasteurs des îles de la Manche avaient fait quelques visites dès 1815, reprenant une œuvre plus ancienne qui datait de 1790. En même temps que Cook, trois autres missionnaires appartenant à la même société religieuse, venaient s'établir en France ; c'étaient MM. Le Sueur, Ollivier et de Kerpezdron. A la suite d'un court séjour en Normandie et de plusieurs tournées missionnaires dans le Midi, en Dauphiné et en Suisse, Cook fut deux années suffragant dans une Eglise voisine de Nîmes (1821-1823). Un court voyage d'exploration en Palestine, entrepris au nom du comité missionnaire, l'enleva pour quelques mois à son œuvre du Midi. Lorsqu'il y revint, ce fut pour reprendre avec un zèle ardent l'œuvre d'évangélisation commencée. Ses succès furent grands, et il contribua, pour une large part, au réveil de la vie religieuse qui se produisit dans la France protestante sous la Restauration. Pendant de longues années, il parcourut avec une persévérance infatigable diverses régions de la France, organisant les personnes qu'il avait amenées à la foi en petites sociétés religieuses, qui, suivant les circonstances, se rattachaient par un lien plus ou moins étroit à l'Eglise réformée ou s'en séparaient pour vivre par elles-mêmes. Cook eut à soutenir quelques luttes ecclésiastiques avec ceux qui lui reprochaient de constituer en Eglises indépendantes ce qui n'avait d'abord été que des sociétés auxiliaires de l'Eglise nationale. A cela il répondait que les défiances et les oppositions, qui avaient répondu dans bien des cas à ses avances, expliquaient ce changement d'attitude. Il lutta aussi, au nom de la tendance arminienne qu'il représentait dans le Réveil, contre la tendance ultra-calviniste représentée par les disciples de Haldane et de la théologie écossaise. Il soutint, en particulier, une polémique avec César Malan sur la doctrine de la prédestination, et publia à cette occasion un écrit de valeur, l'*Amour de Dieu pour tous les hommes*. Ces divergences, qui le séparèrent des principaux chefs du Réveil, n'empêchèrent pas ceux ci de reconnaître la valeur de son œuvre comme missionnaire. « L'œuvre que John Wesley fit dans les Etats Britanniques, écrivait Merle d'Aubigné en apprenant sa mort, Charles Cook l'a faite, en une moindre mesure sans doute, sur le continent. » — On possède une *Vie de Charles Cook* par son fils. MATTH. LELIÈVRE.

COPHTES ou COPTES, chrétiens d'Egypte se rattachant à la doctrine monophysite d'Eutychès. On sait qu'Eutychès n'admettait en Jésus-Christ qu'une seule nature, une seule substance, une seule volonté ; selon lui, la nature divine du Christ absorbait si bien sa nature humaine que les actes de sa vie animale n'étaient que de vains simulacres. Flavien, évêque de Constantinople, condamna Eutychès, qui en appela à un concile. Mais les délibérations de cette assemblée, célèbre sous le nom de *Brigandage d'Ephèse* (449), furent si tumultueuses qu'il

fallut deux ans après en convoquer une autre. Ce fut le concile de Chalcédoine, présidé par l'empereur Marcien (451). Les scènes violentes d'Ephèse se renouvelèrent, et Dioscore, patriarche d'Alexandrie, un des partisans les plus fanatiques d'Eutychès, fut solennellement condamné et déposé. S'il faut en croire la tradition, Pulchérie, femme de l'empereur Marcien, présente à l'assemblée, aurait appliqué à Dioscore un soufflet qui lui aurait brisé deux dents. En même temps plusieurs des assistants se seraient précipités sur l'infortuné patriarche et lui auraient arraché la barbe. Les suites du concile furent terribles à Alexandrie; le parti de Dioscore s'opposa avec violence à celui de Protarius, nommé évêque à sa place. Le peuple brûla dans le temple de Sérapis les soldats envoyés pour apaiser le tumulte, massacra Protérius et alla jusqu'à manger sa chair. Des représailles terribles eurent lieu; mais, malgré tout, les décrets de Chalcédoine ne purent être imposés à l'Egypte entière. Deux partis se formèrent : les *jacobites* ou partisans de Dioscore qui portait le nom de Jacob avant son patriarcat et les *mélikites* ou royaux, impériaux (de *mélech*, roi), partisans des croyances du souverain. Les premiers formèrent l'*Eglise cophte*. Beaucoup d'auteurs ont soutenu que les cophtes étaient les descendants de la vieille race égyptienne. Ils ont fait remarquer que le nom de cophte était une altération du mot grec Αἴγυπτος et pourrait bien venir aussi des vieux mots *haka-Ptah*, maison où l'on adore Ptah. D'après Champollion, les cophtes seraient le résultat d'un mélange confus de toutes les nations qui ont successivement dominé sur l'Egypte. Quoi qu'il en soit, des traditions recueillies par Eusèbe et par les écrivains arabes nous montrent cette population égyptienne évangélisée de bonne heure. Ce serait l'apôtre Marc qui aurait prêché le christianisme en Egypte, en Nubie, en Abyssinie et qui aurait fondé à Alexandrie un patriarcat, en 65. Nous venons de voir à la suite de quelles controverses s'était constituée l'Eglise cophte. Lors de la conquête de l'Egypte par les Arabes, cette Eglise comptait environ 600,000 membres. Aujourd'hui les cophtes sont au nombre de 150,000 dont 10,000 habitent le Caire. — A la tête de l'Eglise cophte est placé le patriarche d'Alexandrie qui réside maintenant au Caire. Sa juridiction s'étend jusqu'en Nubie et en Abyssinie; c'est lui qui nomme et consacre le patriarche ou *abuna* de cette dernière contrée. Après lui viennent les évêques au nombre de douze, puis les prêtres qui sont mariés et dont les fonctions ne sont pas rétribuées. Aussi ont-ils la réputation de vivre de mendicité. Les couvents cophtes sont au nombre de 97; ils appartiennent surtout aux ordres de Saint-Macaire, Saint-Antoine et Saint-Paul; à Alexandrie, il y a un couvent cophte de Saint-Marc. Quant à ce qui concerne la doctrine, l'Eglise cophte ne reconnaît l'autorité que des conciles œcuméniques de Nicée, de Constantinople et d'Ephèse; elle se sert de liturgies qu'elle attribue à saint Basile, à saint Grégoire et à saint Cyrille, mais qui sont écrites en langue cophte et que le peuple aujourd'hui ne comprend plus. Les cophtes reconnaissent sept sacrements comme l'Eglise catholique. Ils administrent le baptême aux enfants, quarante jours après la naissance

pour les garçons et quatre-vingts jours pour les filles; ils ont conservé l'ancien rite égyptien de la circoncision. Ils donnent aux enfants la confirmation et la communion sous l'espèce du vin. Les hommes communient sous les deux espèces; les femmes ne prennent que du pain humecté de vin. Comme les chrétiens d'Orient, les cophtes ont quatre carêmes qui se rattachent aux fêtes de Pâques, de Noël, de Pentecôte et de l'Ascension; ils pratiquent la confession auriculaire une ou deux fois l'an. Le divorce est autorisé, soit pour cause d'adultère, soit pour infirmité ou incompatibilité d'humeur : c'est le patriarche ou l'évêque qui l'accorde. Aujourd'hui les cophtes sont mêlés à la vie civile des autres Egyptiens; ils font d'excellents employés, aussi envahissent-ils les administrations. Toutefois ils ne négligent pas les arts industriels, mais ils se sont réservé certaines spécialités. Ainsi ils se livrent surtout à la fabrication des moulins, des *saki* ou appareils à deux roues pour l'irrigation et enfin à la bijouterie. — Voyez: J. Wilson, *The laud of the Bible*, 1847, 2 vol. A. Gary.

COPIATES (κοπιατὰι, de κοπιάω, *laboro; fossarii, fossores*), nom donné, depuis Constantin, à ceux qui creusaient les fosses pour enterrer les morts. On les appelait auparavant *collegiati*, parce qu'ils formaient un corps à part que l'Eglise entretenait à ses frais. On leur a donné aussi les noms de *decani*, *lecticarii*, *vespillones*, etc. Ils étaient comptés avec les *parabolani* (garde-malades) dans les rangs du clergé.

COQUEREL (Athanase-Laurent-Charles), né à Paris le 25 août 1795. Son père, neveu du dernier rejeton d'une famille janséniste de Rouen, les du Fossé, avait épousé Cécile Williams, fille d'un officier anglais d'Aberconway, qui avait secouru la famille pendant son refuge en Angleterre; elle avait pour sœur la célèbre miss Helena-Maria Williams. C'est cette dame qui, avec sa mère et une autre sœur, prit soin de la première éducation d'Athanase Coquerel et de son frère Charles, leur mère étant morte de très-bonne heure. Miss Williams était très-lettrée; elle recevait chez elle habituellement les notabilités de la littérature, des sciences et des arts; elle était unitaire, et l'on chante encore dans les églises un beau cantique d'elle: *While thee I seek, protecting Power...* Celui qui devait être un jour l'un des plus remarquables pasteurs de l'Eglise réformée de Paris grandit ainsi dans un milieu éclairé, où ses facultés reçurent un premier développement précoce et subirent une influence religieuse et littéraire qui s'étendit manifestement sur toute sa vie. Après avoir été en pension quelque temps à Genève, il fut envoyé à Montauban pour y étudier en vue du saint ministère. Revenu à Paris en 1816, il y trouva ses parents dans une situation difficile que venait d'aggraver la chute de l'Empire. Il aida sa tante dans ses travaux, notamment dans la traduction des voyages de Humboldt, et il déclina, pour accomplir ce devoir, des offres qui lui étaient faites. Peu après, l'Eglise de Saint-Hélier, de Guernesey, le nommait pasteur; mais il fallait signer les 39 articles de la foi anglicane; il s'y refusa. Le 2 novembre 1817, jour du 3e anniversaire séculaire de la Réformation, on lui fit l'honneur de lui offrir la chaire de l'Oratoire: son sermon, qui est imprimé, annonçait un prédicateur. Ayant fait le voyage d'Ams-

terdam, où l'on cherchait un ministre français pour prêcher pendant un intérim, il s'y fit tellement apprécier qu'on voulut à toute force le retenir, et qu'on vint à bout de lever toutes sortes de difficultés locales et réglementaires Une place de « pasteur extraordinaire » fut même créée, afin de tout concilier et de vaincre la résistance qu'il opposait, de son côté, au désir du consistoire wallon, par délicatesse et scrupule de conscience. Venu ainsi en Hollande pour y donner quelques prédications, il y est resté douze années, remplies par des travaux personnels considérables, en même temps que par un ministère qui devait y laisser de longs souvenirs. C'est pendant cette première période qu'il a publié une *Biographie sacrée*, qui a rendu de réels services aux Eglises de langue française, qu'il a inséré de nombreux articles dans les Revues protestantes de Paris et de Nîmes, jeté les bases de son *Cours de religion* et de divers autres ouvrages. — Cependant ses compatriotes ne le perdaient pas de vue, et plusieurs fois on avait tenté de le rappeler en France. Enfin, en 1830, le baron Cuvier qui désirait l'attacher à l'Eglise de Paris, lui persuada d'accepter la suffragance du pasteur Marron, octogénaire, et la fit proposer au consistoire qui l'agréa. Le 11 mai 1832, il devint pasteur-adjoint, et, le 7 septembre suivant, pasteur-titulaire, au décès de Marron. L'Eglise de Paris n'était encore dotée que de deux temples, ceux de l'Oratoire et de Sainte-Marie, celui-ci peu fréquenté, parce qu'il était mal desservi. Le nouveau pasteur déploya une activité féconde et prêcha d'exemple en même temps que de parole, remplissant d'auditeurs non-seulement l'Oratoire, mais même le second temple, naguère désert. Il préparait ses sermons avec le plus grand soin pour l'un comme pour l'autre, se faisant une loi de ne point se répéter. Il fit plus : saisissant l'occasion d'un don généreux et sollicitant la piété de ses amis, il créa un troisième lieu de culte à Batignolles, et il eut la joie de l'inaugurer le 25 décembre 1835. C'était un triomphe pour les principes qu'il professait à l'encontre de ce qu'on appelait la dissidence, et il en était fier. Peu de carrières pastorales ont été plus pleines de labeur et d'honneur que celles du pasteur Athanase Coquerel: peu de ministres évangéliques ont joui d'autant de réputation et exercé autant d'ascendant comme prédicateurs, comme catéchistes, comme hommes de société. Il dut à cette notoriété exceptionnelle d'être, en 1848, élu par le suffrage des Parisiens à l'Assemblée constituante, et réélu, en 1849, à la législative. Mais les épreuves aussi ne lui ont pas manqué. Déjà, depuis plusieurs années, il s'était vu, non sans un très-vif chagrin, évincé, comme prédicateur, de ce même temple des Batignolles fondé par lui. Ses dernières années ont été profondément contristées par la prédominance dans les conseils de son Eglise de l'opinion orthodoxe qu'il avait toujours ouvertement combattue, en chaire et dans la presse religieuse. Cette prédominance le blessa dans ce qu'il avait de plus cher, lorsqu'elle lui refusa, au nom des principes ecclésiastiques dont il était l'adversaire irréconciliable, la satisfaction de voir maintenir son fils aîné dans les fonctions de suffragant d'un collègue et ami, et celle même d'être assisté par un suffragant de son choix, quand l'âge et la maladie lui en firent sentir

impérieusement le besoin. Nul doute que ces dernières amertumes n'aient produit sur sa santé un effet désastreux, puisque c'est à la suite des affligeants débats auxquels avait donné lieu cette question de suffragance, qu'il ressentit les premières atteintes de l'attaque de paralysie qui l'emporta le 2 janvier 1868. Le 19 avril précédent, vendredi-saint, il avait donné à l'Oratoire sa seize cent soixantième et dernière prédication. « Le parti libéral, dit la *Revue Chrétienne* (4 février), a fait une perte considérable. M. Athanase Coquerel était l'un des noms les plus connus du protestantisme français. Un ministère de trente-huit années dans l'Eglise de Paris, une parole brillante et toujours bien écoutée, un caractère des plus honorables, lui avaient acquis une grande popularité, et le rôle politique qu'il avait joué sous la République avait encore contribué à sa réputation. Dans le sein du protestantisme même, les adversaires les plus prononcés de M. Coquerel ont été unanimes à rendre témoignage à ses qualités et à ses talents. » — « Par sa prédication éloquente, dit *le Témoignage* (18 janv.), il a jeté sur le protestantisme français un éclat inconnu depuis Louis XIV. On peut être d'opinions diverses sur la théologie de M. Coquerel, mais nul ne lui refusera cet éloge, d'avoir efficacement contribué au développement de l'Eglise réformée de Paris. Bien des catholiques furent amenés par lui à embrasser la foi évangélique. Nous sommes heureux d'ajouter qu'une foule de pauvres ont reçu de sa main libérale les secours les plus généreux. M. Coquerel était un homme de combat, il a donc eu beaucoup d'adversaires; mais sa tombe eût été entourée de tous les pasteurs de la capitale, sans distinctions d'opinions, s'il n'eût pas voulu que ses funérailles se fissent sans bruit, sans pompe et en quelque sorte dans le recueillement de l'amitié. » — Parmi les nombreux écrits d'Ath. Coquerel, il faut mentionner *l'Orthodoxie moderne*, une *Réponse à Strauss, le Christianisme expérimental*, une *Christologie;* il avait fondé successivement les trois journaux: *le Protestant*, *le Libre Examen*, et *le Lien*. D'un premier mariage contracté à Montauban, en 1819, il avait eu deux fils et une fille, et d'un second, contracté à Amsterdam en 1827, il a laissé deux autres fils. CH. READ.

COQUEREL (Charles-Augustin), frère du précédent, né à Paris le 17 avril 1797, élevé avec son frère par sa tante maternelle miss H.-M. Williams, avait été envoyé avec lui à Montauban, en 1811, pour y étudier aussi en vue de la carrière pastorale; mais son goût pour les lettres et les sciences lui fit préférer une vie plus indépendante, et il demeura théologien laïque, poursuivant, après son retour à Paris, des recherches de critique et d'exégèse sur l'histoire du canon, sur l'authenticité et l'intégrité des Evangiles, et faisant en même temps ses cours de médecine et de chimie, de hautes mathématiques et d'astronomie. Aussi, plus tard, a-t-il pu rédiger avec compétence les comptes rendus hebdomadaires de l'Académie des sciences, le feuilleton scientifique du *Courrier français*, les articles de science de la *Revue britannique*, en même temps que des journaux et Revues traitant spécialement les questions protestantes. Il fut un des fondateurs des *Archives du christianisme*, et des *Annales protestantes*, en 1819, de la

Revue protestante, en 1825. Il a publié en 1820 et 1821 l'*Annuaire protestant*, et, sans compter beaucoup d'autres ouvrages d'histoire générale, il a été, de 1844 à 1849, le rédacteur du journal *le Lien*, créé par son frère. Il est l'auteur de la première *Histoire des Eglises du Désert*, qui parut en 1841 et où il utilisa avec talent les papiers de Paul Rabaut et de Rabaut Saint-Etienne, dont la belle-sœur de ce dernier lui avait, à cette intention, confié le précieux dépôt. Il est mort à Paris, le 1er février 1851. CH. READ.

COQUEREL (Athanase-Josué), né à Amsterdam le 16 juin 1820, fils aîné du pasteur. Après de bonnes études en théologie faites à Genève, il fut consacré au saint ministère, en 1843, par son père lui-même, à Nîmes, où le consistoire venait de l'appeler, à l'âge de vingt-trois ans. Il s'y fit connaître avantageusement sous le rapport du talent, comme du caractère, et y laissa de vifs regrets lorsqu'il fut appelé, en 1848, à remplacer son père, comme pasteur-aumônier du lycée Henri IV, à Paris. Bientôt après, il devint le suffragant du pasteur Martin-Paschoud et gagna rapidement les sympathies du troupeau, soit comme prédicateur, soit comme catéchiste. Mais en même temps il accusa, avec la franchise qui le caractérisait, les doctrines qu'il se faisait honneur de personnifier et la tendance dite *libérale* contre laquelle luttait alors la tendance dite *orthodoxe*. Cette dernière devint peu à peu maîtresse du terrain dans les élections presbytérales, et bientôt la minorité se plaignit hautement d'être sacrifiée à une majorité, qu'elle contestait d'ailleurs et qui était en effet très-faible numériquement parlant. Il n'était guère possible que, dans une situation ecclésiastique aussi tendue, deux partis en présence ne se laissassent pas emporter aux extrêmes et que le plus fort ne se donnât pas des torts vis-à-vis du plus faible. Le consistoire crut devoir, en 1864, interdire la chaire à Ath. Coquerel fils, en s'appuyant sur le droit qui lui appartenait de faire la police dans l'Eglise et d'y maintenir ou d'y rétablir l'unité de doctrine. Cette mesure, qui atteignait, non l'homme, mais le théologien, fut regardée comme l'équivalent d'une destitution et rendit la lutte encore plus ardente, par suite de l'agitation qui commença à envahir de proche en proche toute l'Eglise réformée de France. Le talent oratoire du jeune pasteur interdit s'accrut dans ces tristes débats ; il ouvrit des conférences et une église *libérale* libre, il se multiplia et se dépensa en toutes sortes de travaux évangéliques qui épuisèrent visiblement ses forces. Quand il voulut prendre un repos obligatoire, il était trop tard: il est mort le 24 juillet 1875, à Fismes (Marne), chez sa sœur, mariée à un négociant de Reims, M. Louis Gay. On a pu voir, par le deuil qui se répandit à cette nouvelle, combien il avait partout de partisans dévoués et d'amis tendrement affectionnés. On sentait que le vide qu'il laissait ne serait pas comblé, tant ses aptitudes diverses et son activité féconde sont choses rares! — S'intéressant à tout et doué d'une grande facilité, il a, dans de nombreux écrits, touché à tous les sujets et toujours d'une façon neuve et originale. Il fut un des fondateurs de la *Société de l'Histoire du protestantisme français*, en 1852; il a publié une remarquable étude sur *Jean Calas et sa famille*

et un précis de l'*Histoire de l'Eglise réformée de Paris*, resté inachevé ; on a aussi de lui des essais sur les beaux-arts et des notes de voyage. Il rédigea, de 1849 jusqu'à la fin, en 1870, le journal *le Lien*, où il a inséré une multitude d'articles divers. Il s'était marié à Nîmes en 1844, mais il n'a point eu d'enfants. Deux de ses frères lui survivent, l'un M. Etienne Coquerel, pasteur, qui l'a remplacé comme aumônier au lycée Henri IV; l'autre, M. Paul Coquerel, ingénieur civil. Un autre de ses frères, qui venait immédiatement après lui, Charles Coquerel, était médecin-major de la marine et directeur de l'hôpital de Saint-Denis (Réunion), lorsqu'il y mourut en avril 1868. Cette mort fut un coup sensible porté au vieux père et à toute la famille. C'était un esprit cultivé, et il avait eu la passion de l'histoire naturelle, de l'entomologie surtout, où il s'était distingué. Son frère Athanase a publié un recueil des lettres qu'il avait écrites à sa famille.

CH. READ.

CORAN. Le Coran est le recueil des enseignements de toute nature de Mahomet, en tant que représentés par lui comme une révélation de Dieu adressée aux hommes par son intermédiaire pour les ramener dans la voie droite, c'est-à-dire vers la croyance en un Dieu unique, en son envoyé Mahomet et en tout ce qu'il se dit chargé par Dieu d'annoncer aux hommes. La véritable prononciation du mot *Coran* est Qor'ân. On doit dire le Coran et non pas l'Alcoran, car, dans cette dernière forme, *al* représente déjà l'article arabe. Qor'ân signifie la *récitation* par excellence et primitivement ce mot s'appliquait à toute révélation isolée communiquée par Mahomet à son peuple. Mais le prophète arabe, qui n'ignorait pas que les juifs et les chrétiens possédaient des livres sacrés, conçut de bonne heure le projet de former, lui aussi, un recueil de ses prétendues révélations, et par avance il étendit le nom de Qor'ân, à ce livre futur (voy. *Coran*, chap. VI, v. 92; LVI, v. 76-77; LXXXV, v. 21). Plus tard, il fit croire à ses disciples que le Coran complet était écrit au ciel dans son entier, et que Dieu le lui envoyait par fragments (voy. *Coran*, chap. XVII, v. 107; XX, v. 113; XXV, v. 34). — Le Coran porte plusieurs autres noms : il s'appelle *Al-Forqân* (le salut, la rédemption, la grâce divine, ou, comme l'interprètent les commentateurs musulmans, la *distinction entre la vérité et l'erreur*), *Al-Kitâb* (le livre), ou *Kitâbo-'llâhi* (le livre de Dieu), *At-Tanzîl* (la révélation), *Kalâmo-'llâhi* (la parole de Dieu), *Al-Hoda* (la direction), *Az-Zikr* (l'avis). En tant que formant un volume, le Coran est toujours désigné sous le nom de *Moçhaf*. Le Coran est divisé en 114 chapitres, de très-inégale longueur, qui portent le nom de *Sourates*. Ce terme paraît avoir été emprunté par Mahomet aux Juifs arabes, dans la langue desquels *Schourah* correspondait sans doute à l'hébreu *Seder* qui désigne certaines divisions du Pentateuque. Toutes les sourates ont un titre qui en indique le sujet ou qui reproduit simplement un des mots saillants du chapitre. Par exemple, la sourate XII est dite *de Joseph*, parce qu'elle renferme l'histoire de Joseph; la sourate II est dite *de la Vache*, parce qu'il y est question de la vache que Moïse avait ordonné aux Israélites de sacrifier. Chaque sourate est divisée en versets

dont la fin est marquée par une rime. Le nom du verset est *âyat*, mot qui signifie *signe*, *miracle*, mais qui paraît avoir anciennement désigné les réponses des oracles. Il se peut que Mahomet n'ait d'abord songé qu'à ce dernier sens; mais, profitant de l'autre signification du terme, il donnait chacun des versets du Coran pour un signe céleste, un miracle, et c'est toujours ainsi que les commentateurs musulmans ont interprété *âyat*. D'après certains auteurs, il faut au moins trois versets pour former une sourate. Cette opinion repose uniquement sur ce fait que le Coran ne renferme pas un chapitre contenant moins de trois versets. En tête de chaque sourate est placée l'invocation *Bismi-'llâhi-rrahmâni-'rrahîmi* : « Au nom d'Allâh, le Dieu miséricordieux, » par laquelle Mahomet avait coutume de commencer tous ses actes écrits et qui avait été importée d'Abyssinie par des réfugiés musulmans. Cette formule correspond à la formule chrétienne : « *In nomine Domini clementissimi;* » le mot *Rahmân* y désigne Dieu même et ne doit pas être rendu, comme on l'avait fait jusqu'à présent, par *clément*. Seul le chapitre IX est privé de cette formule : cela vient de ce que, lors de la rédaction du Coran par les ordres d'Othmân, troisième successeur de Mahomet, les personnes chargées de ce soin ne purent s'entendre sur la question de savoir si le chapitre VIII et le chapitre IX formaient ou non une seule sourate. On convint donc de laisser un blanc entre les deux morceaux sans les séparer par l'invocation. — Enfin, les sourates se répartissent en deux grandes classes : les sourates *mekkoises*, ou révélées à la Mekke avant la fuite de Mahomet (*hidjrah*, vulgairement *hégire*), et les sourates *médinoises*, c'est-à-dire révélées postérieurement à l'hégire, alors que Mahomet eut choisi Médine pour sa résidence. Par extension, toute sourate postérieure à l'hégire est dite médinoise, alors même qu'elle aurait été composée pendant l'une des nombreuses expéditions que fit le prophète hors de sa ville d'élection. Tant que Mahomet vécut, le Coran ne fut point systématiquement rédigé. Seules les sourates médinoises furent dictées par le prophète à ses secrétaires. De nombreuses traditions remontant à Mahomet établissent même qu'il n'eut jamais l'intention de faire du Coran un livre écrit. Ce qu'il voulait c'est que le Coran vécût dans la mémoire de son peuple. Ainsi, nous savons que les musulmans, en récitant le Coran, introduisaient dans la prononciation de certains mots les nuances dialectales de leurs provinces respectives. Mahomet, consulté un jour sur ce point, répondit qu'il n'y voyait aucun inconvénient, pourvu que l'esprit du Coran n'en subît point d'altération. La tradition ajoute même qu'il dit à ce propos : « Le Coran a été révélé en sept dialectes ; choisissez chacun la forme que vous préférez. » Lors donc qu'il prit, à Médine, le parti de dicter ses inspirations, qui furent transcrites sur les matériaux les plus variés : fragments de cuir et de parchemin, pierres plates, omoplates de chameau ou de mouton, son but en cela était uniquement de venir en aide à sa propre mémoire affaiblie par l'âge et non pas de fournir à ses sectateurs un moyen de référence. Lorsque quelque discussion survenait entre les musulmans, ils recouraient au prophète ou à ceux d'entre eux qui avaient appris par cœur le Coran, et

auxquels pour cette raison l'on avait donné le nom de *Porteurs du Coran* (*Hamalato-'l-Qor'ân*). A la mort de Mahomet, le conseil des musulmans choisit pour lui succéder son beau père Aboû-Bekr. Un ou deux ans après, dans une guerre que ce khalife eut à soutenir contre le faux prophète Mosaïlamah, il périt un si grand nombre de ces porteurs du Coran que le fameux Omar, futur successeur d'Aboû-Bekr, craignit que le livre sacré ne vînt à se perdre. Il conseilla donc au khalife de former un recueil complet des sourates. Aboû-Bekr hésita longtemps à prendre l'initiative d'un travail aussi délicat, alors surtout que Mahomet n'avait laissé aucune instruction à cet égard. Il se rendit toutefois aux instances d'Omar et chargea du soin de recueillir et de mettre par écrit les sourates un jeune homme appelé Zaïd ben Thâbit qui avait rempli auprès du prophète les fonctions de secrétaire. Sans se dissimuler la difficulté de cette tâche, Zaïd se mit à l'œuvre. Il réunit les matériaux laissés par Mahomet, consulta les musulmans les plus versés dans la connaissance du Coran, transcrivit tous les chapitres et remit sa copie au khalife Aboû-Bekr. Il ne tenta pas de mettre en ordre les sourates : une tradition le dit formellement, et d'ailleurs le nom de *Çohof*, *feuillets détachés*, que porte cette première rédaction, l'indique suffisamment. Lorsque Omar eut remplacé Aboû-Bekr dans le khalifat, cette rédaction tomba entre ses mains et il la légua à sa fille Hafçah, l'une des veuves de Mahomet. Il est aisé d'en conclure que la rédaction primitive de Zaïd ne jouissait d'aucune autorité officielle ; autrement le khalife Omar n'aurait pu la considérer en quelque sorte comme sa propriété, ni en disposer comme il le fit. Cette rédaction ne paraît d'ailleurs avoir exercé aucune influence sur la majorité des musulmans ; ils continuèrent à réciter le Coran comme bon leur semblait, s'en référant pour les cas douteux aux rares *porteurs du Coran* qui étaient disséminés dans les diverses provinces. Ainsi les musulmans d'Emesse se conformaient à la récitation de leur lecteur Miqdâd ben al-Aswad ; ceux de Koûfah suivaient Ibn Mas'oûd ; ceux de Baçrah Aboû Moûsa al-Asch'arî. De là d'inévitables divergences qui ne faisaient que s'accroître de jour en jour. Un pareil état de choses n'était pas sans danger pour un empire dont la base même était le Coran. On ne tarda pas à l'éprouver. Pendant la conquête de l'Arménie et de l'Azerbaïdjân, laquelle eut lieu sous le troisième khalife Othmân, les soldats musulmans des diverses provinces ne cessaient de disputer entre eux sur les vraies leçons de tel ou tel passage du Coran et peu s'en fallait qu'ils n'en vinssent aux mains. C'est alors que le général Hodhaïfah conseilla au khalife Othmân de publier une édition du Coran qui pût servir d'archétype et qui coupât court à toute discussion ultérieure. Le khalife approuva cette idée et faisant appeler ce même Zaïd ben Thâbit qui, sous Aboû Bekr, avait une première fois recueilli le Coran, il lui enjoignit d'établir une édition définitive. Zaïd, assisté de quelques Mekkois, se remit au travail. Le premier recueil servit de base. Toutes les sourates furent de nouveau transcrites et cette fois Zaïd les rangea dans un certain ordre, plaçant les plus longues au commencement, les plus courtes à la fin ; mais cette règle elle-même ne fut pas strictement obser-

vée. Zaïd exécuta plusieurs copies de la nouvelle rédaction (la première fut détruite) et le khalife Othmân, en réservant un exemplaire pour Médine, expédia les autres dans les villes principales de l'empire musulman, Koûfah, Baçrah et Damas. Le texte que nous possédons aujourd'hui est, sauf de légères variantes, la reproduction fidèle de cette dernière rédaction. Grâce aux nombreuses traductions du Coran qui ont été publiées en français, en allemand et en anglais (la plus récente est due à M. Rodwell, qui a tenté de replacer les sourates dans l'ordre chronologique en s'aidant des travaux exégétiques de MM. Sprenger, Muir, Weil et Nœldeke), grâce à ces traductions, disons-nous, chacun peut se former une idée exacte de l'œuvre de Mahomet. D'un autre côté, de savants auteurs ont apprécié le rôle de l'islamisme dans la civilisation. Nous renvoyons donc le lecteur à la belle étude de M. Renan sur Mahomet, au livre de M. Barthélemy Saint-Hilaire, *Mahomet et le Coran*, au *Mohammed ad Mohammedanism* de M. Bosworth Smith, et nous nous contentons, pour terminer, d'indiquer brièvement les origines de cette religion. C'est à M. Sprenger que revient l'honneur d'avoir élucidé la question si difficile des origines de l'islamisme. Il montre, dans son ouvrage intitulé : *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, que la doctrine du futur prophète existait déjà en germe au sein d'une petite secte appelée *hanîfite*, à laquelle appartenaient, entre autres, plusieurs membres de la famille de Mahomet, comme Waraqah et Othmân ben Howaïrith, parents de Khadidjah, la première femme de Mahomet, Obaïd Allâh, cousin germain du prophète. L'unité de Dieu avait déjà même été prêchée à la Mekke par un certain Zaïd ben Amr qui mérite ainsi d'être appelé le précurseur de Mahomet. La secte hanifite se rattachait par les croyances et les usages à ces communautés juives telles que les Esséniens et les disciples de Jean-Baptiste, auxquelles le christianisme emprunta lui aussi plusieurs éléments. Fixés dans les déserts qui avoisinent la Mer Morte, les disciples de Jean-Baptiste vivaient en ascètes, pratiquant le jeûne, la prière, l'abstinence des boissons fermentées, les ablutions fréquentes. Or tous ces traits fondamentaux se retrouvent dans l'Islamisme. M. Sprenger pense que c'est un certain Bahîrâ qui introduisit le hanifisme à la Mekke. Mahomet se donne lui-même pour un *hanîf* et en plusieurs endroits du Coran, il annonce que Dieu l'a chargé de ramener ses concitoyens à la vraie religion hanifite qui est celle d'Abraham. Mais ce ne fut qu'assez tard que Mahomet se convertit au hanîfisme. Bien que, par ses attaches, il dût en connaître les principes, il resta longtemps fidèle à l'idolâtrie. Toutefois, cette croyance aride ne satisfaisait point son esprit naturellement porté à la méditation. Il réfléchissait souvent aux merveilles de la création, aux phénomènes célestes et terrestres, à la formation et à la croissance des plantes, des animaux et des hommes, et sans doute ces matières faisaient l'objet de ses conversations avec les hanifites. Plus il avançait en âge, plus il se sentait envahir par le besoin de résoudre tous les problèmes qui l'obsédaient. Des doutes l'assaillaient. Une sombre mélancolie s'emparait peu à peu de lui et les attaques d'épilepsie auxquelles il avait été sujet dans son enfance reparaissaient. Il fuyait les hommes et allait

errer dans les solitudes qui avoisinent la Mekke, principalement sur le mont Hira. Un jour (il avait alors quarante ans passés), il crut voir, en songe ou pendant une hallucination, un être qui descendait du ciel et qui s'approchant, lui dit : « Prononce. » — « Je ne prononcerai pas » répliqua Mahomet. — « Prononce, » dit encore l'être surnaturel ; mais il obtint la même réponse. Enfin, la troisième fois, il poursuivit : « Prononce le nom de ton Seigneur qui a créé ; qui a créé l'homme d'un caillot de sang, etc. » (*Coran*, ch. XCVI, v. 1 et suiv.). Revenu à lui, Mahomet fut épouvanté et se crut possédé par un Djinn : il voulut même se suicider. Sa femme Khadîdjah, à laquelle il fit part de ses tourments, le consola et réussit à le convaincre, aidée des conseils de son cousin Waraqah et de Bahîrâ, que loin d'être possédé, il avait reçu la visite du Saint-Esprit. Dès lors Mahomet se crut appelé par le Dieu unique à réformer son peuple. Il entra en relations suivies avec Bahîrâ, et celui-ci le dressa à son métier de prophète. M. Sprenger admet que Bahîrâ avait d'abord appartenu à une secte juive-chrétienne, probablement celle des rahmânites, puis qu'il s'était créé une religion personnelle, la religion hanîfite. Il aurait rédigé des livres apocryphes, ceux-là même dont il est fait mention dans le Coran sous le nom de Rouleaux d'Abraham et de Moïse, et qui contenaient des récits défigurés de la Bible et des Evangiles. Il serait venu s'établir à la Mekke dans l'espoir d'en convertir les païens à sa foi, et aurait choisi l'halluciné Mahomet comme instrument de propagande. Tout prouve que les choses ont dû se passer de la sorte. Il est visible qu'au commencement de sa mission Mahomet répète les leçons qu'on lui souffle ; et d'ailleurs les Mekkois ne l'ignoraient point, car ils le reprochaient à leur compatriote (voy. *Coran*, XXV, 5, 6). Mahomet s'en défend, mais par de pauvres arguments. Plus tard, le prophète se sentant assez fort pour voler de ses propres ailes, abandonna son Mentor. Au surplus, après l'hégire, lorsque le prophète se fut installé à Médine, la partie dogmatique du Coran était presque entièrement composée, et Mahomet, qui voyait chaque jour grossir le nombre de ses partisans, comprit que le moment était venu de prendre les armes. A partir de cette époque, le prophète s'efface devant le guerrier et le législateur : les chapitres du Coran postérieurs à l'hégire ne contiennent plus guère que des dispositions relatives au partage du butin et aux rapports sociaux des musulmans. C'est ici, peut-être, que Mahomet a le plus innové, bien qu'il ait conservé la plupart des coutumes de ses ancêtres. En somme, ce qui appartient en propre à Mahomet, ce n'est pas tant la conception d'une réforme religieuse que l'élaboration des matériaux que d'autres lui fournirent. Mais cela seul est un fait considérable, et dont il sentait lui-même toute l'importance, car il revient fréquemment dans le Coran sur cette idée qu'il a doté ses compatriotes d'un *livre arabe*. Et, en effet, là où le judaïsme et le christianisme avaient échoué, seul un Arabe pouvait réussir. Mahomet est plutôt un vulgarisateur qu'un créateur ; mais son rôle n'en est pas diminué par là à nos yeux. Le Coran a été le point de départ d'une civilisation nouvelle. Alors que s'écroulaient les empires de Perse et

de Byzance, surgit l'empire des Arabes qui devaient transmettre à l'Occident les trésors de l'antiquité. Quelque jugement que l'on porte sur la valeur intrinsèque de l'islamisme et sur son influence actuelle, il ne faudra jamais oublier que nous en sommes les héritiers.

STANISLAS GUYARD.

CORAZIN (Χοραζίν ou Χωραζίν), nommé par Matth. XI, 21 et Luc X, 13 avec Bethsaïde, ville de la Galilée, d'après Jérôme, à deux lieues de Capernaüm, d'après Eusèbe à douze, ne se trouve mentionné nulle part ailleurs. Son emplacement, pas plus que son orthographe, ne saurait être déterminé avec exactitude.

CORBAN, mot hébreu qui signifie une offrande, un don que l'on fait à Dieu et à son temple. Les Juifs juraient par le corban ou par les dons consacrés à Dieu. Quand un homme avait fait corban ou dévoué tous ses biens, il ne pouvait plus en user, pas même pour la subsistance nécessaire à sa famille. Jésus-Christ a condamné cette disposition légale, en la déclarant contraire au commandement de Dieu (Matth. XV, 5-6; Marc VII, 11; cf. Josèphe, *Antiq.*, IV, 4).

CORBIE, *Corbeia* (*S. Petrus Corbeiensis*), célèbre abbaye située au diocèse d'Amiens. Fondé au milieu du septième siècle par la reine Bathilde, le monastère de Corbie fut peuplé d'une colonie venue de Luxeuil. C'est assez dire que dès l'origine il servit de retraite à des moines qui partageaient leur temps entre la prière, le travail des mains et l'étude. En peu d'années, il devint une école célèbre, d'où sortirent plusieurs des hommes qui figurèrent avec le plus d'éclat dans l'histoire politique, religieuse et littéraire du huitième et du neuvième siècle. Tels furent, pour ne citer que les noms les plus connus : l'abbé Grimon que Charles Martel députa en 741 vers le pape Grégoire III; saint Adalard, le conseiller de Charlemagne, Adalard le Jeune, qui fonda l'abbaye de Corvey, foyer de civilisation saxonne au neuvième siècle; Wala, dont le souvenir est si intimement lié à celui de Louis le Débonnaire (voy. Himly, *Wala et L. le Déb.*, 1849; Simson, *Jahrb. Ludwig. d. Fom.*, 2 vol., 1874-77); saint Anscaire, l'apôtre des nations du Nord; Eudes, évêque de Beauvais, à qui Charles le Chauve confia les missions les plus délicates, et qui composa pour l'archevêque Hincmar un traité contre les erreurs des Grecs; Harbert, abbé de Lobbes, qui possédait à un degré remarquable l'art de l'ingénieur; Paschase Radbert, l'un des oracles de l'église de France au onzième siècle; Ratramne, le disciple et l'émule de Paschase Radbert; Druthmar le grammairien (voyez ces noms), qui professa avec succès dans les écoles monastiques de Stavelo et de Malmédy; enfin, selon toute apparence, le moine Jean, qu'Alfred le Grand appela en Angleterre pour y renouveler l'enseignement des lettres. — Voyez *Gallia christiana*, X; *Soc. des Antiquaires de Picardie*, VIII, 1845, p. 377; *Monasticum gallicanum*, 1871, et surtout l'étude de M. Delisle (le *Cabinet des manuscrits*, II, 1874, in-f°, p. 140), à laquelle nous avons emprunté ce qui précède. La bibliothèque de Corbie, l'une des plus considérables qui aient existé en France au moyen âge, a passé en partie de Saint-Germain des Prés dans la Bibliothèque Nationale; quelques-uns des plus beaux

manuscrits, volés en 1791, sont l'ornement de la Bibliothèque de Saint-Pétersbourg. — La fille de Corbie, Corvey, dut sa naissance au zèle religieux d'Adalard l'Ancien, qui s'appliqua à élever à Corbie de jeunes otages saxons : lui-même, ainsi que Wala son frère, descendait des Saxons par sa mère ; en 822, les moines de Corbie jetèrent, auprès de la villa royale de Hœxter, sur les bords du Weser, les fondements de la Nouvelle Corbie, qui fut désormais le centre de la propagation de l'Evangile dans les pays Saxons. Anscaire en fut le premier écolâtre ; à ses côtés, Autbert s'illustra comme missionnaire. En 836, l'abbé de Saint-Denis, pour reconnaître l'hospitalité qu'il avait reçue à Corvey pendant son exil, fit don à cette abbaye du corps de saint Vit (ou saint Guy), et Corvey sut faire de son saint le patron du peuple saxon; à Rügen même, où l'abbaye étendait son influence et prétendait établir son autorité, saint Vit était adoré par les païens sous le nom du dieu Swantevit. Sous la direction de Warin, des deux Boson, de l'illustre Wibald († 1158), la culture des lettres jeta, à Corvey, le plus vif éclat. Des chroniques qui racontent l'histoire de ce couvent, la plus grande partie n'est qu'une œuvre de faussaires ; Jaffé en a publié (*Monumenta Corbeiensia*, Berlin, 1864) les documents authentiques. — Voyez Wigand, *Gesch. v. Corvey*, I, Hœxter, 1819 ; Klippel, dans Herzog, III ; Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen*, 3e édit., 2 vol., 1873-74. — Corvey fut évêché de 1794 à 1821. S. Berger.

CORDELIERS, autrement dits *Frères mineurs*, religieux de l'ordre établi par saint François d'Assise en 1210, et confirmé en 1223 par le pape Honorius III. Ils s'appelèrent d'abord *pauvres mineurs*, selon l'esprit de leur fondateur qui prescrivait à ses disciples le vœu le plus strict de pauvreté. Le nom de cordeliers leur fut donné parce que, dit la tradition, saint Louis, voyant plusieurs de ces moines acharnés à la poursuite des Sarrazins, et demandant à quel ordre ils appartenaient, il lui fut répondu que c'étaient des gens de *corde liés*. D'après cette étymologie aussi bien que d'après leur descendance spirituelle, le même nom devrait s'appliquer aux récollets, aux picpus ou pénitents et aux capucins qui, rameaux issus du tronc des frères mineurs, tirent également leur origine de saint François et portent tous son cordon, quoique avec des couleurs diverses, pour ceinture. Outre les communautés d'hommes, il s'en établit aussi pour les femmes sous le nom de *cordelières* ou *clarisses*, ainsi appelées de leur fondatrice sainte Claire, et soumises à la règle de saint François. Urbain IV (1254-61) adoucit pour ces religieuses la rigueur du premier institut, mais plusieurs couvents y persévérèrent. De là des *clarisses mitigées* et des *clarisses non mitigées*, des *récollettes* et des *tiercelines*. Le cordon de Saint-François est aussi commun à toutes ces congrégations. Il consiste en une grosse corde, armée de nœuds de distance en distance, afin de servir de discipline, qui ceint le corps et tombe presque jusqu'aux pieds. Les laïques affiliés sous le nom de *Tiers-Ordre* participent aux indulgences accordées par Sixte-Quint à la confrérie du cordon de Saint-François, pourvu qu'ils le portent sur eux après qu'un supérieur religieux l'a béni et qu'ils récitent chaque jour cinq *Pater* et autant d'*Ave* et de *Gloria*. Cette confrérie est,

avec celle du rosaire qui se rattache aux dominicains, et celle du scapulaire qui provient des carmes, une des trois grandes associations ouvertes aux laïques de l'Eglise romaine. La ceinture de Saint-Augustin, bien qu'elle fût en cuir comme l'avaient été celle d'Elie et celle de Jean-Baptiste, et la ceinture de Saint-François de Paule, malgré ses cinq nœuds conformes à ceux des cordeliers, n'ont pu rivaliser d'efficace avec le cordon de Saint-François d'Assise. — Le fondateur des frères mineurs avait défendu de toucher à sa règle. Ses disciples l'interprétèrent pourtant, aussitôt après lui, en plusieurs sens différents et se divisèrent, comme nous l'avons vu, en une foule de branches. Les cordeliers eux-mêmes ne restèrent pas tous fidèles aux primitives ordonnances. Ils se partagèrent en deux congrégations : l'une d'elles, celle des *conventuels* ou de la grande observance, transgressa la loi qui lui imposait de renoncer à toute propriété, et établit qu'elle pourrait posséder des immeubles; l'autre, celle des *observantins* ou de l'étroite observance, s'astreignit à vivre d'aumônes. Le costume des cordeliers consistait en un large vêtement de gros drap gris avec un petit capuchon ou capuce, un chaperon et un manteau de la même couleur et des socques ou sandales. — Cet ordre exerça dans l'Eglise une influence considérable. Plusieurs de ses membres ont été évêques, archevêques, cardinaux et même papes. Leur plus fameux docteur, le pointilleux Duns Scot († 1308), surnommé le *docteur subtil*, ayant soutenu le premier dans l'école que la Vierge avait été exempte, dès le sein de sa mère, de toute participation à la chute originelle, ses confrère adoptèrent son opinion avec d'autant plus de zèle que les dominicains, leurs rivaux, en mettaient à maintenir la doctrine contraire. Prépondérants dans l'Université, les cordeliers obtinrent même, en 1387, que les dominicains en fussent exclus pour avoir persisté dans leurs vues, et la faculté de théologie de Paris statua, en 1497, que nul ne serait admis au doctorat avant de s'être engagé par serment à soutenir l'Immaculée Conception. Il s'établit à Paris, sous le nom de Filles de la Conception, deux couvents de femmes, recrutées parmi les membres du Tiers-Ordre de Saint-François. Les Cordeliers furent supprimés à la révolution avec les autres congrégations, et leurs couvents ne se sont pas rétablis. Mais leur doctrine favorite n'en a pas moins prévalu ; les communautés de l'Immaculée Conception se multiplient, et depuis que la bulle du 10 décembre 1854 a érigé en dogme la thèse hasardée jadis par Duns Scot, le surnom de *scotistes* que l'on donnait aux cordeliers peut s'appliquer à beaucoup d'autres. — Voyez : *Abrégé historique de la vie des Saints des trois ordres de S. François*, par le P. Férot (Paris, 1779, 3 v. in-12), et L. Waddingi, *Annales Minorum* (Rome, 1747, 22 vol. in-fol.).

P. Rouffet.

CORDIER (Mathurin), grammairien et pédagogue éminent du seizième siècle. On l'a fait naître dans le Perche ou le Gapençais, mais on croit plutôt qu'il naquit en Normandie, en 1479. Ses rapports avec Robert Etienne, pour l'impression de son premier ouvrage (*De corrupti sermonis apud Gallos emendatione et latine loquendi ratione*, 1531, in-4°), l'amenèrent à connaître et à adopter la religion réformée, et il

se plut à rappeler ce fait dans la préface de ses *Colloquia*, publiés pour la première fois en 1564. Il était à Paris, en 1528, régent au collége de Navarre et étudia la théologie ; il reçut même, dit La Monnoye, l'ordre de la prêtrise et desservit quelque temps l'église de Notre-Dame de Bonne-Nouvelle de Rome. Mais il préféra bientôt revenir à sa première vocation, et il alla enseigner à Nevers, de 1534 à 1536, puis à Bordeaux. Avant d'être régent au collége de Navarre, il l'avait été au collége de La Marche et il y avait eu pour disciple Jean Calvin, qui lui a dédié, par reconnaissance, son *Commentaire* sur la première épître de saint Paul aux Thessaloniciens (mars 1550), au début duquel il rend témoignage du zèle et du dévouement qui porta Mathurin Cordier à renoncer à la première classe pour se faire humblement régent de la quatrième, parce qu'il avait remarqué que l'on y instruisait mal les enfants dans les éléments de la grammaire et que toute la suite des études s'en ressentait. Aussi Calvin lui attribue-t-il les progrès qu'il a fait plus tard dans les sciences plus relevées, et il déclare hautement qu'il veut que l'on sache bien tout ce dont il est redevable à cet excellent maître : *Hoc posteris testatum esse volui, ut si qua ex meis scriptis ad eos perveniet utilitas, aliqua ex parte abs te manasse agnoscant.* On ignore si ce fut la persécution qui força Mathurin Cordier à s'expatrier, ou si Calvin, réfugié lui-même à Genève, l'y attira. Toujours est-il qu'il s'y trouvait, dès 1538, à la tête du collége, lorsque Calvin et Farel en furent bannis momentanément et qu'il fut associé à leur sort. Il alla porter ses services au collége de Neuchâtel, où ils furent grandement appréciés. En 1545, il put retourner à Genève, où, le 13 avril, le Conseil « l'établit pour gouverner l'école. » Il fut appelé plus tard à diriger le collége de Lausanne ; il y était en 1550 et y resta jusqu'en septembre 1557, époque où il alla reprendre son poste à Genève. Peu de mois après avoir eu la douleur de voir le grand réformateur Calvin descendre dans la tombe, il mourut lui-même paisiblement, le 8 septembre 1564, âgé de 85 ans : quatre jours auparavant il avait donné au collége sa dernière leçon. Le registre de la vénérable Compagnie des pasteurs porte, à cette date, « qu'il avait jusqu'à la fin servi en sa première vocation d'enseigner les enfants et conduire la jeunesse en toute sincérité, simplicité et diligence, selon la mesure qu'il avait reçue du Seigneur. » Cette mesure était grande, car il eut à un haut degré le don d'enseigner la jeunesse et une admirable patience. Parmi ses ouvrages de pédagogie élémentaire, maintes fois réimprimés, il faut mentionner, avec celui qui est indiqué ci-dessus : *Colloquiorum scholasticorum libri IV, ad pueros in latino sermone exercendos*, 1564, in-8. — Voyez la thèse de M. H. Berthault, *Les colloques de M. C.*, Paris, 1875.

CH. READ.

CORÉ (Qorakh), fils d'Isaar et père d'Aser, d'Elcana et d'Abiasaph, est un lévite connu par la conspiration qu'il dirigea contre Moïse et Aaron (Nombr. XVI, 1 ss.) et qui lui valut, ainsi qu'à ses complices, la peine de mort. Ses descendants (bené Qorakh) sont devenus célèbres comme compositeurs et maitres-chantres (1 Chron. VI, 33, ss.; IX, 19; XXVI, 1; 2 Chron. XX, 19). On leur attribue la composition de onze

des plus beaux psaumes (XLII; XLIV-XLIX; LXXXIV; LXXXV; LXXXVII, LXXXVIII) ; dont la plupart datent vraisemblablement de la période de l'exil.

CORÉE. La Corée est certainement un des pays du monde que l'on connaît de la manière la plus imparfaite. Jusqu'à ces dernières années, il était fermé aux étrangers beaucoup plus strictement encore que la Chine et le Japon. Aujourd'hui même le voyageur n'y pénètre qu'à grand'peine et en bravant mille dangers. La configuration même du pays est très-mal connue. Le chiffre de sa population est difficile à évaluer exactement. Le dernier recensement officiel de ses habitants remonte à 1793; il se montait alors à 7,342,361 habitants. Si l'accroissement de la population a été à peu près normal, la Corée doit avoir aujourd'hui de 8 à 10,000,000 d'habitants. Nominalement dépendante de la Chine, la Corée en est effectivement indépendante et obéit aux lois d'un despote indigène. Les habitants du pays, les Coréens ou Sian-pi, paraissent être plus proches parents des Siamois que des Chinois, mais les données que l'on a à cet égard sont encore très-vagues. La religion dominante est le bouddhisme; mais nous ignorons s'il y revêt une autre forme qu'en Chine ou dans les autres contrées où il a pénétré. Les missionnaires catholiques ont tenté la conquête de la Corée. Aucune terre n'a été arrosée du sang de plus de martyrs. Mais les succès, numériques au moins, ont été beaucoup moindres qu'ailleurs et l'on ne saurait évaluer à plus de 10 à 12,000 le nombre des indigènes chrétiens. La Corée forme depuis le 9 septembre 1831 un vicariat apostolique. Sur sept évêques qui ont occupé ce siége pendant ces quarante-six ans, quatre ont subi le martyre. — Bibliographie : Behm et Wagner : *Die Bevœlkerung der Erde*, III, 1875; *Geograph. Jahrbuch*, t. I, p. 64; Ch. Dallet, *Histoire de l'Eglise de Corée*, 1874. E. VAUCHER.

CORINTHE, primitivement *Ephyre*, du nom de la fille du roi argien Phoronée, à qui la légende attribue l'honneur de l'avoir fondée (Apollod. I, 9; Virgile, *Géorg.*, II, v. 264; Ovide, *Métamorph.*, II, 240), ville célèbre dès la plus haute antiquité par ses richesses (*Iliad.*, II, v. 570), située sur l'isthme de ce nom qui relie le Péloponèse au reste de la Grèce, au pied d'un rocher (Akro Corinthe) d'où l'on voit les deux mers. Elle avait deux ports : *Léchée* sur la mer Ionienne et *Cenchrées* sur la mer Egée. La vieille Corinthe, qui avait joué un rôle fort brillant dans l'histoire de la civilisation hellénique, fut détruite de fond en comble par Mummius, en l'an 146. Pendant près de cent ans, son sol resta désert. La ville que Jules César (44) y fit construire n'eut que le nom de commun avec l'ancienne Corinthe. Ce fut une colonie romaine (*Colonia Julia Corinthus*), composée d'hommes de toute sorte et de toute origine que les Grecs de pure race regardaient comme des étrangers. (Pausanias, II, 1, 2; V, 1, 2; Lucien, *Démonax*, 57; Strabon, VIII, 6, 23.) Corinthe n'en devint pas moins, en très-peu d'années, une ville très-peuplée, très-riche et très-commerçante. Athénée dit qu'on y comptait 460,000 esclaves (VI, 103). C'était le marché de l'Orient et de l'Occident. L'affluence des marins et des trafiquants de

tous les pays y entretenait une corruption extrême. La Vénus phénicienne y eut son dernier sanctuaire où l'on comptait plus de mille courtisanes sacrées. *Vivre à la corinthienne* était devenu un proverbe qui signifiait vivre dans la débauche (Hesychius au mot : κορινθιάζειν). Les Juifs s'y trouvaient en grand nombre, comme dans tous les grands marchés de cette époque (Philon, *Légat. ad Caium*, 36). Capitale de l'Achaïe, Corinthe était la résidence des proconsuls. Saint Paul y arriva vers l'an 53 (Act. XVIII). Le christianisme y fit de rapides progrès. Mais on ne retrouva que trop de traces, dans l'Eglise chrétienne, de l'ancien esprit corinthien. Après avoir été, durant les trois premiers siècles, l'une des métropoles de l'Eglise, elle fut ravagée d'abord par les Hérules, puis par les Visigoths, ensuite par les Slaves. Les Français s'en emparèrent en 1205 et la cédèrent aux Vénitiens auxquels les Turcs l'enlevèrent en 1459. Les Vénitiens la reprirent en 1699, mais la perdirent de nouveau en 1715. Elle fait aujourd'hui partie du royaume de Grèce et commence à se relever. Elle compte 6,000 habitants et est le siége d'un archevêché.

CORINTHIENS (Epîtres aux). L'apôtre Paul arrivait à Corinthe vers la fin de l'année 53. Il y fut rejoint peu après par Silvain et Timothée, ses compagnons pendant son second voyage missionnaire (Act. XVIII, 5; 2 Cor. I, 19). Ici comme partout ailleurs, il débuta par prêcher dans les synagogues; mais les succès de sa parole furent plus grands encore parmi les païens. Une nombreuse communauté chrétienne se fonda, recrutée surtout parmi les gens de classe inférieure et de mœurs très-libres (1 Cor. I, 2; VI, 11; VI, 18; VIII, 10; XII, 13). De là le penchant à l'indiscipline, au désordre, aux excès de divers genres qu'attestent chez eux les deux lettres de Paul (V, 1 ss.; VI, 9 ss.; 2 Cor. VI, 14 ss. etc.). Après un séjour de dix-huit mois, Paul quitta Corinthe avec Priscille et Aquilas. Il y fut remplacé par Apollos qui continua son œuvre d'une façon indépendante et originale. D'autres missionnaires arrivèrent ensuite de Palestine, qui apportèrent avec eux un écho de la prédication de Pierre et de l'enseignement historique du Christ. Tous ces éléments divers se rencontrant et se heurtant dans un tel milieu y produisirent une fermentation dont les deux lettres aux Corinthiens nous font voir l'origine et nous permettent de suivre les progrès. Déjà Paul avait adressé à cette Eglise de sérieux avertissements dans une première épître qui s'est perdue (1 Cor. V, 9). Quelques critiques même, se fondant sur 2 Cor. II, 1; XII, 14, 21; XIII, 1 et 2, ont supposé que l'apôtre, pendant son séjour de trois ans à Ephèse, fit une courte visite à Corinthe (Néander, Reuss, Ewald, Hausrath). Mais les passages allégués s'expliquent fort bien sans cette supposition et la première épître aux Corinthiens n'a rien qui la confirme. C'est par des gens de la maison de Chloé (I, 11) et par une lettre que lui adressait l'Eglise elle-même pour le consulter au sujet de certaines questions vivement débattues dans son sein (célibat et mariage, viandes sacrifiées aux idoles, don des langues, résurrection des corps, etc.), que Paul eut des nouvelles précises de Corinthe. Les inquiétudes que ces nouvelles lui causèrent et l'organisation d'une collecte qu'il avait

le projet de faire en Macédoine et dans l'Achaïe pour les chrétiens de Jérusalem lui firent écrire d'Ephèse la première de nos épîtres aux Corinthiens qui, en réalité, est la seconde lettre de Paul à cette communauté. De graves dissensions y avaient éclaté. Divers partis s'étaient formés, arborant pour drapeau les noms des prédicateurs les plus en renom. On voyait se renouveler dans la communauté chrétienne les déchirements et les rivalités des petites et turbulentes républiques de la Grèce ancienne. Les uns se réclamaient de Paul, les autres d'Apollos, d'autres de Céphas, d'autres enfin du Christ même à l'exclusion de tout intermédiaire (I, 11-13). L'existence des deux partis de Paul et d'Apollos se comprend d'elle-même, puisque Paul et Apollos avaient été les principaux prédicateurs de l'Evangile à Corinthe. Il était naturel que ceux qu'ils avaient convertis se rallias-sent plus étroitement à leurs noms. On comprend de même l'existence d'un parti de Pierre, bien que ce dernier ne fût pas venu à Corinthe. Des chrétiens de Syrie y étaient venus et y avaient apporté la forme de l'Evangile que prêchait Pierre et que son nom représentait. Mais que faut-il entendre par le parti du Christ? Faut-il voir sous ce nom la fraction de l'Eglise qui ne voulait pas entrer dans les discussions personnelles où se plaisaient les adhérents des autres partis (Eichhorn, Bleek)? Cela ne peut être, car c'est à eux alors que Paul aurait donné raison, tandis qu'il semble les combattre plus vivement que tous les autres (1 Cor. I, 13; 2 Cor. X, 7 et ss.; 1 Cor. IX. 1). Faut-il y voir des chrétiens philosophes qui auraient assimilé Christ à Socrate et en auraient fait un chef d'école (Néander), ou bien des visionnaires qui, par des procédés extatiques analogues à ceux de la théurgie alexandrine, auraient cru entrer en relation personnelle et immédiate avec le Christ (Schenckel)? Ce ne sont là que des suppositions que rien absolument ne justifie. Baur y a vu des chrétiens judaïsants qui se rattachaient à la même tendance que les partisans de Pierre avec lesquels il finit par les confondre. Mais alors on ne voit plus pourquoi Paul, dans son énumération, les en distingue. Nul doute qu'il n'y faille voir un parti ultra-judaïsant, mais un parti aussi bien hostile à l'autorité de Céphas qu'à celle de Paul et qui prétendait ne relever que du Christ lui-même, de son enseignement à l'exclusion de l'apostolat. Il est facile, avec Baur, de réduire ces quatre partis à deux, à un parti pagano-chrétien dont Paul et Apollos avec des nuances étaient les représentants, et un parti judaïsant, comprenant les adhérents de Pierre et le parti du Christ. Mais, en le faisant, on force un peu les choses et on devance les temps. Cette concentration et cette séparation plus radicale se feront par la suite, et nous verrons la lutte entre la tendance libérale de Paul et la tendance judaïsante éclater dans la seconde épître. A l'heure actuelle, la fermentation commence, la crise ne s'est pas encore produite; les diverses nuances s'accusent en toute naïveté. C'est moins une doctrine falsifiant l'Evangile que l'esprit sectaire proprement dit, l'esprit de disputes et le penchant aux divisions intestines que Paul blâme et combat; et, dans les quatre premiers chapitres de sa lettre, il le fait d'un ton pacifique qui ne rappelle en rien la

violente argumentation de l'épître aux Galates. Il se contente de rappeler « que Paul plante, qu'Apollos arrose, mais que Dieu seul donne l'accroissement », et de rétablir la vraie subordination des rôles : « soit Paul, soit Apollos, soit Céphas, sont à vous, vous êtes à Christ et Christ est à Dieu. » Voilà l'ordre et voilà l'unité. Chacun est remis à sa place, mais nul n'est exclu (1 Cor. III et IV). Après ces explications sur les divisions de l'Eglise, Paul continue ses remontrances; il blâme vivement les Corinthiens de n'avoir pas encore retranché de leur communion un homme qui vivait avec la femme de son père. (Etait-ce un mariage illicite ou un concubinat incestueux?) Il ordonne des mesures disciplinaires à prendre contre l'auteur d'un tel scandale; puis il passe aux procès qui mènent les chrétiens devant les tribunaux païens et termine cette première partie de sa lettre par des avertissements contre l'impureté (V et VI). Dans la seconde qui commence avec VII, I, il répond successivement aux questions que les Corinthiens lui avaient posées dans leur lettre, et sur lesquelles ils disputaient beaucoup : mérites respectifs du célibat et du mariage (VII), viandes sacrifiées aux idoles (VIII). Ces scrupules qui tourmentaient la conscience de ces nouveaux chrétiens étaient sans nul doute l'effet du levain juif apporté dans l'Eglise par les missionnaires de Syrie. Paul ne s'y trompe pas; il relève son droit apostolique et justifie son principe : « Tout m'est permis, mais tout n'édifie pas, » qui lui permet de se faire tout à tous pour la cause de l'Evangile du Christ (IX, X). Après des explications nettes et minutieuses sur l'attitude des hommes et des femmes dans les assemblées chrétiennes, sur la manière de célébrer la cène, de très-beaux chapitres sur l'unité du corps de l'Eglise et la diversité des dons et des ministères dans son sein, sur le don universel et suprême de la charité, et la glossolalie (XI-XIV), Paul discute encore les objections que certains esprits à Corinthe faisaient à la résurrection des corps (XV); puis il conclut en recommandant la collecte qu'il veut faire pour les pauvres de Jérusalem et annonce son départ d'Ephèse après la Pentecôte et sa prochaine arrivée à Corinthe en passant par la Macédoine (XVI). La seconde épître aux Corinthiens ne ressemble à la première ni par le ton ni par le contenu. Dans l'intervalle qui les sépare (l'une fut écrite d'Ephèse un peu avant la Pâque, 1 Cor. V, 7; XVI, 8; l'autre en automne, cinq ou six mois plus tard, de Macédoine, 2 Cor. II, 13; VIII, 1. 10), une crise très-grave avait éclaté dans l'Eglise de Corinthe. Timothée, dont l'arrivée dans cette ville avait suivi de près la première lettre de Paul (1 Cor. XVI, 10), en avait rapporté de tristes nouvelles. Des complications étaient survenues; l'autorité de Paul avait été violemment contestée et méconnue par une partie de la communauté. L apôtre qui voulait se rendre à Corinthe avait ajourné son voyage; il y avait dépêché Tite pour rétablir l'ordre et convaincre ou soumettre les rebelles. A partir de ce moment, il n'avait plus eu de repos. Impatient de connaître l'issue de ce conflit, il avait quitté l'Asie et par Troas était venu jusqu'en Macédoine au-devant de Tite (2 Cor. II, 12-13). Le rapport de ce messager l'avait enfin rassuré et consolé (2 Cor. I, 4-7; II, 14; VII, 5-7). Sans doute, ces craintes n'avaient pas été

sans raison. Mais la majorité de l'Eglise lui restait fidèle et lui envoyait des témoignages touchants d'amour, de regret et de soumission. Une minorité restait hostile, mais il reconnaissait en elle ses adversaires habituels, le parti judaïsant qu'il avait déjà combattu en Galatie et cette polémique ne l'effrayait plus. De là, la composition assez singulière de cette nouvelle épître qui se divise en deux parties que rien ne relie et qui restent en parfait contraste. Autant la première est pleine d'effusion, de sollicitude et de ménagement, I-IX ; autant la seconde, X-XIII, est d'une polémique acérée, d'une ironie brûlante. Paul n'a rien écrit de plus touchant que les premiers chapitres, rien de plus vif et de plus mordant que les derniers. C'est qu'évidemment il s'adresse d'abord à la majorité de l'Eglise redevenue humble et soumise, et ensuite à ses adversaires irréconciliables. Ces faits expliquent suffisamment les brusques changements de ton qu'on a relevés dans cette lettre et rendent inutiles toutes les hypothèses qu'on a pu faire pour en briser l'unité et y retrouver deux ou même trois lettres distinctes, agglomérées par la tradition. Un seul passage (VI, 14 ; VII, 1) rompt si malencontreusement la suite du discours de Paul, qu'il pourrait bien être un feuillet d'une autre lettre aujourd'hui perdue, intercalée maladroitement dans celle-ci. Entre notre première et notre seconde épître, y a-t-il eu une autre lettre de Paul aux Corinthiens, de sorte que notre seconde épître serait en réalité la quatrième ? La chose paraît bien vraisemblable quand on songe aux difficultés survenues subitement à Corinthe, et aux mauvaises nouvelles qu'en rapportait Timothée. En y envoyant Tite immédiatement, il est assez probable qu'avec des instructions précises pour lui-même, il lui donna une lettre pour la communauté. Dans notre épître actuelle, en effet, il est fait allusion à diverses reprises à une autre lettre qu'il a écrite dans l'angoisse et les larmes, une lettre dont la sévérité a profondément troublé et affligé les Corinthiens ; il s'est même un moment repenti de l'avoir écrite (2 Cor. VII, 8), il a craint d'avoir dépassé la mesure. Or rien de cela ne répond au style pacifique et très-mesuré de notre première épître. Il s'agit évidemment d'une autre lettre remise à Tite et écrite sous le coup de la nouvelle apportée par Timothée, que l'Eglise de Corinthe était en rébellion. On comprend très-bien alors l'anxiété avec laquelle Paul attendait le retour de Tite, pour savoir quel effet une telle lettre aurait produite et les soupirs de soulagement qu'il laisse échapper quand il apprend enfin l'issue relativement heureuse d'une telle crise. Que s'était-il donc passé à Corinthe ? L'affaire de l'incestueux avait eu des suites bien plus graves qu'il ne pouvait le prévoir. Non-seulement, il n'avait pas d'abord été excommunié comme l'apôtre le demandait (Cor. I V, 3-5), mais les efforts de Timothée avaient échoué, il avait dû repartir sans avoir rien fait ; l'autorité de Paul avait été niée. Le parti judaïsant, dirigé par des émissaires venus de Jérusalem avec des lettres de recommandation apostoliques (2 Cor. III, 1), avait profité de la circonstance pour ruiner son crédit, calomnier son œuvre et noircir sa personne. Paul s'arrogeait, à les entendre, une autorité qui ne lui appartenait nullement ; de loin, il écrivait des lettres

arrogantes ; mais sa parole était sans vertu ; il connaissait bien son impuissance, aussi se gardait-il de venir lui-même, pour ne pas être confondu. Quelqu'un même que Paul désigne seulement par ce mot : ὁ τοιοῦτος (soit le coupable réprimandé dans la première lettre, soit un autre 2 Cor. II, 7; cf. 1 Cor. V, 5), s'était laissé aller contre Paul à des outrages violents. Mais enfin l'arrivée de Tite et la nouvelle lettre de l'apôtre avaient changé la face des choses. Une réaction en sa faveur s'était faite. Son adversaire avait été puni. Tite lui avait rapporté les témoignages les plus expressifs du repentir et de l'attachement de la majorité de la communauté. C'est à cette situation nouvelle que répond notre seconde épître et, par ces circonstances, elle s'explique aisément tout entière. Il n'est pas de document de cet âge qui nous fasse pénétrer plus avant que ces deux lettres aux Corinthiens dans la vie intérieure des premières Eglises chrétiennes au sein du paganisme ; aucune autre lettre de Paul n'éclaire d'un jour aussi vif les luttes et les épreuves de son apostolat ; aucune ne nous révèle mieux les émotions profondes de son cœur, l'originalité de son génie ; nulle ne le fait mieux connaître et mieux aimer.—La littérature exégétique et critique à laquelle ont donné naissance les deux épîtres aux Corinthiens est très-riche. Sans parler ici des ouvrages généraux, *Introductions* au *Nouveau Testament*, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, *Vies de l'apôtre Paul*, dans lesquels les questions relatives à ces deux épîtres tiennent une grande place, nous citerons parmi les dissertations ou explications particulières : Mélanchthon, *Brevis Comment. in* I *ep. ad Cor. et in aliquot capita secundæ*, Viteb., 1568 ; Wolfg. Musculus, *Comment. in ep. P. ad Cor.*, Bas., 1559; Bullinger, *Comm. in utramque ep. ad Cor.*, Tigur., 1534; B. Aretius, *Comm. in utramque ep. ad Cor.*, ed. 2, Morga, 1583 ; J. L. Mosheim, *Erklærung d.* 1 *Brief. Pauli an die G. zu Cor.*, Flensburg, 1741; S. J. von Baumgarten, *Ausleg. der* 2 *Br. P. an die Cor.*, Halle, 1761 ; J. C. F. Schulz, *Erklær. der* 1 *und* 2 *Br. P. an die Cor.*, Halle, 1784 ; Morus, *idem*, Leipzig, 1794 ; Heydenreich, *Comm. in prior. e. Pauli ad Cor.*, Marb., 1825-28; Billroth, *Comm. zu den Br. P. ad Cor.*, Leipzig, 1833 ; L. J. Rückert, *Die Br. Pauli ad Cor. bearbeitet*, Leipzig, 1836 ; Osiander, *Comm. über die* 1. *Br. P. ad Cor.*, Stuttgard, 1847 ; Néander, *id.*, Gotha, 1858 ; Le Fort, *Rapports de saint Paul avec l'Egl. de Cor.*, Genève, 1836; F. C. Baur, *Die Christuspartei in Cor.*, Tubing. Zeitschrift, 1831; réed. dans le *Paulus ;* Schenkel, *De ecclesia primæva Cor., factionibus turbata*, Bas., 1838 ; J. F. Rœdiger, *Krit. Untersuchungen über die B. P. an die Cor.*, 1847 ; H. A. Kloepper, *Exeg. Kritisch. Untersuch über den zweiten Brief d. P. an die G. zu Cor.*, Gœtting., 1869 ; *Commentar über* 2. *Br. P. an die Cor.*, Berlin, 1874 ; Hausrath, *Der Vier Capitel-Brief der P. an die Cor.*, Heidelberg, 1870 ; G. Beyschlag, *Die Christuspartei zu Cor.*, dans les Theol. Stud. und Krit., 1865 et 1871 ; A. Sabatier, *L'apôtre Paul. Esquisse d'une hist. de sa pensée*, Strasbourg, 1870 ; O. Pfleiderer, *Der Paulinismus*, Leipzig, 1873.

A. Sabatier.

CORNEILLE (Κορνήλιος, *Cornelius*), nom d'un centurion romain, de la cohorte appelée *italique* en garnison à Césarée (Act. X, 1; XI, 18),

le premier païen converti, baptisé et introduit dans l'Eglise par Pierre, ce dont cet apôtre eut à se justifier à Jérusalem. Pierre lui-même, malgré son zèle, ne se décida à cet acte qu'après une double vision symbolique destinée à lui prouver qu'il n'y avait plus désormais devant Dieu d'êtres purs et d'êtres impurs. L'auteur des Actes semble avoir raconté avec tant de détails cette première conversion d'un païen pour justifier l'évangélisation des gentils, et montrer que Paul n'avait fait plus tard que marcher dans une voie ouverte par Pierre lui-même. Cette intention du récit en a fait suspecter à quelques critiques la vérité historique. D'après une tradition postérieure, Corneille aurait fait bâtir plus tard une église à Césarée et serait devenu évêque de Skamandios?

CORNEILLE (Saint) fut pape du commencement de mars 251 jusqu'au milieu de juin 253, époque où il mourut en exil à Centumcellæ ou Civita-Vecchia. Telles sont du moins les dates auxquelles s'arrête Lipsius (*Chronol. d. rœm. Bischœfe*, 1869, p. 203 ss.). Au reste, la chronologie de son règne est difficile à établir. Cornelius eut à lutter contre le novatianisme naissant (voyez ce mot), et c'est dans les lettres de Cyprien, relatives à ce schisme, que nous trouvons les éléments de son histoire. M. de Rossi, qui croit possible que cet évêque ait appartenu à la *gens Cornelia*, a publié son épitaphe, où il porte le titre de martyr, c'est-à-dire de confesseur. Sur son tombeau, situé au cimetière de Calliste, le même savant a retrouvé réunies, comme la tradition aimait à joindre leurs noms, les images de Cornelius et de Cyprien (*Rome souterraine*, par Sp. Northcote, trad. Allard, 3e édit., 1877; Duchesne, *Et. sur le liber pontificalis*, 1877).— Le meilleur texte de ses Actes a été publié dans les *Antiquitates Ecclesiæ* de Schelstrate, vol. I (Anvers, 1678, in-4°, et Rome, 1692, in-f°).

CORNEILLE (Pierre), né à Rouen en 1606, mort à Paris en 1684, a été justement appelé le père de la tragédie en France. Nous n'avons pas à raconter sa vie. Nous n'avons pas davantage à analyser et à apprécier son théâtre. Son nom, toutefois, doit être mentionné ici, car il appartient à l'histoire religieuse. Corneille relève du christianisme par tout un côté de son œuvre et de son génie. L'art antique représentait de préférence sur la scène l'homme luttant seul contre une destinée implacable et aveugle. L'intérêt dramatique naissait des situations plutôt que des caractères. Point de lutte de l'homme contre lui-même, point de conflits douloureux entre le devoir et la passion ou entre les passions contraires violemment opposées les unes aux autres. Le christianisme, en nous révélant les mystères du cœur humain, devait renouveler les sources de l'inspiration dramatique. Il y a toute une psychologie dans l'Evangile. L'homme nous y apparaît tel qu'il est, avec la dualité étrange qui constitue le fond de sa nature, avec la guerre incessante que se livrent dans son cœur le bien et le mal, le devoir et la passion, la loi de Dieu et la loi du péché (Rom. VII). Or, de tous les drames, le plus émouvant est, sans contredit, ce drame intime qui se joue dans les profondeurs de l'âme humaine. C'est ce drame intérieur qu'il était réservé à l'art chrétien de mettre sur la scène. Corneille, le premier, entra dans cette voie où Racine devait le

suivre et le surpasser encore. Dans toutes ses tragédies il met aux prises la passion et le devoir. C'est au devoir que demeure la victoire. Corneille est le poëte de l'héroïsme. Les larmes qu'il fait couler sont les nobles larmes de l'admiration. Horace, Auguste, Polyeucte, Sévère, Pauline, les plus beaux types créés par le génie de Corneille, sont des types de grandeur morale et de vertu. Mais Corneille exagère souvent la force morale qu'il prête à ses personnages. Parfois aussi, il décore du beau nom de devoir une idée fausse, un sentiment illégitime ou factice auquel ses héros immolent les plus saintes affections et les devoirs les plus évidents. Ce défaut est choquant surtout dans certains rôles de femmes, Emilie, Rodogune, Cléopâtre, qui font un étrange contraste avec les exquises figures de Chimène et de Pauline. C'est au stoïcisme du temps de la décadence romaine plutôt qu'au christianisme que Corneille a emprunté ce type de fausse et inhumaine grandeur. Dans *Polyeucte* et dans *Théodore*, deux pièces fort inégales au point de vue du mérite littéraire, Corneille a demandé d'une manière plus directe des inspirations à la religion chrétienne. Mettre en plein dix-septième siècle des martyrs sur la scène, c'était une entreprise hardie. Depuis longtemps on ne jouait plus et on n'écrivait plus de *Mystères*. Des scrupules de piété faciles à comprendre avaient fait bannir les sujets religieux du théâtre, où d'ailleurs, pensait-on, ils ne pouvaient réussir. Corneille avait trop de génie pour ne pas deviner toutes les ressources qu'offrent de tels sujets au point de vue dramatique. Le sentiment religieux n'est-il pas l'un des plus puissants parmi les sentiments naturels au cœur de l'homme ? Ne peut-il pas s'exalter jusqu'à l'enthousiasme, jusqu'à l'héroïsme ? Corneille n'eut garde de se priver d'une veine aussi riche. Il l'exploita avec un rare bonheur dans sa tragédie de *Polyeucte* (1640). On sait le froid accueil que rencontra cette pièce à l'hôtel de Rambouillet. « Le christianisme surtout, nous dit Fontenelle, avait extrêmement déplu. » Mais le public ne ratifia point cette sentence. *Polyeucte* fut universellement applaudi, et le jugement des contemporains a été confirmé par celui de la postérité. Malgré ce qu'en a dit Voltaire, Polyeucte est un personnage très-dramatique. Il le serait plus encore si son amour pour Pauline paraissait davantage, et s'il lui fallait plus de combats pour y renoncer. En étant plus humain, Polyeucte aurait été plus chrétien ; car le christianisme ne supprime point les affections naturelles, il les fortifie au contraire et les rend plus profondes. L'héroïsme de Polyeucte n'en est pas moins admirable. Cette inflexible fidélité au devoir, ce sacrifice absolu des biens et de la vie, cette sainte joie de souffrir pour Dieu, tout cela est profondément chrétien. Il y a cependant, dans le christianisme de Polyeucte, des erreurs et des lacunes. Le mérite des œuvres, le martyre est l'œuvre par excellence, est exalté, tandis que la personne et l'œuvre de Jésus-Christ sont laissées dans l'ombre. On retrouve dans la tragédie de Corneille les influences pélagiennes qui ont si profondément marqué le catholicisme de leur empreinte. Corneille avait été à Rouen l'élève des jésuites. Plus tard, il eut des relations avec les hommes de Port-Royal ; l'écho des controverses jansénistes

parvint jusqu'à lui : il entendit parler de la doctrine augustinienne de la grâce, et il semble s'en être souvenu en écrivant *Polyeucte* (acte I, sc, I ; act. II, s. VI. etc.). Mais sa théologie de la grâce a quelque chose d'abstrait et d'extérieur ; c'est un appendice étranger à la religion plutôt qu'un élément essentiel de la religion elle-même. La grâce est un secours surnaturel qui vient s'ajouter d'une manière presque magique aux forces naturelles de l'homme pour le rendre capable de mériter le salut. Et cette grâce est avant tout une lumière qui vient répandre dans l'intelligence ses divines clartés. C'est la grâce au sens de saint Thomas ou de Pélage, plutôt que la grâce au sens de saint Paul et de Jésus-Christ. Dans *Polyeucte*, comme ailleurs, Corneille a célébré la force et la grandeur morales de l'homme. Racine, au contraire, a mis sur la scène sa faiblesse, son impuissance à vaincre le redoutable ennemi qu'il porte en lui-même et qui s'appelle en langage chrétien, le péché. Par là, il nous conduit plus près du christianisme véritable, il nous en fait mieux comprendre le caractère propre et la nécessité, parce qu'il nous montre mieux le mal profond auquel le christianisme apporte le seul remède efficace. Nous ne dirons qu'un mot de *Théodore*, la seconde des tragédies chrétiennes de Corneille (1645). Saint Ambroise, dans son livre *des Vierges*, raconte que, pendant la persécution de Dioclétien, une jeune chrétienne nommée Théodore, fut condamnée aux lieux infâmes. C'est d'elle que Corneille a fait l'héroïne de sa tragédie. Le sujet était difficile à mettre sur la scène. Mais le grand poëte avait trop de candeur pour s'en apercevoir. il s'étonnait de la délicatesse du public qui avait mal accueilli *Théodore*. La pièce cependant n'est pas sans beautés : on y rencontre des scènes touchantes et des vers dignes du grand Corneille. Le contraste entre la religion païenne et le christianisme y éclate avec une singulière puissance. On sent qu'une cause que l'on défend par des moyens si odieux est une cause perdue. — Tout en écrivant pour le théâtre, Corneille avait entrepris de traduire en vers l'*Imitation de Jésus-Christ*. « Il y fut porté, dit Fontenelle, par des pères jésuites de ses amis, par les sentiments de piété qu'il eut toute sa vie, et sans doute aussi par l'activité de son génie qui ne pouvait demeurer oisif. » Corneille était un homme sincèrement religieux ; il considérait son génie comme un don qu'il avait reçu de Dieu et qu'il devait employer à sa gloire. Ce n'était pas assez pour lui d'avoir purifié la scène française, d'y avoir montré les plus sublimes exemples de la vertu humaine et de l'héroïsme chrétien, il voulait encore consacrer plus directement à Dieu « une partie au moins des talents qu'il avait reçus de lui. » C'est ainsi qu'il s'exprime lui-même dans la préface de son *Imitation*. Des 1651, il avait publié, à titre d'essai, les vingt premiers chapitres du premier livre. Le bon accueil fait à ce fragment par le public et le mauvais succès de *Pertharite* qu'il fit représenter en 1652, le déterminèrent à achever ce qu'il avait commencé. Sa traduction ne fut terminée que quatre ans plus tard, et parut pour la première fois tout entière en 1656 avec une dédicace au pape Alexandre VII. Elle eut plusieurs éditions qui témoignèrent de son succès ; mais elle est fort ou-

bliée aujourd'hui. On y rencontre de beaux vers et même des morceaux entiers où se retrouve dans toute son énergie la touche cornélienne. Mais tout cela est comme noyé dans la monotonie fatigante et pompeuse de l'ensemble. Un livre comme l'*Imitation* se prêtait mal à une traduction en vers, et le génie de Corneille manquait de plusieurs des qualités nécessaires pour l'interpréter. Le vers cornélien est loin de rendre la simplicité, la grâce, le charme profond de l'original. Aussi le poëte ne traduit-il pas : il paraphrase; il cherche des équivalents, et il réussit parfois à en trouver d'admirables. Telles sont, par exemple, les strophes bien connues :

O Dieu de vérité, pour qui seul je soupire, etc.
Parle, parle, Seigneur, ton serviteur écoute, etc.

Vers la même époque, Corneille donna une traduction en vers de l'*Office de la Vierge*, des *Sept psaumes pénitentiaux*, et d'un certain nombre d'hymnes ecclésiastiques empruntées au *Bréviaire romain*. Il publia aussi, sous le titre d'*Instructions et prières chrétiennes* quelques fragments de son *Imitation*. — La meilleure et la plus complète édition des œuvres de Corneille a été publiée en 1862, dans la collection Ad. Régnier, par M. Marty-Laveaux, Paris, Hachette, 12 vol. in-8°. — Voir pour la biographie de Corneille: *Vie de Corneille*, par Fontenelle; Taschereau, *Histoire de la vie et des ouvrages de Corneille*, Paris, 1829; Guizot, *Corneille et son temps*, Paris, 1852, etc. Pour l'appréciation de l'œuvre dramatique et religieuse de Corneille, voir, outre les histoires de la littérature française, Vinet, *Les poètes du siècle de Louis XIV*, Paris, 1861; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. I, p. 125 ss. ; Châteaubriand, le *Génie du christianisme*, IIe part., liv. III, ch. VIII; F. Bonifas, *Le christianisme de Polyeucte*, Revue chrétienne, 1865, p. 539. F. Bonifas.

CORPORAL (*Corporale*), linge carré sur lequel le prêtre place pendant la messe le calice, l'hostie et quelquefois le ciboire. Un décret de la congrégation des rites, approuvé par Pie VII, proscrit l'usage des toiles de coton pour les corporaux, qui doivent être de toile fine et unie, sans aucun ornement ni broderie. La bénédiction du corporal se fait par l'évêque ou par le prêtre qu'il a délégué à cet effet. Ce linge, qui représente le linceul dans lequel le corps de Jésus-Christ fut enveloppé après sa mort (Luc XXIII, 53), sert aussi à recueillir les particules de l'hostie qui pourraient se détacher, soit lorsque le prêtre la rompt, soit pendant qu'il la consomme. Jadis il était assez grand pour que l'on pût y envelopper les espèces consacrées : de là le nom de *palla*, εἵλητον.

CORREGE (*Antonio Allegri da Correggio*) [1494-1534], originaire du Modénais, l'un des grands maîtres de l'école lombarde, se distingua par un talent précoce, une sensibilité très-vive et un art consommé soit dans le modelé des formes soit dans le choix du coloris. L'ivresse de la passion l'emporte chez lui sur la noblesse de la pensée et sur l'énergie de la volonté. Il aborde le domaine du sentiment avec tout l'enthousiasme de son âme candide et chaude, et il l'inonde de cette lumière rayonnante que donne la joie de vivre. On peut lui

reprocher pourtant de n'avoir pas su trouver, dans les sujets religieux qu'il a traités, la limite qui sépare l'amour terrestre de l'amour céleste. Ses madones et ses Madeleines au regard humide, noyé dans une molle tendresse, au sourire gracieux ou légèrement mélancolique, au corps penché avec une souplesse et un abandon plein de langueur, expriment l'ardeur de la passion humaine plutôt que la ferveur de l'adoration religieuse. La même remarque s'applique à ses apôtres et à ses saints qui manquent presque toujours de gravité. Ajoutons que les défauts du Corrège s'accentuent à mesure qu'il avance dans la carrière. Plus il devient savant dans l'art des raccourcis et du clair-obscur, plus il excelle à combiner harmonieusement des groupes suspendus avec hardiesse à la voûte des églises et déployant dans l'air leur audacieux entrecroisement de bras et de jambes, plus il nuance ses couleurs, les adoucit et les vaporise jusqu'à rendre l'ombre elle-même transparente, moins il attache de soins à l'expression. On a prétendu que la plupart des figures du Corrège respirent une « innocence paradisiaque. » On pourrait soutenir avec plus de raison que ses vierges et ses pénitentes, si gracieuses et si suaves, ne sont le plus souvent que des Léda, des Danaë et des Io revêtues d'un costume biblique. — C'est à Parme, où le Corrège a passé la plus grande partie de sa vie, que se trouvent ses principales œuvres, en particulier une *Adoration du Christ*, peinte en fresques sur la voûte de l'église San Giovanni, et une *Assomption de la Vierge* à l'église du Dôme. Un *Saint Jérôme*, peint sur bois, un *Mariage de l'enfant Jésus avec sainte Catherine*, et une *Descente du Christ de la croix* sont au Louvre. Dans le musée de Dresde, nous trouvons une *Madone* entourée de saint Jean-Baptiste, de sainte Catherine, de saint François, de saint Antoine, une *Sainte Nuit* et une *Madeleine*, couchée sur le gazon et plongée dans la lecture, qui ressemble à une jolie païenne bien plus qu'à une pécheresse repentie. Par contre, Florence possède une *Fuite en Egypte*, qui est une vraie idylle, animée d'un pur souffle biblique.

CORRODI (Henri) [1752-1793], professeur au gymnase de Zurich, disciple de Semler, s'occupa de travaux critiques concernant l'histoire des premiers siècles de l'Eglise et se rattacha par ses tendances au rationalisme de l'école de Halle. Ses ouvrages principaux sont une traduction des *Lettres de quelques théologiens hollandais sur l'histoire critique de l'Ancien Testament par R. Simon* (1779), une *Histoire du canon biblique chez les juifs et chez les chrétiens* (1792), et surtout une *Histoire critique du chiliasme* (1781 ss., 4 vol.), qui conserve encore aujourd'hui sa valeur.

CORTEIZ (Pierre Carrière, dit), né au hameau de Nozaret, paroisse de Castanies en Languedoc, fit son éducation religieuse en lisant des ouvrages de controverse (1697). Agé de dix-sept ans à peine, il parla dans une assemblée religieuse et, à dater de ce jour, il se sentit appelé aux périlleuses fonctions de prédicateur, qu'il remplit jusqu'en 1702 ; adressant de fréquentes exhortations aux fidèles et s'élevant avec force contre les illuminés qui couraient le pays. Après la guerre des camisards, profitant d'une offre de passeport que lui fit le maréchal Villars,

il se réfugia à Lausanne, où il obtint un emploi de régent. Vers 1709 les réfugiés le chargèrent du soin d'évangéliser les fidèles sous la croix et il partit pour le Languedoc, où il eut à combattre les desseins des derniers chefs camisards, Mazel et Claris, qui rêvaient toujours de nouveaux soulèvements. Fatigué de soutenir contre les siens et contre l'ennemi des luttes quotidiennes, qui portaient peu de fruits, il retourna à Genève en 1712. Il s'y maria avec une tailleuse d'habits du nom d'Isabeau, mais ne pouvant se résigner à vivre loin de ses coreligionnaires persécutés, il laissa sa femme et ses enfants et revint dans les Cévennes où il rencontra le célèbre Antoine Court, avec lequel il se lia étroitement et forma le dessein d'établir quelque ordre dans les troupeaux. Corteiz était bien propre à cette œuvre. Il avait le sens droit, beaucoup d'esprit de suite, une énergie et un courage à toute épreuve. Il joignait à cela une grande austérité de mœurs, une bonté sympathique et même de la tendresse, comme le prouvent ses lettres « à son Isabeau ». En 1718, sur le conseil de Court, et en attendant que ce dernier suivit le conseil pour lui-même, il alla se faire consacrer au saint ministère en Suisse pour pouvoir en remplir toutes les fonctions et combattre avec plus d'activité l'illuminisme, qui avait engendré une indépendance de mauvais aloi au sein des troupeaux. Après le départ de Court en 1729 pour Lausanne, il eut la direction générale des Eglises sous la croix dans le Languedoc et, après trente-six ans de travaux et de périls sans cesse renaissants (il avait été pendu deux fois en effigie), il se retira en Suisse avec les attestations les plus honorables du synode provincial du Languedoc du 18 août 1752. Il reste de Corteiz une *Relation historique des principaux événements qui sont arrivés à la religion protestante depuis la Révolution jusqu'en* 1728 (publiée par Ed. Hugues), des *Lettres* et un *Journal*, qui se trouvent insérés dans la vaste collection des manuscrits de Court à Genève et qui mériteraient d'être imprimés. — Voy. Ch. Coquerel, *Hist. des égl. du Désert ;* Edm. Hugues, *Antoine Court, Hist. de la restauration du prot. en France*, 2 vol.; *Bulletin de la Soc. de l'hist. du prot. français*, passim.

E. Arnaud.

CORVARA (Pierre de), antipape sous le nom de Nicolas V. — Voyez *Jean XXII.*

CORVEY. Voyez *Corbie.*

COSME (Saint) et saint Damien sont des martyrs orientaux dont les Actes (*AA. SS.* 27 sept., VII; Dehn, *Syntagma*, etc., Vienne, 1660, in-4°) sont rejetés par les meilleurs auteurs, et ne nous donnent que des noms inintelligibles et des faits légendaires. Ils étaient médecins, les grecs les nomment *anargyres*, parce qu'ils soignaient les malades gratuitement. Au reste, comme il en est de tant d'autres saints, leur souvenir, conservé par les martyrologes, a une authenticité que n'a pas leur légende. A Rome, le titre cardinalice qui se réclame de leur vocable était connu dès le sixième siècle. C'est au nom de ces deux patrons de la chirurgie que se rattache la fondation de l'église Saint-Côme, à Paris (elle est tombée en 1836). « On y a ménagé, dit Lebeuf (*Dioc. de Paris*, éd. Cocheris, III, 1867), un lieu où plusieurs chirur-

giens visitent tous les premiers lundis du mois les pauvres malades qui se présentent, et leur assignent des remèdes convenables, ce qu'on assure avoir commencé dès le temps de saint Louis en ce même lieu où était leur confrérie ; en quoi ils paraissent avoir succédé à l'office charitable qu'exerçaient autrefois à l'entrée de l'église cathédrale de Paris les chanoines médecins, ou mires, comme on disait alors. » Cette confrérie des chirurgiens de Paris, établie au collége Saint-Côme, et qui remontait en tous cas à 1278, fut toujours l'ennemie acharnée de la Faculté de médecine (voy. aussi Quesnay, *Rech. sur la chirurgie*, Paris, 1744, in-4°; Forgeais, *Numism. des corpor. paris.*, 1874). Sur les murs du réfectoire des cordeliers, qui est aujourd'hui le musée Dupuytren, on lit encore les noms de trois cents professeurs maîtres et étèves-maîtres de la maison de Saint-Côme (Guilhelmy, *Inscr.*, I, 1873, p. 637).

COSMOGONIE MOSAIQUE. Le livre de la Genèse, et par suite l'Ancien Testament, débute par un double récit de la création, dont le premier s'étend de Genèse I, 1 à II, 4 et le second comprend le chap IIe sauf les premiers versets. Ce second récit, qui appartient au document jéhoviste, ne traite que de la création de l'homme, des arbres et des animaux, tandis que le premier est une véritable cosmogonie. C'est d'elle que nous traiterons en ce moment : elle forme et elle a dû former de tout temps l'entrée en matière du grand document élohiste, qui est à la base de la constitution actuelle du Pentateuque. — Après avoir énoncé l'état chaotique du monde, l'écrivain décrit une série d'actions qui sont : la création de la lumière par laquelle les ténèbres sont séparées de la lumière, l'établissement du firmament, la séparation des mers et des continents, la création des végétaux, la création des astres, la création des animaux aquatiques et aériens, la création des animaux terrestres et celle de l'homme, total huit actions qui sont réparties en six jours. Un septième jour est consacré au repos divin, image et modèle du repos que l'homme doit observer le dernier jour de la semaine (cf. Exode XX, 8-11). La cosmogonie mosaïque, en dehors des questions dogmatiques que nous n'avons point à aborder, a donné lieu à de nombreux commentaires qui portent, entre autres, 1° sur sa signification, 2° sur son rapport avec les cosmogonies des peuples anciens, 3° sur son rapport avec les découvertes cosmographiques et géologiques du temps présent, 4° sur son authenticité, c'est à dire, moins sur la personne réelle de son auteur que sur les chances que nous avons d'avoir conservé le texte originaire sans altérations. — 1° Au lieu de chercher l'explication des parties douteuses dans les passages analogues de l'Ancien Testament, on a souvent introduit dans l'exégèse de ce récit des préocupations dogmatiques étrangères à une saine interprétation. C'est ainsi que le mot jour, entre autres, a été détourné de son sens naturel, de celui que lui assigne l'ensemble de la composition laquelle culmine dans l'institution du sabbat, dans l'intérêt d'un rapprochement prétendu avec les découvertes géologiques. Depuis que l'on a commencé à connaître l'histoire des couches terrestres et de la succession des êtres animés à la surface du globe, il n'est pas de tour de

force qui n'ait été fait pour plier le texte de la Genèse à des théories géologiques encore douteuses ou *vice versa*. Nous signalons, pour les écarter, ces tentatives qui ont exercé une si fâcheuse influence sur la science biblique. Peu s'en est fallu qu'on ne rendît absolument rebutante l'étude d'un morceau de premier ordre, qui demande à être compris en lui-même avant de servir de thème aux exercices d'écrivains qui ne sont généralement ni exégètes, ni physiciens, ni géologues. — 2° On trouvera dans les commentaires le rapprochement avec les cosmogonies de plusieurs peuples, spécialement avec celles des Etrusques, des Persans et des Babyloniens. Mais, tandis que l'ancienne exégèse cherchait à retrouver dans la cosmogonie profane le reflet de la cosmogonie mosaïque, l'exégèse moderne se préoccupe de grouper les différentes traditions pour en saisir les points communs avant de trancher la question d'antériorité ou de provenance directe. Les plus récents travaux permettent de rapprocher le récit génésiaque de la tradition chaldéenne et font soupçonner une origine commune. Les textes sont encore trop rares pour qu'on puisse rien affirmer d'autre qu'une grave présomption en faveur d'une vieille tradition de l'Occident asiatique dont la Bible nous a conservé la forme la plus remarquable. C'est là un point sur lequel on semble devoir se mettre aisément d'accord. — 3° La question du rapport avec l'état des sciences naturelles n'intéresse point directement l'exégèse : elle n'offre qu'un intérêt de curiosité. — 4° D'où vient le texte de Genèse, I, 1, — II, 4 ? A quelle époque peut-on le faire remonter ? Offre-t-il l'apparence de remaniements d'une rédaction primitive, ou, en d'autres termes, offre-t-il un tout parfaitement cohérent ? Cette dernière question semblera naturelle à qui se rend compte des nombreuses transformations qu'a subies le Pentateuque avant de nous parvenir : elle provoque une série de remarques. En effet, à côté d'une remarquable progression dans l'ordre de la création, nous signalerons plusieurs anomalies : une contradiction entre le premier verset stipulant la création du ciel et le verset 7 qui en fait l'objet de l'œuvre du second jour ; la réunion en une même journée de deux actes aussi importants que la séparation des continents et des mers et l'apparition des végétaux ; même remarque sur la création des animaux terrestres et de l'homme ; l'intercalation de la création des astres entre les végétaux et les animaux marins et aériens ; la création de la lumière distinguée de la création des astres et l'une comme les autres destinés, d'après une mention précise, à séparer la lumière des ténèbres ; la succession des jours et des nuits antérieure à la création du soleil ; l'intercalation de la création de la lumière entre la définition de l'état chaotique et son débrouillement etc. Quand on songe que le récit génésiaque semble avoir pour point de départ une ancienne tradition de l'Asie occidentale et que, une fois mis par écrit, il a pu être remanié et retouché, que sa rédaction définitive enfin peut ne dater que du sixième ou cinquième siècle avant l'ère chrétienne, il s'ouvre un large champ aux hypothèses. Un critique fort ingénieux, M. G. d'Eichthal, a pensé lever la principale des difficultés signalées plus haut en émettant l'avis que la création de la lumière serait le fruit d'une intrusion rela-

tivement récente et dénoterait une intention polémique contre le mazdéisme. En supprimant cette action, considérée comme une interpolation, et en replaçant la création des astres après celle du firmament, il nous reste sept actions dans un ordre très-satisfaisant : réservant un jour à chacune des six dernières, il se trouve alors que le récit offre jusque dans les moindres détails, une remarquable symétrie, et que la création des luminaires se trouve précéder, comme le veut la logique, la première mention du soir et du matin. Il est incontestable que la marche de l'exposition prend ainsi une régularité et une ampleur très-satisfaisantes. En replaçant en tête du récit le verset 4 du chapitre II qui, d'après l'opinion de nombre d'exégètes, en forme le début authentique, nous nous trouvons en face d'un ensemble clair et rhythmique. D'abord l'énoncé du sujet, qui est la création du monde, puis la cessation de l'état chaotique par l'établissement du firmament. A ce moment interviennent simultanément les astres et la succession des jours (voy. *d'Eichthal, Mémoire sur le texte primitif du premier récit de la création*, Paris, 1875) — Sans adopter personnellement une hypothèse aussi hardie, nous sommes disposés à admettre les points suivants : 1° Le récit biblique de la création repose sur une tradition commune aux sémites ; 2° cette tradition a été rédigée sous une forme littéraire de premier ordre, dont la perfection même suppose un état de civilisation très avancé, ce qui exclut l'idée que ce morceau soit antérieur au huitième siècle ; 3° ce récit ne nous est parvenu qu'après un remaniement qui a introduit dans sa rédaction un désordre réel et qui a eu sans doute pour motif le désir d'affirmer contre le zoroastrisme la création de la lumière, ce qui nous reporte au sixième ou cinquième siècle. Une très récente publication vient confirmer ce que nous avons dit du rapprochement probable entre le récit hébraïque et la tradition babylonienne. Elle est due à notre éminent collaborateur M. Oppert, qui s'est borné à donner les résultats d'une importante découverte, se réservant d'en fournir le détail ultérieurement. Voici ce qui nous touche directement : « Origine commune de la chronologie cosmogonique des Chaldéens et des dates de la Genèse. Temps de la création : les Chaldéens comptaient, depuis le commmencement du monde jusqu'à Alexandre, 215 myriades d'années : depuis le premier homme à la même époque, 47 myriades ; donc pour la création 1,680,000 ans ou 168 myriades d'années. La Bible compte 7 jours ou 168 heures. Les Chaldéens comptaient donc 10,000 ans, où la Bible n'admet qu'*une* heure » (*Annales de philosophie chrétienne*, Paris, 1877, p. 237, ainsi que l'article *Chaldée*). Les récentes découvertes de l'assyriologie sont de nature à jeter de la lumière sur l'origine du récit génésiaque de la création : on en traitera avec plus de fruit, dans un article subséquent, quand les derniers résultats auront été tirés au clair. — Voyez *Histoire primitive de l'humanité, d'après la Bible*. MAURICE VERNES.

COSTUME (chez les Hébreux). Il est aisé d'établir les principaux traits du costume national chez les Hébreux, tant par ce qui en est dit dans la Bible que par l'examen des usages de l'Orient contemporain. Les deux vêtements essentiels, chez l'homme comme chez la femme,

étaient la *tunique* ou chemise et le *manteau*. Il est toutefois question d'autres parties du costume qui pouvaient se porter sous la tunique et sur le manteau. La chaussure consistait en sandales et la coiffure en un turban. Le voile faisait partie de l'habillement de la femme, mais ne semble pas avoir été porté avec la rigueur dont usent actuellement les Orientaux. De nombreux ornements, principalement chez les femmes, pouvaient être ajoutés aux pièces principales du costume : chez les hommes le *sceau* ou anneau à cacheter et le *bâton*, chez les femmes des anneaux d'oreille, de nez, de pieds, des bagues, des boîtes et des bijoux de diverse sorte. — Voyez le *Realwœrterbuch de Winer*, la *Realencyclopædie* de Herzog (art. *Kleider*) et Munck, *Palestine*, p. 365 ss.

COSTUME SACERDOTAL (chez les Hébreux). Il est difficile de se former une idée exacte du costume des prêtres hébreux d'après la description qu'en donne le Pentateuque (Ex. XXVIII et XXXIX). Les vêtements sacerdotaux étaient de lin blanc, de même que ceux des Égyptiens. Au temps où l'on inclinait à se représenter la législation mosaïque comme formée de toutes pièces avant l'occupation de la Palestine par les Israélites, on devait rechercher avec grand soin les analogies qu'offraient leurs rites et leurs usages religieux avec ceux des habitants de la vallée du Nil. Les récents travaux, qui font voir dans l'ensemble cérémoniel exposé par le Pentateuque le fruit d'une époque plus récente, ont ôté beaucoup de leur intérêt à ces recherches, et c'est plutôt avec les peuples de l'Asie antérieure qu'on établira désormais les points de contact. Nous nous contenterons d'énumérer brièvement les points principaux du costume des prêtres. Le costume de simples prêtres se composait de quatre pièces : 1° Des *caleçons* qui devaient s'étendre des reins aux cuisses. 2° Une *tunique* qui, d'après Josèphe, avait des manches, était très-serrée et presque collée sur le corps, et descendait jusqu'aux pieds. 3° Une *ceinture* en ouvrage de broderie de différentes couleurs, large de trois doigts ou de quatre, selon d'autres. Les rabbins disent que la longueur en était de trente-deux coudées. 4° Un *turban* ou sorte de mitre. Le Pentateuque ne donne pas la description de cette coiffure non plus que de celle du grand prêtre qui est désignée sous un autre nom. Quoique ces deux coiffures fussent de lin, celle du grand-prêtre se distinguait non-seulement par la forme, mais aussi par la plaque d'or, dont il sera parlé plus loin. A ces vêtements le grand prêtre ajoutait les pièces suivantes : 1° Une *tunique supérieure*, plus ample que la tunique proprement dite et de couleur violette, munie d'une bordure inférieure présentant une alternance de grenades de couleurs diverses et de clochettes d'or. 2° Un vêtement plus court, appelé *éphod*, tissu de lin retors, entremêlé de fils d'or et de fils teints en pourpre, violet et cramoisi ; il se composait de deux pièces réunies par des agrafes ou épaulettes, surmontées elles-mêmes de pierres précieuses, portant gravés les noms des douze tribus, six sur la pierre de droite, six sur la pierre de gauche. 3° Le *pectoral* ou *rational*, sorte de bourse, du même tissu que le précédent vêtement, auquel il était attaché par des anneaux d'or et

des cordons violets ; sur le pectoral douze pierres précieuses, de différentes espèces, disposées sur rangées de trois, portaient également les noms des douze tribus. Une sorte de *sort sacré* ou d'oracle, qu'on consultait dans des circonstances graves, était logé dans la poche du pectoral : cet oracle était nommé *ourim* et *thummim*, ce qui signifie *lumière* et *intégrité* et a été traduit par les Septante *révélation* et *vérité*. On a beaucoup disserté sur la nature de cet objet qui pourrait avoir consisté en figurines ; on sait encore moins de quelle façon était consultée la divinité au moyen de ces *sorts* qui remontaient sans doute à une haute antiquité. 4° Une *plaque d'or*, assujettie par des cordons violets au turban du grand prêtre et sur laquelle se lisaient les mots : *Saint à Jahveh*. Le grand prêtre avait en outre un costume plus simple, de lin blanc, avec lequel il fonctionnait au *jour des expiations* dans le lieu très-saint (Lévit. XVI, 14). — Voyez les commentaires et e. a. *la Palestine* de Munck, qui présente un résumé soigneusement fait des travaux concernant la matière et dont nous avons reproduit l'essentiel dans cette notice. M. VERNES.

COSTUME SACERDOTAL (dans l'Eglise romaine). Nous n'entendons par ce mot ni l'habit ordinaire des prêtres et des évêques, ni les divers costumes d'ordres religieux, si variés de couleur et de coupe ; mais uniquement le costume des officiants, et en particulier celui dont le prêtre se revêt pour la messe. Les principales parties de ce costume sont : l'*amict*, l'*aube*, la *ceinture*, le *manipule*, l'*étole* et la *chasuble*. Le reste de l'appareil, bonnet carré, dalmatique, rochet, etc., ne peut être décrit que dans un traité complet sur la matière. L'*amict* (*amictus*) était, comme d'antiques missels en font foi, une sorte de coiffure populaire, voilant en partie le visage pour le préserver du soleil, et qui s'est changée pour le prêtre en une espèce de toile carrée « *quo collum undique cingimus* » dit le diacre Amalarius, et qui recouvre les épaules. L'*aube* (*alba seu camisia, poderis et talaris*) est une robe de lin, blanche et qui descend jusqu'à terre et à manches étroites, surtout au poignet. Commune jadis, selon Fleury et le P. Thomassin, aux clercs et aux laïques, elle fut restreinte dans la suite des temps à l'usage journalier des évêques, puis au seul service de l'autel. C'est encore aujourd'hui l'habit ordinaire du pape. La *ceinture* (*cingulum*) serre l'aube autour des reins, et, au besoin, la retrousse. Le *manipule* (*mappa*, *mappula*, *manipula* ou *manipulus*) était, dans l'origine, une simple serviette de toile, dite aussi *sudarium*, mouchoir. On l'orna au dixième siècle, d'une frange de soie, d'or ou d'argent, et son tissu entier devint, vers le douzième, une pièce de satin ou de damas brodé. Le prêtre porte cette serviette au bras gauche. L'*étole* (*stola*) consiste en deux bandes assez larges d'étoffe de laine ou de soie, souvent ornées de broderies, qui pendent au cou jusqu'au bas de l'aube. On l'appelle aussi *orarium* du mot *ora*, bord, bordure, lisière, car l'étole n'est autre chose que l'ancien laticlave, adapté autrefois à la *stola* de manière à faire corps avec elle et qui terminait le bord de cet habit en courant le long de ses deux extrémités antérieures. « L'étole, dit Goffiné, est la marque du pouvoir et de la dignité du prêtre. » Jadis, nul ecclésiastique ne devait sortir sans en être revêtu : « *omni*

tempore sine stola vel orario incedere vetantur presbyteri. » Le pape ne la quitte presque jamais, et les prêtres se la mettent autour du cou pour les cérémonies les plus ordinaires, pour les absoutes, par exemple. Enfin la *chasuble* (*casula vel planeta*) était primitivement un surtout uni, fermé par devant, avec un rond ménagé pour passer la tête, dépourvu de tout ornement, et qui était l'habit ordinaire des simples artisans. Peu à peu ce manteau a été écourté, puis ouvert des deux côtés, se réduisant ainsi à une double bande dont un côté retombe sur la poitrine et un autre sur le dos, et qui recouvre tout le reste du costume : « *omnibus indumentis superponitur casula.* » — L'évêque ajoute à ces vêtements sacerdotaux quelques autres qui sont propres à son rang. Tels sont les *sandales* et les *caliges*, vulgairement souliers et bas, qui remplacent pour le service divin sa chaussure ordinaire ; la *mitre*, ancienne coiffure de tout sexe et de tout état que les évêques s'approprièrent vers le dixième siècle quand elle fut tombée en désuétude, mais dont ils ont peu à peu altéré la rondeur originelle en garnissant le bonnet primitif, par devant et par derrière, de deux cartons terminés en pointe, tandis que les deux cordons de ce bonnet, désormais inutiles à le lier autour de la tête, retombent sur les épaules sous le nom de *fanons* ; les *gants*, qui doivent pour l'évêque être de soie et non cousus, mais faits au métier ; le bâton pastoral, l'anneau épiscopal, la chape, le pluvial, etc. On ne peut se servir d'un costume sacerdotal pour le service liturgique qu'après l'avoir fait bénir par un évêque. Quand il en prend les différentes pièces, l'officiant doit réciter une oraison adaptée à chacune d'elles. Mais nous laissons aux rubriques le détail de ces pratiques secondaires. — Voici quel est, selon les plus habiles interprètes, le sens mystique des parties les plus importantes de ce costume. Il n'en est aucune qui ne renferme un mystère. L'*amict* est l'emblème du casque du salut, et l'*aube* celui de la pureté de l'âme du prêtre. La *ceinture* l'avertit d'être ceint de continence et de chasteté, ou bien elle lui rappelle, selon d'autres, les liens dont le Sauveur fut chargé. Le *manipule* l'avertit de la nécessité de pleurer et de souffrir avec Jésus-Christ. En prenant l'*étole*, il prie le Seigneur de lui rendre l'étole d'immortalité perdue par Adam, ou, d'après des commentateurs autorisés, il doit penser à Jésus-Christ revêtant la nature humaine. La *chasuble* enfin lui représente le joug de l'Evangile. Plusieurs, il est vrai, voient dans la chasuble la robe dont le Seigneur fut revêtu dans sa passion, et c'est à l'étole qu'ils attribuent la signification du joug : sentiment que la manière de porter l'étole autour du cou rend plausible. Du reste, nul texte de l'Ecriture n'a donné lieu à autant de difficultés et à de plus subtiles controverses que ces ornements destinés à rendre sensibles aux yeux des simples les vérités qu'ils ne sauraient, dit-on, recueillir eux-mêmes de la Parole écrite. Rien n'est plus clair, sans doute, que le symbole de la *crosse* pastorale et de l'*anneau* de l'évêque, époux mystique de son Eglise ; mais l'allégorie des *gants* est plus obscure. Ils marquent, selon les doctes, que les mains qu'ils recouvrent ignorent leurs bonnes œuvres. Les *sandales* et les *caliges* sont naturellement le signe de la disposition à marcher dans les voies du Seigneur ; et si l'on

ôte au prélat pour l'office sa chaussure usuelle, c'est en vertu de l'injonction faite à Moïse : « Déchausse les souliers de tes pieds. » « Isaïe lui-même, écrit l'abbé Banier, a admiré la cérémonie de ce mystérieux déchaussement, lorsqu'il dit : O que les pieds de ceux qui annoncent la paix sont beaux ! » On ne saurait douter, d'après cela, avec le même auteur, que les deux cornes de la mitre ne soient propres à figurer l'Ancien et le Nouveau Testament. — La symbolique des couleurs du costume sacerdotal est plus facile à saisir. Ses teintes changent selon les diverses périodes de l'année ecclésiastique et selon les cérémonies. A la plupart des fêtes générales, à celles de la Vierge et des saints non martyrs, le *blanc* est l'emblème de la joie, de la pureté et de l'innocence ; à la Pentecôte et aux fêtes des martyrs, le *rouge* rappelle les langues de feu et le sang versé ; aux jours de pénitence, comme l'avent et le carême, le *violet* représente la mortification ; les dimanches après la Pentecôte, le *vert* symbolise l'espérance, et enfin, le vendredi saint et aux services pour les morts le *noir* est le signe du deuil. L'Eglise de Paris ajoutait à ces couleurs le *jaune* et la *couleur de cendres*, et quelques diocèses se servaient du *bleu* pour les fêtes de la Vierge. Pour justifier l'usage liturgique de vêtements sacrés, l'abbé Bergier s'appuie sur deux passages de l'Apocalypse. Il rappelle que Jean parle d'un « personnage vénérable vêtu d'une longue robe et ceint sous les bras d'une ceinture d'or, » puis des « vingt-quatre vieillards (ou prêtres) vêtus de blanc avec des couronnes d'or sur la tête, » et il ajoute incontinent : « Voilà des habits sacerdotaux, des robes blanches, des ceintures, des couronnes. » Il est fâcheux pour la thèse du savant encyclopédiste que, de l'aveu de tous ses confrères, que dis-je ? de son propre aveu, le costume sacerdotal de son Eglise ait été emprunté, pièce à pièce, aux plus vulgaires habits. — Voyez les abbés Banier et le Mascrier, *Histoire générale des cérémonies*, t. II, Paris 1741, in-fol., fig. ; Bergier, *Dictionnaire théologique*, t. II, édit. de 1789 ; Fleury, *Institution au droit ecclésiastique*, t. I, part. 1. Paris, 1767, 2 vol. in-12; *Institutions liturgiques*, par Dom Prosper Guéranger, abbé de Solesmes ; Le Mans et Paris, 1840-51, 3 vol. in-8 ; Dom de Vert, *Explicat. des cérémon. de l'Eglise*, Paris, 1706-13, 4 vol. in-8) ; *Explication des prières et des cérémonies de la messe*, par le P. Le Brun, Paris, 1726, 4 vol. in-8 ; Goffiné, *Instructions catholiques* etc. Besançon, 1855, in-18, et Du Cange, *Glossaire*, édit. Didot, 1845. P. Rouffet.

COTELIER, *Cotelerius* (Jean-Baptiste). Le père de ce savant helléniste, d'abord pasteur réformé à Nîmes, était revenu au catholicisme après avoir été déposé en 1619 pour cause d'inconduite. Son fils naquit à Nîmes en 1627 ; très-instruit lui-même, il lui enseigna de bonne heure les langues anciennes. Dès l'âge de quatorze ans, le jeune homme étonna les évêques, assemblés à Mantes, par son savoir en hébreu et en grec. A Paris il étudia la philosophie et la théologie. A partir de 1654, il passa quatre ans chez l'archevêque d'Embrun. De retour à Paris, il fut chargé par Colbert de dresser le catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque du roi. En 1676 il obtint la chaire de professeur de grec au collége royal (collége de France) ; dix années

après il mourut. Il a attaché son nom à trois publications : 1° *Homiliæ quatuor in Psalmos, et interpretatio prophetiæ Danielis, græce et latine*, Paris, 1666, in-4° ; Cotelier s'est trompé en attribuant ces ouvrages à Chrysostôme ; 2° *Sanctorum patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt... opera... græce et latine cum notis*, Paris, 1672, 2 vol. in-f°. Leclerc en donna une nouvelle édition, Anvers, 1698, 2 vol. in-f°, et une autre, Amsterdam, 1724, 2 vol. in-f° ; cette dernière est la plus complète et la plus importante ; 3° *Ecclesiæ græcæ monumenta, græce et latine*, Paris, 1677-1688, 3 vol. in-4°.

COTTIN (Charles) [1604-1682], aumônier du roi et membre de l'Académie française depuis 1655. Uniquement connu aujourd'hui par la triste célébrité que Boileau et Molière ont attachée à son nom, Cottin avait autant d'érudition que peu de goût. Sa *Pastorale sacrée*, ou *Paraphrase du Cantique des cantiques selon la lettre, avec plusieurs discours et observations* (Paris, 1662, in-12), atteste la connaissance qu'il avait de l'hébreu. C'est lui qui, le premier peut-être, a imaginé de couper le cantique en une sorte d'idylle en cinq actes. Sa *Théoclée, ou vraie philosophie du principe du monde* (Paris, 1666, in-12), et son *Traité de l'âme immortelle* (ib., 1655, in-4), valent mieux que sa réputation. Il est inutile de disputer à l'oubli ses divers recueils de poésies. On n'en connaît guère, sauf quelques rondeaux bien tournés, que ses *Œuvres galantes, tant en prose qu'en vers* (2e éd., Paris, 1662, in-12), grâce à ce que Molière en a extrait le sonnet à la princesse de Longueville : *Votre prudence est endormie* et le madrigal sur *le Carrosse amarante*. Cottin s'était attiré de puissantes inimitiés par des tracasseries maladroites encore plus que par ses mauvais vers. Il essaya quelque temps de tenir tête à ses adversaires, riposta à Ménage par une satire curieuse, *la Ménagerie* (La Haye, 1666, in-12), et à Boileau par une pièce anonyme contre le sieur « Desvipereaux » ; mais du jour où Tricotin ou Trissotin fut en scène, il ne publia plus rien sous son nom. Cottin fut un prédicateur fort goûté de son temps. Sa famille ayant voulu le faire interdire parce qu'il avait placé sa fortune en rente viagère, il se contenta pour toute défense d'inviter ses juges à l'entendre prêcher, et ce moyen renouvelé de Sophocle lui réussit comme au poëte. Cependant la crainte des critiques de Boileau l'empêcha de publier ses sermons. Il ne reste de ses discours que l'*Oraison funèbre d'Abel Servien* (Paris, 1659, in-4).

COTTON (Pierre), jésuite célèbre, né à Néronde en Forez, en 1564. Il étudiait le droit à Turin, quand son directeur religieux le décida à entrer chez les jésuites, malgré l'opposition de son père. Après un assez long séjour en Italie, on l'envoya prêcher dans les principales villes du Midi de la France. Il y convertit la fille du maréchal de Lesdiguières, Mme de Créqui, et Lesdiguières qui ne résistait lui-même que pour « se faire marchander plus longtemps, » lui prépara les voies auprès de Henri IV. Le roi ayant consenti, à son voyage de Metz (1603), à se laisser accompagner de deux jésuites pour traiter avec eux des affaires de leur ordre, Cotton fut l'un des deux agents choisis par la Société. Dès lors, il ne quitta plus Henri IV, le suivit dans tous ses

voyages, et obtint, à Rouen, l'édit qui rappelait les jésuites. Humble et doux, modeste et désintéressé, le P. Cotton, nommé confesseur du roi, refusa l'archevêché d'Arles et le chapeau de cardinal. Ses confrères, de leur côté, ne voulant pas garder les bénéfices de leur collége de la Flèche, les employaient à doter chaque année douze filles pauvres. Il suffisait à la Compagnie d'obtenir l'éducation de la jeunesse, et à Cotton de garder la direction du monarque. Tant de dévouement devait attirer la haine des méchants : Cotton faillit être assassiné dans le carrosse d'un de ses amis, et une écorchure à la gorge en fit foi plusieurs jours. A juger de son crédit par l'influence qu'exerça son ministère sur les mœurs de son pénitent, on n'aurait aucune idée de son activité politique. Il fut le fondateur, et il est resté à bien des égards le modèle de cette dynastie de confesseurs du roi dont La Chaise et Le Tellier sont les types les plus accomplis. A la mort de Henri IV, le P. Cotton fut chargé de transporter son cœur au collége de la Flèche. Marie de Médicis le confirma dans son emploi auprès du nouveau roi, et il l'occupa jusqu'en 1617. De Luynes le remplaça par le P. Arnoux, et Cotton reprit dans le Midi ses premières fonctions de missionnaire convertisseur. Il avait publié en 1610 une *Institution catholique*, divisée en quatre livres, pour servir d'antidote aux quatre de l'*Institution* de Calvin (Paris, in-4). Il composa, dans ses nouveaux loisirs, un autre écrit de controverse intitulé : « *Genève plagiaire*, ou vérification des dépravations de la Parole de Dieu, qui se trouvent ès Bibles de Genève » (Paris, 1618, in-fol.). Bénédict Turrettin y répondit par la « *Défense de la fidélité des traductions de la Bible faites à Genève* » (Gen., 1619, in-4). Il s'ensuivit, pendant plusieurs années, une polémique fort vive à laquelle Cotton finit par renoncer. En 1617, il réduisit en forme de méditations ses *Sermons sur les principales et plus difficiles matières de la foi* (Paris, in-8). On sait avec quel empressement le confesseur de Henri IV répudia, au nom de sa Compagnie, toute complicité dans l'assassinat de ce prince. Il se hâta, dès 1610, de publier une « *Lettre déclaratoire* de la doctrine des Pères jésuites, conforme aux décrets du concile de Constance, adressée à la royne, mère du roy, par le P. Cotton. » On lui répondit aussitôt par l' « *Anticotton*, ou réfutation de la lettre déclaratoire du P. Cotton. Livre où il est prouvé que les jésuites sont coupables et autheurs du parricide exécrable commis en la personne du roy très-chrestien, Henri IIII, d'heureuse mémoire. » Quand Ravaillac fut arrêté et enfermé à l'hôtel de Retz, on assure que Cotton vint le trouver et lui dit : « Mon ami, prenez bien garde de faire inquiéter les gens de bien. » Il eut, vers la fin de sa carrière, une nouvelle occasion de se compter au nombre des gens de bien, en souscrivant au désaveu que le parlement exigea des jésuites du livre où leur confrère Santarelli accordait au pape un pouvoir souverain, et sur l'autorité temporelle des princes et sur leur vie elle-même (1626). Le P. Cotton mourut cette même année à Paris, dans la maison professe de la rue Saint-Antoine. Sa vie a été écrite en latin par le P. Rouvier (Lyon, 1660, in-8), et en français par le P. d'Orléans (Paris, 1688, in-4).

P. Rouffet.

COUET (Jacques), sieur du Vivier, né à Paris en 1546, se réfugia à l'étranger après la Saint-Barthélemy ; de passage à Bâle en 1577, il y eut une discussion avec Fauste Socin, contre lequel il publia un ouvrage sur l'œuvre rédemptrice du Christ ; ensuite, pasteur d'Avallon et de Villarnoul en Bourgogne, il fut en 1579 vice-président du synode national de Figeac ; les troubles de la Ligue le forcèrent à gagner la Suisse, où nous le retrouvons à Bâle en 1587 ; dès l'année suivante il accepta d'être pasteur auxiliaire de l'Eglise française de cette ville, poste qu'il occupa jusqu'à sa mort, et où il soutint de 1590 à 1594 de longues controverses avec Antoine Lescaille sur le rôle des bonnes œuvres dans la justification. Ses fonctions à Bâle ne l'empêchèrent pas de se rendre utile aux Eglises de sa patrie, où il était fort apprécié comme prédicateur, théologien et controversiste : en 1590 il fut nommé aumônier de Henri IV, mais il est douteux qu'il ait occupé cet emploi ; en tous cas il refusa (1598) le poste d'aumônier de Catherine de Navarre ; cependant il prit une part active et glorieuse à Nancy, en 1599, à l'une des nombreuses joutes théologiques par lesquelles les catholiques essayèrent en vain de gagner la sœur d'Henri IV à leur foi. En 1601 il accepta les fonctions de pasteur de l'Eglise de Paris, et venait de Bâle en cette qualité prêcher trois mois par an à Ablon, où Casaubon l'entendit avec satisfaction. Couet mourut à Bâle le 8 janvier 1608. On connaît de lui : *De satisfactione Christi*, 1577 ; *Response à ceux qui croient la présence du corps de Christ dans la cène*, 1588 ; *Responses chrétiennes à Lescalle*, 1593 ; *Apologia de justificatione*, 1594 ; *Traité de la prédestination*, 1599 ; *Conférence faite à Nancy*, 1600 ; *Traité du christianisme*, 1602. — Sources : Haag, *France protest.* ; *Bulletin du protestantisme franc.*, XII, p. 265 ss., XVI, p. 353 ss. ; *Chrétien évangélique*, 1868, p. 135-140. A. Bernus.

COULPE. La coulpe est le sentiment que l'homme a de sa faute. Elle n'est pas liée à un péché particulier, mais elle révèle un état de désordre moral que l'homme trouve en lui et dont sa conscience l'oblige à se déclarer responsable. En effet, le péché n'est pas un phénomène isolé et accidentel ; il a des suites, il agit rétroactivement sur le cœur d'où il est sorti (Matth. XV, 19. 20). Comme un torrent dévaste le champ qu'il a traversé, le péché laisse sa trace dans l'âme ; cette trace, c'est la coulpe, c'est-à-dire la souillure de l'âme, avec le sentiment distinct et humiliant de cette souillure. Rien ne saurait mieux faire comprendre ce qu'est la coulpe que la lecture du livre des Psaumes dont un grand nombre sont consacrés à confesser et à décrire la misère spirituelle du psalmiste (Ps. XXXVIII, 19 ; LI, 3-6). S'il raconte ses douleurs, il rappelle aussitôt ses fautes, et ses plaintes deviennent des accents d'humiliation : « Vois ma peine, dit David, et pardonne mes péchés » (Ps. XXV ; voy. les Psaumes dits « de pénitence » : VI, XXXII, XXXVIII, LI, CII, CXXX, CXLIII). — L'*origine* de la coulpe c'est donc le péché, non un péché étranger qui nous serait imputé, selon la théorie augustinienne du péché originel, mais notre propre péché, celui dont nous sommes et dont nous nous reconnaissons coupables. Il est vrai que chacun ne recommence pas à nouveau l'humanité, mais fait partie

organique d'une humanité déjà existante et qui est pécheresse (1 Jean V, 19), à peu près comme un enfant naît chétif dans une famille maladive; l'homme ne se donne pas sa nature, il la reçoit; néanmoins ce péché de l'humanité, chacun y participe à son tour, par un acte de volonté; ce qui était un fait naturel, une maladie générique, devient un fait moral, un mal personnel dont chacun est atteint (1 Jean I, 8). Bien que la coulpe soit héréditaire, comme le péché qui la provoque est héréditaire (Ps. XIV, 1-3 ou LIII, 1-3; Rom. III, 9-20), elle n'en est pas moins une coulpe; car si le péché règne dans le monde, ce n'est pas Dieu qui l'y a introduit (Jacq. I, 13), puisqu'il n'y répand, au contraire, que le bien (17), c'est l'homme (14). Ce que Dieu a voulu, c'est notre liberté morale; nous ne pouvons accuser que nous-mêmes du mauvais usage que nous en avons fait. Tout homme possède des lumières naturelles suffisantes pour parvenir à la connaissance de Dieu (Rom. I, 19), mais la volonté humaine a pris un mauvais pli; par le premier péché qui fut, comme ceux qui l'ont suivi, une transgression consciente de la volonté de Dieu, une atteinte a été portée au principe absolu du bien, et l'inviolabilité de la loi divine a été niée. Ce pas fut décisif: la direction de la volonté et par conséquent de la vie de l'homme avait été faussée. A partir de cet acte de rébellion et d'égoïsme, le mal continua de gagner de proche en proche; il descend d'une génération à l'autre, s'étend dans la vie morale d'un domaine à l'autre et finit par envelopper toute l'existence. Or le souverain déplaisir de Dieu ne peut pas ne pas peser sur un monde sur lequel pèse le péché. S'il en était autrement, la sainteté de Dieu se voilerait et l'on verrait s'effacer la notion même de la sainteté, le plus précieux apanage de l'humanité. Il est, en effet, telle conception affaiblie de la justice divine qui ne va à rien moins qu'à ébranler tout l'ordre moral. L'alternative est absolue : ou n'être pas sauvé, ou l'être sans que cet ordre soit compromis. Puisque le siège du péché est la volonté, jusqu'à ce que celle-ci soit redressée, le péché demeure, et avec lui la coulpe. Or le péché n'a nulle part sa raison d'être; il est ce qui ne doit pas être; ce n'est pas seulement l'absence du bien, mais le contraire du bien et du vrai, un renversement moral, un état mauvais, honteux, haïssable. Quand le pécheur, placé dans une telle condition, se demande d'où vient ce mal, il ne peut pas ne pas reconnaître qu'il en est lui-même l'auteur, que ce mal n'est pas seulement en lui, mais qu'il vient de lui, que c'est sa faute et non pas seulement son malheur, puisque, ou bien il s'est laissé volontairement entraîner par le mal, ou bien, en ne réagissant pas contre lui, il s'en est rendu complice. Or, dans la mesure où il se rend compte de ce redoutable aveu, il se sent séparé de Dieu et par conséquent troublé dans sa conscience (Rom. II, 9). Celle-ci, partout où elle discerne le péché, prononce, avec une autorité suprême, la culpabilité personnelle de celui qui l'a commis, et ce verdict sans appel auquel on ne peut échapper que par un suicide moral, en cautérisant sa propre conscience (1 Tim. IV. 2), ce verdict porté par nous-mêmes contre nous-mêmes, cette réaction prolongée du péché, nous l'appelons coulpe. Sans doute l'homme n'a pas été et ne pouvait être créé parfait; la perfection est le

but vers lequel il devait tendre ; mais il ne suit nullement de là que le mal soit le point de départ nécessaire du progrès ; l'homme pouvait s'élever du bien au mieux par un développement normal. — Quelles que soient d'ailleurs l'origine et l'explication du fait de la coulpe, sa *réalité* est incontestable. Le pécheur a beau chercher des excuses pour couvrir sa culpabilité, celle-ci persiste et finit toujours par apparaître ; jamais il ne parvient ni à secouer le péché loin de lui, comme on chasse un mauvais rêve, ni à se persuader que le péché est une infirmité tellement inhérente à sa nature qu'il n'en soit point responsable. C'est, au contraire, sa responsabilité propre qui constitue à ses yeux l'amertume du péché ; il se le reproche ; quoi qu'il fasse, son péché s'attache à lui (Jean VIII,34) ; il reste sous le poids de sa faute (Lévit. XIX,8) ; péché et coulpe sont donc pour lui des termes corrélatifs ; aussi, dans l'oraison dominicale, Matthieu appelle-t-il « des dettes » ce que Luc appelle « des péchés » (Matth. VI, 12 ; Luc XI, 4). Ce qui est opposé à l'innocence (*Unschuld*), c'est une dette (*Schuld*), l'état d'un homme qui ne s'est pas acquitté envers Dieu de ce qu'il lui doit. L'expérience s'inscrit donc en faux contre la doctrine sentimentale et énervée du pélagianisme et du catholicisme semi-pélagien, qui ne voit dans le péché qu'une simple faiblesse morale ; elle donne, au contraire, raison à Augustin et à Calvin qui, jaloux des droits de Dieu, placent le pécheur sous le coup de sa souveraine justice et ne lui laissent d'autre ressource que l'infinie miséricorde divine (Ps. CIII, 3). La réalité de la coulpe ressort encore du besoin qui poursuit tout homme et que chacun manifeste à sa manière d'une réconciliation réelle avec Dieu, condition d'un renouvellement de l'être moral. Le but de l'homme, c'est l'union avec le Dieu saint (Lévit. XIX, 2 ; 1 Pierre I, 15 ; Matth. V, 8 ; Hébr. XII, 14 ; 1 Jean I, 6 ; III, 2) ; mais le pécheur ne pourra s'avancer avec confiance dans la voie de la sanctification qu'autant que son passé sera liquidé par l'effacement de la coulpe et qu'il aura recouvré, par un pardon complet et gratuit, le sentiment distinct de sa filialité vis-à-vis du Dieu qu'il a offensé (Ps. LI, 9). C'est à ce besoin profond que répond l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ. En lui l'hostilité entre Dieu et l'homme a été surmontée (Eph. II, 16, 18). De ce que le sentiment de la coulpe est réel, enraciné dans l'âme humaine, on peut conclure qu'il est *universel*. En effet, tandis qu'en principe tous les hommes étaient destinés à vivre en communion avec Dieu (Actes XVII 26,27), il se trouve, en fait, que tous sont sous l'empire du péché (Rom. III, 9,10) et « enfants de colère » (Eph. II, 3.) Les Israélites, bien qu'ils aient été les objets de plus grands priviléges nationaux (Rom. III, 1, 2), n'ont aucun avantage réel sur les gentils (Rom. II, 1,25), et ceux-ci, bien que privés de la loi divine, connaissent, comme les autres, les douleurs du repentir, puisque leurs propres pensées les accusent (Rom. II, 15) et que leur conscience leur révèle les droits de Dieu sur eux (Rom. I, 32). Aussi les hommes ont-ils toujours été tentés de voir dans les malheurs publics ou particuliers des marques de la colère divine (Job XVIII, 5-21 ; Luc XIII, 2 ; Jean IX, 2, idée rectifiée par Jésus : 3). Les Grecs avaient donné aux divinités chargées de pour-

suivre et de punir les coupables, surtout les enfants ingrats et les parjures, le nom d'*Erinnyes*, c'est-à-dire vengeresses (des lois divines). Il existait donc des lois non écrites que le méchant avait violées ; dès lors il fallait une réparation. Comme membres de l'espèce humaine, plongée dans le péché, tous les hommes sont à plaindre ; comme individus, tous se sentent coupables. Un seul homme a été exempt du sentiment de la coulpe personnelle et n'a jamais connu le repentir. Celui-là, entré avec des forces intactes (Jean XIV, 30 ; Actes III, 14) dans le combat de la vie où tous nous avons été vaincus, a remporté sur le péché une victoire complète et définitive (Jean IV, 34 ; VIII, 46 ; XVI, 33), ce qui l'a constitué le sauveur de ses frères pécheurs. Ajoutons que cette universalité de la coulpe a pour contre-partie l'universelle grâce de Dieu, « source de salut pour tous les hommes » (Tite II, 2 ; Rom. V, 20) lesquels sont tous virtuellement sauvés en Jésus-Christ (Luc V, 32 ; Jean XII, 32 ; XVII, 2 ; Rom. V, 8, 18). La balance est ainsi rétablie ; deux courants parallèles traversent le monde, celui de la volonté pervertie de l'homme et celui de la volonté réparatrice de Dieu. A l'universalité de la coulpe correspond l'universalité de la grâce (Rom. VI, 23). Dans la mesure où le sentiment de la coulpe diminue, le salut manque de base. « *Initium est salutis notitia peccati* (Sénèque). » La suppression ou l'affaiblissement de ce sentiment par la spéculation philosophique est à la fois l'un des plus graves symptômes de l'état moral des esprits, à une époque déterminée, et l'une des barrières les plus insurmontables à l'action de l'Evangile. Il faut que le péché se manifeste sous son véritable aspect et avec ses terribles conséquences (Rom. VII, 13 ; XI, 32 ; Gal. III, 19, 22), qu'il fasse horreur (Rom. XII, 9), qu'il « abonde », dit l'apôtre, avant que la grâce de Dieu « surabonde » (Rom. V, 20). Le trouble de la conscience (Luc XV, 18 ; XVIII, 13 ; 2 Cor. VII, 10) ou le sentiment de la coulpe est donc pour le pécheur la condition nécessaire de la victoire sur le péché ; c'est pour lui le chemin étroit qui mène à la vie (Matth. VII, 14).—La coulpe, bien qu'universelle, n'est pas chez tous la même ; elle varie avec le degré des lumières (Luc XII, 47, 48) ; la conscience est plus ou moins éclairée : celle du peuple juif l'est plus que celle des païens qui ont vécu longtemps dans l'ignorance (Actes XVII, 30). Toutefois, ceux-ci sont, dans une certaine mesure, responsables de cette ignorance, puisque Dieu a accordé à tout homme les lumières de la nature et celles de la conscience (Rom. I, 19, 20 ; Actes XVII, 27,28). C'est la méchanceté de l'homme qui étouffe en lui la vérité native (Rom. I, 18). Bien que l'apôtre Paul, quand il persécuta l'Eglise chrétienne, eût agi par ignorance, cependant il a fallu qu'il obtînt miséricorde avant de retrouver la paix de son âme (1 Tim. I, 13). Aux yeux de Jésus, ceux qui pèchent sans savoir ce qu'ils font trouvent une excuse dans leur défaut de connaissance ; néanmoins il implore en leur faveur le pardon de son Père (Luc XXIII, 34). La conscience d'ailleurs, si cautérisée qu'elle soit, ne l'est jamais assez pour que l'homme ne fasse aucune distinction entre le mal et le bien ; même chez les criminels, elle a ses moments de réveil ; ils ne se sentent jamais pleinement dans l'ordre ; s'ils n'ont pas le sentiment net et

douloureux de la coulpe, du moins peut-on affirmer qu'ils en portent en eux le germe. — Il nous reste à envisager sommairement les conséquences de la coulpe et le moyen de la surmonter. Ses *conséquences* pour l'individu et pour l'humanité sont manifestes, puisqu'elle les porte en elle-même; elles se résument en un mot: la mort, c'est-à-dire la séparation d'avec Dieu, qui est la source unique de la vie (Rom. V, 12, 18, 25; V, 23). Le péché étant une inimitié contre Dieu, le pécheur, s'il consent à descendre en lui-même et à se voir tel qu'il est, reconnaît, quelquefois avec effroi, qu'il est devenu l'ennemi de Dieu et qu'en demeurant dans le péché il a Dieu pour ennemi (Rom. V, 10; VIII, 7; Colos. I, 21; Jacq. IV, 4). Les éléments de cet état redoutable sont la honte (Gen. III, 7), la crainte (10), l'irritation (Gen. IV, 5), le désespoir (13; Matth. XXVII, 5; Luc XXIII, 30). La coulpe non pardonnée, continuant à peser sur le pécheur, ce sont les peines éternelles (Matth. XXV, 46), les pleurs et les grincements de dents (Matth. XXV, 30); c'est l'âme rongée par le ver qui ne meurt point (Marc IX, 48), c'est-à-dire l'enfer. Si épouvantable que soit ce résultat du péché, il ne saurait être différent, puisque le pécheur ne peut recueillir que ce qu'il a lui-même semé (Gal. VI, 7, 8). Aussi Dieu qui ne veut pas la mort du pécheur (Ezéch. XVIII, 23) a-t-il placé devant lui, dès l'entrée du péché dans le monde, une ressource suprême: sa miséricorde (Ps. CIII, 10,11). Déjà sous l'ancienne alliance, par les sacrifices que prescrivait la loi lévitique, l'Israélite constatait à la fois sa coulpe personnelle qui le rendait indigne de s'approcher de Dieu, et sa confiance en la miséricorde de Dieu. Le prêtre, après s'être identifié avec la victime expiatoire, sur la tête de laquelle il posait ses mains et qui, dès ce moment, portait symboliquement les péchés du peuple, ou bien l'immolait, en signe de l'immolation de la volonté coupable du pécheur, et de son sang faisait propitiation pour tout le peuple (Lévit. XVI, 17), ou bien la renvoyait, chargée des iniquités du peuple (21), dans le fond du désert où elle disparaissait pour toujours (22). Ce que préfiguraient les sacrifices, la nouvelle alliance l'a réalisé. Jésus-Christ, le saint et le juste, en s'unissant par la puissance d'une charité infinie à l'humanité coupable, s'est laissé traiter, pour l'amour d'elle, comme un pécheur (2 Cor. V, 21). Par son dévouement absolu (1 Jean III, 16) et son obéissance absolue (Rom. V, 19; Phil. II, 8), il a vaincu notre véritable ennemi, le péché, sous sa double forme : l'égoïsme et la révolte. A partir de la croix, une réconciliation pleine et entière a été scellée entre le Dieu saint et l'humanité repentante, représentée par son nouveau chef (Ephés. IV, 15; V, 23). Quiconque entre, par la foi, dans ce chemin nouveau et vivant qui donne accès auprès de Dieu (Hébr. X, 20,22) se sait pardonné en Jésus-Christ, vainqueur du péché (1 Jean V, 4); il est affranchi du poids de la coulpe; un nouveau point de départ est donné à sa vie; « les choses anciennes sont passées, toutes choses sont devenues nouvelles » (2 Cor. V, 17).

JEAN MONOD.

COURAYER (Pierre-François LE), né à Rouen le 17 novembre 1681, entra de bonne heure dans la congrégation des génovéfains et, s'y

étant distingué, fut nommé professeur de philosophie et de théologie et chargé de la bibliothèque. Un écrit publié par lui, en 1723, sans nom d'auteur et sous la fausse rubrique de Bruxelles, souleva une bruyante polémique qui donna à son nom, une fois connu, une grande célébrité. Il s'agissait de l'opinion soutenue par les anglicans sur la non-interruption de l'épiscopat catholique et apostolique dans leur Eglise : Le Courayer s'était déclaré en faveur de cette opinion et reconnaissait la validité de l'ordination anglicane. Les attaques des théologiens romains ne pouvaient manquer contre une telle thèse : ce fut une levée de boucliers. Loin de se laisser intimider, le P. Courayer leva l'anonyme, dans une lettre au *Journal des Savants*, et il fit paraître en 1726 une Défense de sa dissertation. Réplique des adversaires, et, la dispute s'échauffant, intervention du clergé. Vingt-deux prélats, réunis à Saint-Germain-des-Prés par ordre du roi, censurèrent, le 22 août 1727, trente-deux articles de la dissertation et de la Défense, relatifs au sacrifice de la messe, au sacerdoce, aux sacrements et à leur caractère, à l'Eglise, aux cérémonies, à la juridiction monastique et à la primauté du pape. Une instruction pastorale de l'archevêque de Paris porta condamnation contre les mêmes ouvrages et un arrêt du conseil les supprima. L'abbé de Sainte-Geneviève ne pouvait rester impassible : il lança contre son confrère l'excommunication. Le Courayer parut d'abord se soumettre, mais il était trop attaché à ses opinions pour que cette soumission pût durer. D'ailleurs, le rôle qu'il avait joué en cette circonstance lui avait valu les sympathies anglicanes : l'université d'Oxford lui adressa des lettres de docteur. Il attendit et n'accepta qu'en décembre 1732. Déterminé à ne rien céder, il se retira alors en Angleterre, où on lui fit un accueil empressé et où il eut une pension de la reine et un canonicat d'Oxford. Mais s'il avait cru devoir quitter son ordre et son pays, il demeura attaché à sa religion, garda toujours son titre de chanoine régulier de Sainte-Geneviève et continua à Londres sa vie laborieuse. Il y mourut le 16 octobre 1776. Son principal ouvrage est une traduction annotée de l'*Histoire du Concile de Trente*, de Fra Paolo Sarpi, publiée à Londres, en 1737, en 2 vol. in-fol., et qui a été plusieurs fois réimprimée. Une préface importante contient la ferme apologie de ses sentiments. Il fit paraître, en 1742, une Défense de cette traduction. Il a aussi traduit l'*Histoire de la Réformation* de Sleidan (La Haye, 1767-69, 3 vol. in-4°). En 1787, parut en anglais, à Londres, une *Déclaration de mes derniers points de doctrine*.

COURCELLES (Etienne De), arminien et théologien célèbre, né à Genève, le 2 mai 1586, mort à Amsterdam le 22 mai 1659. Son père était d'Amiens et de famille noble ; il avait cherché un refuge à Genève avec sa femme Marie de Masloisel et ses deux belles-sœurs. Etienne, son quatrième enfant, montra de bonne heure de grandes dispositions et apprit avidement les belles-lettres, les mathématiques, la philosophie cartésienne et la théologie ; il voulut même étudier pendant quelque temps l'astrologie judiciaire, dont il reconnut l'inanité. Quoique Calvin et Bèze surtout, dont il avait été le disciple, eussent toute sa vénération, il n'admettait pas leur doctrine sur la prédestination absolue. Sans

afficher son opinion, il s'abstint de prendre rang parmi les pasteurs, quand on lui fit des avances à ce sujet, et entreprit de visiter les Académies de Zurich, de Bâle et de Heidelberg, où il suivit les leçons de droit de Denis Godefroy. Revenu en France, il se fit recevoir ministre et devint pasteur à Bois-le-Roi, près Fontainebleau. En 1621, il passa à l'Eglise d'Amiens, où il avait encore des parents. Mais c'était le moment où les décisions du synode de Dordrecht l'avaient emporté au synode d'Alais (1617), et une formule de serment fut imposée à tous les pasteurs de France. L'Ile-de-France, la Picardie, la Champagne, protestèrent au synode provincial de Charenton, le 16 mars 1622, refusant « de se soumettre à un joug que les églises étrangères, notamment celle d'Angleterre, n'avaient pas voulu recevoir. » Mais, par une inexplicable contradiction, le même synode se rétractait l'année suivante. Courcelles, dit Sénebier, « aima mieux être dans l'indigence que de soumettre les idées qu'il croyait vraies à la décision despotique de quelques hommes qui pouvaient se tromper. » Nonobstant son appel au prochain synode national, il fut déposé. Comment envisager la conduite qu'il tint en 1623, quand ce synode, auquel il avait fait appel, se réunit à Charenton? On le vit se désister et demander son rétablissement, se disant revenu des dogmes de l'arminianisme. Etait-ce hypocrisie ? Etait-ce faiblesse et condescendance pour sa famille et ses amis? Une indemnité lui fut accordée, pour attendre une vacance, et bientôt il fut pourvu de l'Eglise d'Heiltz-le-Maurupt, puis appelé à celle de Vitry. Il faut admettre que Courcelles n'avait pas été sincère et que sa conscience lui reprochait sa faute, en même temps qu'il n'était pas en repos du côté de ses nouveaux alliés; car il prit le parti de quitter la France et se rendit en Hollande où les arminiens jouissaient de la liberté de conscience. Episcopius l'accueillit comme un ami, mais les remontrants lui firent un crime d'avoir faibli et souscrit une formule. Il dut, pendant plusieurs années, demander les moyens de vivre à un travail quotidien que lui fournissaient les imprimeurs et les libraires ; mais les préventions s'étant peu à peu dissipées, il fut, en 1637, à la mort d'Episcopius, appelé à le remplacer comme professeur de théologie. Il occupa sa chaire avec éclat pendant vingt-deux années. C'était un homme plein d'érudition et d'une grande modération de caractère; aussi fut-il généralement regretté. Son fils, Gédéon, fut pasteur des remontrants à La Haye. — La bibliographie mentionne huit ouvrages d'Etienne de Courcelles, parmi lesquels plusieurs écrits relatifs aux disputes de l'arminianisme et une édition du Nouveau Testament, donnée par les Elzévirs (Amsterdam, 1658, 2 vol. in-12; 1675 et 1685, in-12). On lui a reproché d'avoir favorisé les opinions sociniennes, par la ponctuation qu'il adopta et les parallèles qu'il établit; mais son édition, dit Haag, est précieuse par le grand nombre de leçons diverses qu'elle donne. CH. READ.

COURT (Antoine), le plus illustre et le plus utile serviteur de l'Eglise réformée de France au dix-huitième siècle, naquit en 1696 à Villeneuve-de-Berg dans le Vivarais. Orphelin de père dès ses premières années, il fut élevé par sa mère, pieuse huguenote, au plus fort des persécutions

et de l'exaltation prophétique des Cévennes. La *Bible* et les *Consolations* de Drelincourt furent ses premières lectures : il y puisa le courage de suivre sa mère, malgré elle, dans les assemblées religieuses tenues la nuit, au fond des bois. Bientôt il en fut l'un des orateurs, ce qui n'était pas rare dans un temps où les femmes et les enfants prophétisaient ; mais, chose plus rare et vraiment remarquable, cet adolescent comprit que les Eglises sous la croix, édifiées par lui au péril de sa vie, ne trouveraient leur relèvement que dans la restauration de la discipline presbytérienne. Dès 1715, il convoquait dans une carrière abandonnée, près de Nîmes, le premier synode du désert, nécessairement très-incomplet, dont il était à la fois le modérateur, l'orateur et le secrétaire. Cette assemblée, et d'autres du même genre qui la suivirent, défendirent aux femmes de prêcher, prémunirent les fidèles contre les illuminés et les fanatiques, rétablirent la dignité et les fonctions d'ancien, enjoignirent aux prédicants de réveiller les provinces, mais aussi de s'appuyer constamment sur la seule Parole de Dieu. Malheureusement ces prédicants n'étaient pas tous régulièrement pasteurs ; Antoine Court lui-même n'avait d'autre titre à prêcher que son zèle et ses talents naturels : la discipline même qu'il voulait rétablir lui faisait un devoir de recevoir l'imposition des mains. Le jeune Corteiz, compagnon dévoué de ses héroïques fatigues, alla se faire recevoir ministre à Zurich, et de retour dans le Midi, célébra la consécration d'Antoine Court dans une nombreuse assemblée nocturne (1718). Traqués de toutes parts, ne pouvant presque jamais reposer sous un toit leur tête mise à prix, les jeunes pasteurs allaient porter jusque sur les galères les consolations de l'Evangile. La peste de 1720, loin de nuire à la restauration du protestantisme, servit cette cause en attirant d'un autre côté les préoccupations des autorités royales, et en pressant les fidèles de s'humilier sous la main de Dieu. Au réveil de la foi et de la discipline en Languedoc répondait celui du Dauphiné par Roger, celui du comté de Foix, du Poitou, etc., par d'autres prédicants. Antoine Court, appelé par les affaires de ses coreligionnaires à passer quelque temps à Genève, sentit vivement le défaut qui rendait tant de zèle insuffisant : l'ignorance théologique ; il fit donc un séjour plus prolongé à l'Académie, et répara avec son énergie habituelle les lacunes de sa première éducation. Lorsqu'il revint en France, le demi-répit laissé aux protestants par la tolérance relative, d'ailleurs très-surfaite, du Régent, faisait place à la persécution redoublée par le duc de Bourbon, premier ministre. Antoine Court, qui avait rassuré un envoyé du gouvernement précédent sur l'éventualité d'une nouvelle guerre camisarde, se vit obligé par le terrible édit de 1724 à recommander aux Eglises des mesures nouvelles. Duplan fut, à son refus, élu par un synode député-général pour suivre en France ou hors de France les intérêts des réformés. Heureusement, l'Eglise était assez bien reconstituée pour affronter toutes les attaques : une statistique faite en 1728 montrait, dans le Languedoc et le Dauphiné seulement, 120 Eglises de plusieurs villages chacune. Ce qu'il fallait maintenant c'étaient des pasteurs et un établissement pour les former. Mais où

fonder ce séminaire ? On ne pouvait songer à la France, et le patriotisme d'Antoine Court, qui ne répugnait pas sans doute à accepter l'intervention des ambassadeurs anglais ou hollandais lors des traités de paix ou d'alliance, ne voulait pas préparer des pasteurs français dans des pays parfois en guerre avec leur patrie. Restait la Suisse, mais Genève avait trop à redouter du puissant roi son voisin, tandis que Lausanne, sous la domination des Bernois, alliés plus indépendants de la France, réunissait toutes les conditions de langage, de proximité, de simplicité de mœurs. Depuis 1729, le séminaire, plutôt toléré que reconnu, de Lausanne fut la grande préoccupation d'Antoine Court établi en Suisse. Il devait donner pendant plus d'un demi-siècle à l'Eglise réformée, aussi persécutée que jamais durant la bonne moitié de cette période, des ministres intrépides et infatigables. Leur directeur remarquait avec bonheur que chaque nouvelle d'un martyre amenait une ou plusieurs vocations de plus. Ce qu'il leur souhaitait surtout, c'était l'esprit du désert : « Par l'esprit du désert, j'entends un esprit de mortification, « de sanctification, de prudence, un esprit de réflexion, de grande « sagesse et surtout de martyre, qui nous apprenant à mourir tous les « jours à nous-même, nous dispose à perdre courageusement la vie « dans les tourments et sur un gibet, si la Providence nous y appelle. » Antoine Court, en dehors même de la direction de cet héroïque séminaire, ne cessait de rendre des services aux Eglises françaises : il prêchait pour les réfugiés ; il représentait la France protestante, comme député-général successeur de Duplan, dans les congrès de l'Europe, demandant seulement pour ses coreligionnaires un sort pareil à celui des catholiques anglais. Enfin il reparaissait en France lorsque sa présence était nécessaire : c'est ainsi qu'en 1744 il mit fin à un schisme causé par la destitution du pasteur Boyer, dans un synode qui ne se sépara pas avant d'avoir prié pour le rétablissement de Louis XV dangereusement malade. La persécution n'en fut pas moins terrible en plusieurs provinces, de 1750 à 1760, mais les élèves d'Antoine Court la rendirent inefficace. Lui-même mourut à Lausanne en 1760. — Court n'a publié que l'*Histoire des troubles des Cévennes*, 1760 et 1819, et de courtes lettres et relations ; mais ses papiers forment une vaste et précieuse collection de la bibliothèque de Genève, où ont puisé entre autres M. Charles Coquerel pour son *Histoire des Eglises du Désert*, et M. Edmond Hugues pour son *Histoire de la restauration du protestantisme en France*, 1872, et éd. suivantes. ED. SAYOUS.

COURT DE GÉBELIN, fils du précédent, naquit à Nîmes en 1728 (à Lausanne en 1725, dit Rabaut-Saint-Etienne réfuté par MM. Haag). Il fit ses études au séminaire de Lausanne et fut reçu ministre ; mais en 1763 il vint s'établir à Paris, où il partagea son temps, ainsi que la prodigieuse activité qu'il tenait de son père, entre la littérature et ses coréligionnaires. En dépit d'une vaste érudition et d'une vigueur systématique poussée presque jusqu'au génie, son *Monde primitif*, dont les 9 volumes publiés de 1773 à 1784 étaient loin d'épuiser le plan, il n'a guère laissé qu'une trace curieuse dans l'histoire de la philologie. Le rôle religieux de Court de Gébelin est moins contestable : sa répu-

tation littéraire, très-grande de son vivant, son amabilité dans la société distinguée, alors si puissante sur l'opinion, lui permirent de rendre les plus grands services aux protestants français. Les *Toulousaines*, lettres publiées par lui à Lausanne en 1763, à propos des procès de Calas et de Rochette, furent beaucoup moins utiles que son intercession continuelle auprès des gens en crédit et du gouvernement. Il a contribué pour une part sérieuse au rétablissement de la tolérance, et les Eglises du Midi ne lui ont pas témoigné la reconnaissance qu'il méritait. D'autres chagrins, contre lesquels il crut trouver un refuge dans le mesmérisme, attristèrent ses dernières années : il mourut en 1784.

ED. SAYOUS.

COUSIN (Victor), né à Paris le 28 novembre 1792, mort à Cannes en janvier 1867, a joué pendant près d'un demi-siècle, dans le triple domaine de la philosophie, des lettres et de l'enseignement public en France, un rôle considérable et qui appartient à l'histoire. Elève brillant du lycée Charlemagne et de l'Ecole normale, il inaugura dès 1815, à la Sorbonne, comme suppléant de Royer-Collard, ces éloquentes leçons de philosophie qui firent de lui le maître de toute une génération d'esprits éminents, tels que les Jouffroy, les Charles Loyson, les Bautain, les Damiron, les Augustin et Amédée Thierry, les Charles de Rémusat, etc., etc. Réduit au silence en 1821 par un gouvernement ombrageux, il remonta dans sa chaire en 1828, et y enseigna avec un éclat extraordinaire, à côté de MM. Guizot et Villemain, jusqu'à la révolution de 1830. Il fut comblé d'honneurs sous la monarchie de Juillet, dont les institutions libérales eurent toujours ses préférences en politique, parce qu'il y voyait l'expression la plus fidèle des principes de 1789, et « la plus belle forme de gouvernement que l'esprit humain eût trouvée » (*Disc. polit.*, *Introd.*, 1851). Il fut tour à tour ou tout ensemble conseiller d'Etat, pair de France, directeur de l'Ecole normale, membre de l'Académie française et de l'Académie des sciences morales et politiques, membre du Conseil royal de l'instruction publique, puis ministre de l'instruction publique dans le cabinet du 1er mars 1840 que présidait M. Thiers et de nouveau conseiller de l'Université après la mort de Jouffroy. C'est en cette dernière qualité qu'il eut dans les mains, pendant près de vingt ans, la direction effective de l'enseignement philosophique en France. Il en fut brutalement dépouillé à la suite du coup d'Etat du 2 décembre 1851, et il passa le reste de sa vie dans une studieuse retraite, au milieu d'une bibliothèque à laquelle il consacrait le meilleur de son revenu et qu'il a léguée par son testament aux professeurs de l'Université. Il avait la vocation de l'enseignement et, lorsqu'il eut renoncé à se faire entendre dans le grand auditoire de la Faculté des lettres, il continua d'enseigner par ses écrits et par ses merveilleux entretiens, comparables à ceux de Socrate pour la verve et l'esprit, pour l'intention philosophique et la puissance d'une initiation familière à la fois et savante. — Comme écrivain, M. Cousin a marqué sa place au premier rang par son *Rapport* à l'Académie française sur les *Pensées* de Pascal (1842), par ses brillants portraits des *Femmes illustres du dix-septième siècle* (1844 et années suiv.), et

surtout par sa traduction de Platon, dont le mot à mot, confié parfois à de jeunes secrétaires, est défectueux sur plus d'un point, mais dont le style n'appartient qu'à lui, et qui demeure l'un des monuments de la prose française au dix-neuvième siècle. M. Cousin professait un véritable culte pour la France et pour toutes ses gloires, et ce fut autant par patriotisme que par amour de la philosophie qu'il donna la première édition des *Œuvres complètes* de Descartes (1824-1826) et des *Œuvres inédites* d'Abélard (1836, 1846). Mais il doit être surtout considéré ici comme penseur, comme philosophe et comme chef d'une école longtemps puissante sous le nom d'*éclectisme*. La philosophie de M. Cousin était, suivant ses propres expressions, « un retour sur le passé et un effort vers l'avenir. » Il la définissait ainsi en 1818, et jusqu'à la fin il resta fidèle à ce programme, en donnant toutefois aux études historiques une importance prépondérante et qui a fait ombre à sa doctrine personnelle. Il était parti d'une idée juste et féconde, savoir que la philosophie est inséparable de son histoire, qu'elle y doit chercher et y trouvera toujours des directions et des enseignements précieux. Comme elle est l'œuvre de l'esprit humain, elle en représente, dans ses grands systèmes, les données primitives et les aspirations essentielles. Le sensualisme, par exemple, exprime la foi naturelle de l'homme au témoignage de ses sens, la réalité du monde qu'ils lui font connaître, la nécessité de l'observation et de l'expérience pour en découvrir la nature et les lois ; de son côté, l'idéalisme affirme, d'accord avec le sens commun de l'humanité, la vérité souveraine de principes absolus, supérieurs et irréductibles à l'expérience; le mysticisme oppose aux sécheresses d'une science abstraite les élans de la foi, les ardeurs du sentiment, les besoins profonds du cœur; enfin le scepticisme lui-même a sa raison d'être dans le contraste choquant de nos témérités et de notre faiblesse. Chacun de ces quatre systèmes fondamentaux a ainsi sa part de vérité qu'une sage philosophie doit retenir, tout en se gardant des erreurs et des extravagances auxquelles l'engouement d'un principe vrai donne naissance. On appréciera ailleurs la forme particulière que M. Cousin a donnée à l'éclectisme (voir cet article) : quelle qu'en soit la valeur, on ne saurait nier la puissance de dialectique qu'il a déployée pour montrer, soit dans ses *Cours*, soit dans ses *Fragments*, les conséquences extrêmes des systèmes exclusifs, et notamment de l'empirisme sensualiste, qu'il a soumis à une critique pénétrante et irréfutable. Une des plus spécieuses objections qu'on ait élevées contre l'éclectisme de M. Cousin, c'est que la philosophie, par cela seul qu'elle procède d'une intelligence ambitieuse et bornée, est condamnée à revêtir une forme systématique et ne peut par conséquent demeurer neutre entre les différentes directions de la pensée. Or M. Cousin lui-même n'a pas prétendu garder cette neutralité. Il a fait son choix, et l'on peut deviner dans quel sens dogmatisait cet admirateur de Descartes, de Platon, de Leibnitz. Egaré un moment dans les spéculations aventureuses de Schelling et de Hegel, il revint bientôt aux traditions de Descartes et de Reid et aux leçons de ses premiers maîtres, Royer Collard et Maine

de Biran. Le « Connais-toi toi-même » de Socrate lui avait toujours paru le point de départ obligé de la vraie philosophie, et il louait Descartes de ce que, depuis le *Je pense, donc je suis*, « le philosophe a été ou il a dû être, au lieu d'un professeur ou d'un auteur, un homme racontant à ses semblables ce qui se passe en lui-même, pour leur faire reconnaître ce qui se passe en eux. » Voilà ce qu'il appelait la méthode psychologique et il l'appliquait à la philosophie tout entière en ajoutant les leçons de l'histoire à celles de la conscience. C'est ainsi qu'au lieu de définir l'âme exclusivement par la pensée comme Descartes, ou par la sensation comme Condillac, ou par la volonté comme Maine de Biran, il décrivait la vie psychologique d'une manière plus complète et plus vraie sous le triple aspect de l'activité, de la sensation et de la pensée. De même, en traitant la fameuse question de l'origine des idées, il se gardait de la passion de l'unité, et distinguait avec soin trois sources de connaissances : les sens, la conscience et la raison. Après avoir quelque temps payé tribut au panthéisme allemand, il maintint avec fermeté, contre les athées de toute provenance en même temps que contre l'école ultramontaine, le droit que l'homme a d'affirmer, en vertu de sa raison, l'existence et les attributs d'un Dieu Créateur et Providence. En morale, il avait débuté par le stoïcisme et, malgré l'élévation de sa pensée, il ne sut pas sortir de cette doctrine honnête et forte, mais droite et même égoïste, et l'on peut expliquer par là la médiocrité de sa doctrine sur la charité, dont il ne comprit pas mieux que Kant le caractère religieux : il la confondait, comme aujourd'hui encore la plupart de ses disciples, avec la bienveillance que suppose la justice active. En résumé, cette philosophie peut être appelée *éclectique*, si l'on s'attache à la méthode de critique impartiale dont elle use dans l'histoire des questions philosophiques; on peut l'appeller aussi *psychologique*, si l'on regarde surtout à son point de départ et à sa préoccupation constante de suivre la route tracée par Socrate et par Descartes, ou *spiritualiste*, si l'on tient compte de ses affirmations positives sur l'âme humaine et sur Dieu. Mais, si l'on réfléchit que cette même philosophie est nourrie de Descartes, de Platon, de Leibnitz, et qu'à l'école de ces nobles génies elle a appris, non-seulement à mettre l'esprit au-dessus de la matière, mais encore à élever la raison au-dessus de l'expérience, il est difficile de n'y pas voir des tendances nettement idéalistes. Aussi M. Cousin disait-il en terminant son cours de 1818 : « Le fond de notre doctrine est l'idéalisme tempéré par une juste part d'empirisme. « On a reproché avec raison à M. Cousin d'une part un excès de réserve dans la spéculation, d'autre part l'absence de vues scientifiques; au fond, ces défauts de sa doctrine et de son école tiennent à des qualités réelles, mais qui ont été pour lui un piége : il a été timide à force de prudence et par une crainte exagérée du ridicule, et ses magnifiques dons d'écrivain ont été pour beaucoup dans le tour oratoire et plus littéraire que scientifique qu'il a souvent donné à sa pensée. Préoccupé comme il l'était de l'éducation morale de l'humanité, il eut souvent l'occasion de constater la part qui revient à la religion, c'est-à-dire au christia-

nisme, dans la formation des croyances et des caractères; mais il ne toucha guère à la théologie ni à la critique religieuse. Il lui suffisait de savoir et il déclarait volontiers que « nécessaires toutes les deux, incapables de se substituer l'une à l'autre sans faillir à leur but, la philosophie et la religion commettraient la plus grande faute en se faisant la guerre. » Il ne reste plus, dans les étroites limites de cet article, qu'à indiquer les écrits les plus importants pour l'étude de la philosophie de M. Cousin. Ce sont : 1° Le livre intitulé : *Du vrai, du beau et du bien*, édit. de 1867 ; 2° l'*Histoire générale de la philosophie*, 7e édit., 1861 ; 3° *Cours de l'hist. de la phil. moderne*, 1re série, 5 vol. ; 4° *Cours*, 2e série, 3 vol. ; 5° *Fragments philosophiques*, 5 vol. Ajoutons que, M. Cousin ayant travaillé sans relâche à corriger et à remanier ses écrits, il est indispensable, si l'on veut refaire l'histoire exacte de ses idées, de tenir très-grand compte de la date des diverses éditions de ses ouvrages. CHARLES WADDINGTON.

COUTANCES (*Constantia*) avait un évêque dès le cinquième siècle ; pourtant, comme dans ces temps barbares le siége des évêchés était souvent mobile et incertain, Saint-Lô (*Laudus* ou *Lauto*) signait, en 549, « évêque de l'Eglise de Coutances ou de Briovera. » — Briovera est la ville qui s'appelle aujourd'hui Saint-Lô. Au dixième et au onzième siècle, lorsque le Cotentin eut été ravagé par les Normands, nous retrouvons le siége de l'évêché transporté à Saint-Lô. A ce moment Coutances n'était plus qu'une *rudis et imbecillis ecclesia*. C'est l'évêque Geoffroy de Montbray qui ramena dans cette ville les chanoines qui s'étaient retirés à Saint-Lô ; il releva son église de son abandon et consacra, en 1056, la merveilleuse cathédrale de Notre-Dame, qui fut sans doute complétement rebâtie au commencement du treizième siècle. — Voy. *Gallia*, XI (prov. de Rouen) ; Rouault, *Abr. de la Vie des év. de C.*, Cout., 1742 ; Trigan, *Hist. eccl. de Normandie*, Caen, 1759-61, 4 vol. in-4° ; Lecanu, *Hist. des év. de C.*, Cout., 1839.

COUVENT. Voyez *Moines*.

COVENANT. Voyez *Ecosse*.

CRAINTE DE DIEU. Cette notion joue un grand rôle dans l'Ancien Testament et ne disparaît pas dans le Nouveau. Immédiatement après sa désobéissance, Adam a peur de Dieu et fuit son regard (Gen. III, 8, 10). Ainsi la crainte de Dieu, ou plus exactement la peur de Dieu, procède d'une mauvaise conscience. Mais il existe une autre crainte de Dieu, différente de la première, et qui est un élément essentiel de la piété. L'ange loue Abraham d'avoir, par son obéissance, prouvé qu'il craint Dieu (Gen. XXII, 12). Ce que l'Eternel demande à son peuple, c'est qu'il apprenne à le craindre (Deutér. VI, 2, 13 ; X, 12, XIV, 23 ; XVII, 19 ; XXXI, 12, etc.). La crainte de Dieu est le complément de la foi (Ex. XIV, 31). Qui la possède est heureux (Ps. CXII, 1 ; Eccl. VIII, 12). Il peut s'assurer sur l'Eternel (Ps. CXV, 11) et le louer (Ps. XXII, 24 ; CXXXV, 20), car il est sur le chemin de la vie (Prov. X, 27 ; XIV, 27 ; XIX, 23) et Dieu le bénit (Ps. CXV, 13). Les livres de la Chokemah résument le rôle de la crainte de Dieu dans la piété en l'appelant le principe de la sagesse (Prov. I, 7 ; IX, 10 ; Ps. CXI, 10 ;

Job XXVIII, 28). — Qu'est donc la crainte de Dieu? Est-elle, comme le déclare Hegel, dans sa caractéristique du judaïsme (*Religionsphilosophie*, 1re éd., p. 67; 2e éd., p. 79) l'impression confuse de terreur et d'écrasement qu'inspire à l'homme la pensée d'une puissance absolue qui tend à l'anéantir? Les textes donnent à cette manière de voir un démenti formel. Le parallélisme de Prov. IX, 10, fort instructif à cet égard, nous permet de définir la crainte de Dieu, « la connaissance du Dieu Très-Saint. » Le Dieu saint, c'est le Dieu que la perfection absolue de sa vie sépare du monde pécheur, mais c'est aussi le Dieu qui, pour associer l'humanité à sa sainteté, fait alliance avec un peuple et lui donne dans la loi la règle de sa vie. Craindre Dieu, c'est le reconnaître dans sa révélation morale, avec ses exigences et ses menaces, c'est avoir le désir du bien et l'horreur du mal (Job I, 1, 8; II, 3; Prov. XVI, 6; Prov. VIII, 13). Or le sage est précisément l'homme qui, en toutes ses voies, cherche à connaître et à pratiquer la volonté de Dieu (Prov. III, 6). Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que la crainte de Dieu, avec le caractère moral que nous lui avons reconnu, soit appelée le principe de la sagesse, ou même identifiée avec elle (Job XXVIII, 28). — La nouvelle alliance abolit la crainte servile de Dieu au moment même où elle apporte aux croyants le salut et la réconciliation par Jésus-Christ (Rom. VIII, 15); mais elle laisse subsister au cœur des fidèles une crainte filiale procédant de leur respect de Dieu et de la connaissance qu'ils ont de leur faiblesse (Actes IX, 31; 2 Cor. V, 11; Phil. II, 12; Héb. XII, 28; 1 Pierre I, 7; III, 2; 2 Cor. VII, 1; Eph. V, 21; Col. III, 22). Cette crainte même, il est vrai, doit tendre à s'absorber dans l'amour; à la venue de Jésus-Christ se rattache la promesse d'une piété qui ne sera mélangée d'aucune crainte (Luc I, 74); mais ce résultat suprême de l'œuvre rédemptrice ne sera atteint que quand la charité elle-même sera devenue parfaite. Alors l'amour parfait bannira la crainte (1 Jean IV, 18). — Voir les ouvrages de théologie biblique. A. Bovgner.

CRAMER (Jean-André) [1723-1781] occupe une place distinguée dans l'hymnologie religieuse de l'Allemagne. Il se rattache à l'école de Klopstock dont il reproduit les avantages et les défauts. La perfection classique de la forme, un goût savant qui règle le rhythme et châtie la langue, l'absence d'archaïsmes et de néologismes ne compensent pas le manque d'une inspiration religieuse véritable. Les cantiques de Cramer sont des morceaux de rhétorique versifiés avec art, mais qui ne sont point l'écho des sentiments d'adoration des fidèles. Successivement pasteur à Quedlinbourg (1750) et à Copenhague, à la cour de Frédéric V (1754), puis surintendant à Lübeck (1771), professeur et chancelier à l'université de Kiel (1774), Cramer avait la réputation d'un orateur et d'un moraliste distingué. Parmi ses ouvrages, nous citerons sa traduction de l'*Histoire universelle de Bossuet*, avec une continuation et des notes (Hamb. et Leipz., 1748-86, 7 vol. in-8°); sa traduction des *Homélies de saint Jean Chrysostôme*, avec des notes (Leipz., 1748-51, 10 vol. in-8°); sa traduction des *Psaumes de David*, en vers, avec des notes, 1735-64, 4 vol. in-8°; ses *Méditations sur Dieu, ses at-*

tributs et ses œuvres, 1764-65, 2 vol.; ses *Odes et chants religieux*, Lub., 1775; ses *Poésies complètes*, Leipz., 1782-83, en 3 vol.

CRANACH Lucas de) [1472-1553], peintre et graveur célèbre. Originaire de Cranach, près de Bamberg en Franconie, Sunder (car c'est ainsi qu'il s'appelait) transplanta en Saxe les traditions de son maître Albert Dürer. Peintre de l'électeur de Saxe, Frédéric le Sage, et de ses deux successeurs, bourgmestre de Wittemberg, Cranach embrassa les idées nouvelles et se lia d'une amitié intime avec Luther et avec ses compagnons d'œuvre. Le nombre de ses productions est incalculable, car, doué d'un esprit essentiellement pratique et mercantile, Cranach travaillait avec une ardeur infatigable, de concert avec ses élèves et ses apprentis, à satisfaire les commandes qui lui arrivaient de toute part. La profondeur et la richesse de la pensée n'égalent pas d'ailleurs la fécondité de son pinceau. Dans ses tableaux d'église,il cherche à rajeunir les anciennes traditions du moyen âge par le souffle vivifiant de la Réforme. Mais il n'en a rendu avec bonheur que l'un des côtés, la réhabilitation du foyer domestique. C'est par là que ses œuvres ont mérité de devenir populaires. Ses madones reproduisent le type de l'honnête bourgeoise allemande. la tête ronde entourée de boucles blondes, le regard clair, sensé, la bouche souriante, les joues très-roses. Les églises de Meissen, de Wittemberg, de Weimar renferment ses œuvres les plus remarquables. — Voyez Schuchardt, *L. Cranach des Aelteren Leben u. Werke*, Leipz., 1851.

CRANMER (Thomas), premier archevêque protestant de Cantorbéry, réformateur de l'Angleterre, que les circonstances difficiles dans lesquelles il s'est trouvé placé, autant que les hésitations de son caractère et de son œuvre, ont empêché les historiens de placer au premier rang, naquit à Aslacton, comté de Nottingham, le 2 juillet 1489,au sein d'une famille qui remontait à la conquête normande, mais déchue de sa grandeur première. Son éducation fut très-négligée; son père, gentilhomme campagnard, l'abandonna aux soins d'un prêtre aussi ignorant que brutal, qui ne lui apprit guère que la vertu de la patience. Ses contemporains nous le montrent joignant à cet amour passionné des Anglais pour les exercices corporels le goût des méditations et des promenades solitaires. En 1504, sa mère, devenue veuve, l'envoya à Cambridge, célèbre alors par l'ignorance de ses docteurs et la grossièreté de ses mœurs. Rien dans les sentiments de la nation ne faisait prévoir un travail sérieux des esprits. Depuis Wiclef aucune hérésie n'avait troublé les loisirs d'un clergé riche et corrompu, et seuls les humanistes étrangers avaient réussi à provoquer chez quelques esprits d'élite des aspirations supérieures. Cranmer fut de ce nombre. Nommé en 1510 fellow du collége de Jésus,il perdit sa position par un mariage prématuré et soutint sa famille en donnant des leçons dans le collége de Buckingham (auj. Magdalen College). Rentré dans son collége après la mort de sa femme, il fut nommé successivement docteur en théologie, professeur, examinateur, et son profond amour de la Bible lui valut le sobriquet de « scripturiste. » Dès cette époque, il exerça une influence sérieuse à l'université, repoussant sans pitié aux examens les

moines ignorants, qu'il renvoyait à l'étude de la Parole. Sa vie se serait écoulée au sein des devoirs du professorat sans une circonstance imprévue, qui fixa sur lui l'attention du roi et lui ouvrit le chemin périlleux des honneurs ecclésiastiques. Henri VIII, entraîné par sa passion pour Anne Boleyn, avait déjà engagé sans résultat des négociations avec la cour de Rome pour obtenir son divorce et se débarrasser ainsi de sa première femme, Catherine d'Aragon, veuve de son frère, unie à lui depuis dix-huit ans. Causant avec quelques amis de cette question qui passionnait les esprits, Cranmer demanda pourquoi le roi n'avait pas recours à la Parole de Dieu plutôt qu'aux tribunaux ecclésiastiques et ne consulterait pas les universités du continent. Informé de cette conversation, Henri VIII fit aussitôt appeler le docteur de Cambridge et le nomma membre de la commission chargée de plaider à nouveau sa cause devant la cour de Rome. C'est de ce moment que datent les relations de Cranmer avec la famille Boleyn, à laquelle il fit connaître et goûter les Ecritures. Nous n'avons pas à nous prononcer sur le fait de savoir s'il rapprocha les Boleyn du roi ou si, plus vraisemblablement, ce fut celui-ci qui le mit en relations avec eux. — En 1530, il accompagna sir Thomas Boleyn, nommé comte de Wiltshire, à Rome, mais les négociations ayant échoué, il se vit, en 1531, chargé d'une nouvelle mission en Allemagne. Ce voyage, qui exerça une grande influence sur son développement religieux, le mit en rapport avec les principaux réformateurs de ce pays. Il fit à Nuremberg la connaissance d'une nièce d'Osiander, qu'il épousa et ramena en Angleterre. Les événements s'étaient précipités pendant son absence; Henri VIII, encouragé par l'approbation des réformés et sans tenir compte de l'opinion opposée des docteurs luthériens, brusqua l'affaire du divorce auquel Cranmer était favorable, fit sacrer celui-ci archevêque de Cantorbéry le 30 mai 1533 et l'appela à présider le 30 juin à la cérémonie du couronnement de la nouvelle reine, d'Anne Boleyn. Ce fut le 3 novembre 1536 que fut promulgué l'acte de suprématie royale, qui séparait à jamais l'Eglise d'Angleterre de la cour de Rome. L'opposition violente du cardinal Allen, de Gardiner et de Bonner fut brisée par la force, et Cranmer se vit appelé à jouer le rôle dangereux de réformateur en face de la résistance des catholiques et de l'humeur sanguinaire d'Henri VIII, aussi ennemi des doctrines nouvelles que jaloux de ses prérogatives. Un Elie aurait succombé devant ce nouvel Achab; Cranmer fut l'homme de la situation. Assurément cette période si éprouvée de sa vie n'est pas sans taches; on a pu l'accuser de complaisance envers le roi, de faiblesse en face du supplice de ses amis et protecteurs et d'intolérance à l'égard de ses adversaires. Sans chercher à pallier ses torts, on peut répondre avec justice qu'il n'arriva que progressivement à la connaissance de la vérité, que pendant longtemps le dogme de la suprématie royale eut à ses yeux autant d'importance que celui de l'autorité de la Parole, que son intolérance fut celle de son siècle, qu'il sauva, enfin, la situation par des compromis nécessaires et ne fléchit jamais dans les questions de conscience. Il dut se contenter de nommer aux places vacantes des

hommes favorables aux idées nouvelles, mais il lui fut impossible pendant longtemps d'obtenir la libre circulation du Nouveau Testament de Tyndall. Il ne défendit que faiblement Anne Boleyn contre d'indignes accusations. Heureusement pour lui la nouvelle reine Jeanne Seymour penchait vers la réforme. Le favori du jour, Cromwell, fit fermer les couvents et contraignit le parlement à voter les dix articles. Ces articles mettent à la base de la foi de l'Eglise les Ecritures et les symboles des six premiers siècles, conservent trois sacrements : le baptême, la sainte-cène sous la forme catholique et la pénitence, et enseignent la justification par la foi tout en maintenant les images (dont ils suppriment l'adoration), l'invocation des saints et les prières pour les morts. En 1558, Henri VIII défendit le mariage aux prêtres, et Cranmer dut renvoyer pour un temps sa femme en Allemagne. En 1540, Cromwell mourut sur l'échafaud pour avoir conseillé le mariage du roi avec Anne de Clèves. L'élévation au trône de Catherine Howard rendit à Norfolk et à Gardiner une partie de leur influence. Les six articles sanglants (28 juillet 1559) firent périr de nombreuses victimes pour refus d'accepter le dogme de la transsubstantiation. Cranmer se crut perdu ; ses adversaires revinrent à la charge jusqu'à trois fois auprès du roi, mais celui-ci éprouvait une affection profonde pour le prélat. Prévenu par ses soins de l'immoralité de la reine, il la fit mourir et épousa sa sixième femme, Catherine Parr, favorable à l'Evangile. Toutefois la défense absolue de lire la Bible (dont Cranmer avait obtenu en 1537 la publication, parce qu'il avait su la présenter sans le nom du traducteur Tyndall, martyr en 1536) et l'humeur toujours plus capricieuse et cruelle du roi faisaient prévoir de nouveaux malheurs, quand Dieu délivra l'Angleterre du tyran. — Nous entrons à cette date (1547-1553) dans la seconde période de la vie de Cranmer, la plus féconde, la plus glorieuse, dégagée des erreurs et des hésitations des premières années et consacrée tout entière au triomphe de l'Evangile. Nommé précepteur du jeune roi Edouard VI, Cranmer institua la visite régulière des Eglises, publia dès 1547 le « Book of homilies » pour les prêtres incapables de travail intellectuel, fit traduire les paraphrases d'Erasme sur le Nouveau Testament et voter par le parlement l'abolition des articles sanglants et envoya à tous les prêtres la traduction presque littérale du Catéchisme de Nuremberg, qui devait servir de base à l'instruction de la jeunesse. Enfin il mit au jour le « Book of Common Prayer, » dont le premier plan remonte à 1548 et dont il fit disparaître avec le concours de Bucer et de Pierre Martyr les dernières traces de romanisme. Pendant que Gardiner expiait en prison ses actes sanguinaires, nous voyons Cranmer, s'entourant des lumières d'Alès, de Ridley, de Parker, de Hooper, chercher vainement à retenir auprès de lui John Knox, qui trouvait ses réformes incomplètes, et appeler à son aide les réformateurs étrangers. En 1549, Bucer et Fagius viennent professer à Cambridge, Pierre Martyr à Oxford ; Jean de Laski et Ochin organisent à Londres des communautés allemandes et italiennes. Si Brenz repousse la vocation qui lui est adressée, Bullinger entretient avec Cranmer une correspondance active. Ayant échoué dans sa tentative généreuse d'unir

toutes les Eglises protestantes et sans oser ou vouloir suivre les conseils affectueux de Calvin qui demandait une réforme radicale, Cranmer publia en 1552 les XLII articles, réduits à XXXIX en 1562 et qui se rapprochent des XIII articles trouvés dans ses papiers après sa mort. La traduction de Tyndall fut répandue dans tout le royaume ; en 1540 il avait déjà fait éditer une traduction de Coverdale dont il avait rédigé la préface, et pour stimuler le zèle du peuple peu favorable aux innovations, le prélat envoya dans les campagnes des prédicateurs itinérants. — La mort prématurée d'Edouard VI (6 juillet 1553) amena, avec l'avénement de Marie la Sanglante, la ruine de son œuvre et son propre supplice. Fille de Catherine d'Aragon, Marie ne pouvait pardonner à l'archevêque son rôle dans l'affaire du divorce. Cranmer, qui avait refusé de fuir le danger, fut arrêté avec plusieurs de ses amis et traîné en 1554 à Oxford, où il fut exposé aux traitements les plus odieux. Excommunié et dégradé le 14 février 1556 pour avoir refusé d'admettre la transsubstantiation, le noble vieillard se vit tout à coup entouré de prévenances par d'odieux adversaires, qui avaient juré de le déshonorer avant de le faire périr. Il eut la faiblesse de signer une rétractation et se vit aussitôt condamné au supplice du feu ; mais le 21 mars 1556, devant une immense assemblée, il confessa noblement sa foi, avoua son erreur et jura que cette main, cette main qui avait signé sa honte, serait brûlée la première. Il mourut avec un courage héroïque et sa mort fut le signal du supplice de nombreux témoins de la vérité. Hospitalier, doux, charitable, oublieux des injures, austère dans ses mœurs, ami des sciences, prélat éminent, l'une des lumières de son Eglise, Cranmer effaça par un dévouement sans réserve et une mort admirable les défaillances de ses premières années. Il mérite tout autant que le moine Augustin le nom d'apôtre de l'Angleterre. — Sources : Strype, *Eccl. Mém.;* du même : *Mem. of Archb. Cr.*, 1693 ; Fox, *Acts of Martyrs ;* Jenkyn's, *Remains of Cr.*, 1833 ; Gilpin, *Th. Cr.* 1784 ; Dodd, *Life of Cr.*, 1833 ; W. Hood, *Lives of the Arch. of Canterbury*, London, 1860 ; J. Norton, *Life of Arch. Cr.*, New-York, 1863 ; G. Weber, *Das Mart. der Drei Bisch.*, dans *Gelzers Prot. Monatsbl.*, *Heft* 2.

ALBERT PAUMIER.

CRÉATION, mot signifiant que le monde a surgi par un acte de la volonté divine. Les explications nombreuses qui ont été données de l'origine des êtres peuvent être rangées en cinq classes. La première comprend les systèmes qui au fond n'expliquent pas, mais racontent le commencement ; ce sont la plupart des cosmogonies du paganisme, conceptions naïves où divers éléments, polythéisme, dualisme, panthéisme, matérialisme, sont mêlés, théogonies en même temps que cosmogonies, celles de l'Orient partant de Dieu pour aboutir par une émanation au monde, celles de la Grèce s'élevant de l'univers ou du moins de l'abîme primordial pour aboutir par une évolution à la divinité. La deuxième classe satisfait à une loi de la pensée : elle statue l'unité du principe premier ; mais elle le cherche dans la matière, sans l'intervention spéciale de l'esprit. Elle comprend plusieurs représentants de la philosophie ionienne : Thalès (tout est sorti de l'eau,

de l'humide), Anaximandre (de l'infini, c'est-à-dire de la matière première, qualitativement et quantitativement indéterminée), Anaximène (de l'air, qui en se volatilisant ou en s'épaississant a produit le feu, le vent, les nuages, la terre). Leucippe et Démocrite rendent compte de la formation de toutes choses par les mouvements des atomes, corpuscules indivisibles, ne différant que géométriquement, par leur forme, leur position, et qui constituent le plein, à côté du vide ou néant ; la doctrine d'Epicure ne s'élève guère plus haut. Ce matérialisme a reparu de nos jours sous des formes diverses. M. H. Czolbe (*Neue Darstellung des Sensualismus*, 1858 ; *Die Grenzen und der Ursprung der menschl. Erkenntniss*, 1865), professe que le monde n'a ni commencement ni fin, et que la matière, les atomes, les formes organiques essentielles sont perpétuellement ce qu'ils sont. M. H. G. O. Volger (*Natürliche Geschichte der Erde*, 1857), n'accepte pas non plus que le monde ait surgi, mais du moins il admet des périodes successives de progrès et de décadence, un mouvement circulaire, dans lequel tout apparaît et disparaît. MM. Buchner et C. Vogt partagent cette manière de voir. C'est aussi le fond de la doctrine de MM. Hæckel (*Natürliche Schœpfungsgesch.*, plusieurs éd.) et Tyndall (*Le matérialisme et ses adversaires en Angleterre*, Revue scientif., 6 nov. 1875) ; ils ne veulent pas être rangés parmi les matérialistes, car ils ne conçoivent pas la matière sans l'esprit, ni l'esprit sans la matière ; les atomes primitifs étaient doués des rudiments de la vie ; mais l'esprit n'est qu'un élément secondaire dans leur système, c'est aux sciences physiques qu'ils demandent l'explication de la genèse des êtres, et comme MM. Vogt, Moleschott, Buchner, ils reconnaissent à ces sciences la mission de fournir les principes aux sciences de l'esprit. Un journal, *Kosmos, Zeitschr. f. einheitliche Weltanschauung*, vient d'être fondé par MM. O. Caspari, G. Jaeger, E. Krause, pour populariser ces conquêtes de « la science. » Le matérialisme moderne est infidèle à son dessein de s'en tenir à la seule expérience ; l'astronomie et la géologie parviennent, dans une certaine mesure, à expliquer la formation du monde inorganique actuel ; mais le passage de l'ordre inorganique à l'organique offre à ce système des difficultés qu'il essaie de voiler sous de brillantes hypothèses, et l'obstacle serait plus grand, si ces docteurs essayaient de s'élever, par le seul jeu des forces physiques et chimiques, dans le domaine de la vie libre et morale. La troisième classe comprend les systèmes qui, tenant compte des contrastes dont nous sommes témoins, attribuent l'existence des choses à deux principes. La forme la plus simple de cette philosophie ne se préoccupe pas d'une opposition entre l'esprit et la matière, d'un antagonisme entre le bien et le mal ; c'est la doctrine d'Anaxagore : l'esprit a formé le cosmos en introduisant l'ordre dans le mélange primitif où étaient confondues les *homéoméries*, principes ou germes des choses. Chez Platon, la matière première n'a pas de vraie réalité ; c'est une masse inerte, passive ; à un certain moment elle a reçu de l'action divine une forme et des qualités ; mais elle est et demeure quelque chose d'hétérogène, d'antidivin, et notre corps est une prison pour l'âme ; une des solutions du

problème moral commence à apparaître. Chez Aristote, le monde est de nouveau éternel, et les êtres, attirés tous vers le bien, s'élèvent sur une échelle ascendante dont les corps célestes constituent le degré supérieur ; la matière n'est pas un foyer de résistance à ce progrès incessant ; mais les deux principes, la matière actualisant ses formes par un mouvement éternel, et le bien, l'acte pur, enfermé en lui-même et dirigeant ce mouvement sans le connaître, constituent aussi un dualisme irréductible. Philon remit en honneur la doctrine platonicienne de la matière ; le monde commença, lorsque cette *hylè* reçut de Dieu les types de la pensée divine, et l'univers est parfait autant que la matière comporte la perfection. Chez les néoplatoniciens, Plotin, Porphyre, les idées constituent une irradiation distincte du Dieu suprême : c'est cette raison divine qui engendre à son image les âmes et qui organise, vivifie la matière ; pour nous unir à Dieu, il faut nous dégager de ce monde sensible. Les systèmes gnostiques ont pour la plupart adopté ces idées. Ils ont, vis-à-vis de la philosophie grecque, le mérite de s'être préoccupés davantage de l'explication du désordre, de la souffrance, du péché. Ce monde est l'œuvre, non du Dieu suprême, mais d'un *éon* inferieur, qui, ne possédant pas lui-même la vie divine, ne saurait procurer aux âmes pneumatiques la délivrance à laquelle elles aspirent ; dans quelques systèmes il est même hostile au monde supérieur ; dans d'autres, ignorant, mais docile au Messie descendu du plérome ; tantôt la matière que ce démiurge a pétrie n'est que l'impuissance, le vide ; mais dans d'autres écoles elle est turbulente, satanique, siége d'une opposition passionnée au royaume de la lumière. Hermogène aussi, le philosophe africain, ne conçoit la présence du mal, qui ne peut venir de Dieu, que par la résistance de la matière à l'action ordonnatrice de Dieu. De nos jours le dualisme a rencontré un champion inattendu dans la personne de Stuart Mill (*Essai sur le théisme*) ; ne pouvant admettre l'existence d'un Dieu tout-puissant, il reconnait cependant un Dieu très-puissant, très-sage, qui s'étant trouvé en face de la matière et de la force, les a façonnées le mieux qu'il a pu, sans parvenir à triompher complétement des obstacles qu'il rencontre ; tout ce qui, dans cet univers, est en contradiction avec les attributs moraux de Dieu, doit être mis sur le compte de conditions qui ne lui laissaient que le choix entre plusieurs maux. M. A. Wigand (*Darwinismus u. Naturforschung*, 2e vol., 1876), oppose à ce dualisme de la matière et de la pensée le fait que dans la nature les lois ne sont pas séparées des forces ni de la matière ; comme aussi, une matière sans forme, des forces indéterminées sont des fictions ; dès lors le principe supérieur n'est pas un ordonnateur seulement, mais l'auteur tout ensemble des substances, des forces et des lois. Chez Fr. A. Lange (*Gesch. des Materialismus*, 2 vol., 1875), les deux éléments, matérialisme et idéalisme, expérience et sentiment, coexistent, sans qu'aucun essai de rapprochement soit tenté ; aussi, son disciple, M. Vaihinger (*Hartmann, During, Lange*, 1876), lui demande de supprimer la superfétation mystique et de s'en tenir à la seule réalité expérimentale. Dans la quatrième classe se rangent les systèmes qui

veulent expliquer la genèse du monde par le déploiement, l'évolution d'un principe unique, à la fois spirituel et matériel. On peut considérer Bœhme et Spinosa comme étant, à des titres divers, les pères de cette doctrine. Schelling fut leur héritier dans son système de l'identité : Tout en nous, et autour de nous est cet être éternel, qui dans son épanouissement infini est présent partout. Son disciple, Oken déclara que l'univers, c'est Dieu dans sa manifestation matérielle, la réalité se comportant vis-à-vis de l'idée comme la totalité des nombres vis-à-vis de zéro, qui est le principe fondamental des mathématiques ; l'homme qui résume en lui toutes les puissances du monde organique, est le plus complet développement de la divinité. De même, Th. Rohmer (*Gott u. seine Schœpfung*, 1857), C.-G. Carus (*Natur. u. Idee*, 1861), Chr. German (*Schœpfergeist u. Weltstoff*, 1862), utilisant l'hypothèse de Kant et de Laplace sur la formation des corps célestes, celle de Lyell sur les transformations lentes de la croûte terrestre et celle du darwinisme sur les métamorphoses des espèces naissant d'un petit nombre de cellules primitives, enseignent que le principe premier a pris successivement les formes de l'éther, de la matière cosmique, de la substance organique, de l'existence végétative, animale et humaine. M. de Hartmann (*Philosophie de l'inconscient*, trad. 1876) a déterminé la nature de ce premier principe : c'est une volonté, non pas aveugle, comme l'aurait voulu Schopenhauer, elle est intelligente, mais sans le savoir, car elle est inconsciente. Depuis lors plusieurs savants oscillent entre l'idée de Schopenhauer et celle de Hartmann ; M. Hæckel, dans une ouvrage récent (*die Perigenesis der Plastidule*, 1876), paraît s'être rapproché de la seconde solution. En face de ce réalisme, qui s'attache à être aussi expérimental que possible, s'éleva pendant quelque temps l'idéalisme hégélien, qui voulait sauvegarder la primauté de l'idée pure, l'initiative de l'esprit absolu ; non que Dieu ait une existence transcendante au monde ; celui-ci est une phase de l'évolution divine. Fichte déjà (*Vom seligen Leben*) disait : « la notion d'une création est l'erreur fondamentale de toute fausse métaphysique ou doctrine religieuse et en particulier le principe premier du judaïsme et du paganisme ; » le non-moi est le produit du moi, l'esprit se pose à lui-même une limite. Pour Hegel, Dieu considéré en lui-même et abstraction faite du monde, est l'idée pure, qui n'est pas encore devenue une réalité ; cette idée, dans sa souveraine indépendance, pose le monde en émettant un objet distinct d'elle, mais pour constater l'identité dans une synthèse supérieure (*Phil. de la relig.*, II). Marheineke, le docteur orthodoxe de l'école, enseignait que le monde est une extériorité de l'essence divine, une manifestation de Dieu au dehors ; tandis que Strauss (*Dogmatik*, I, p. 639) affirmait que « au point de vue spéculatif, trinité et création sont une même chose : la première fois, dans l'idée pure ; la deuxième, empiriquement ; » la constitution du monde coïncide avec le *processus* de l'accomplissement de l'être absolu, comme le *processus* de l'accomplissement d'un individu humain coïncide avec la formation et la croissance de son organisme. Mais les disciples de l'idéalisme ont été, les uns après les autres, se mêler aux diverses écoles du

matérialisme. Dans tous les systèmes de cette classe, la genèse de l'univers est un acte nécessaire, et si l'on admet qu'il y a dans ce monde des êtres doués de liberté, il n'est pas facile d'expliquer comment la liberté a pu naître de cette nécessité universelle. De plus le monisme n'enseigne pas une création, mais une formation de la réalité tout entière, de Dieu et du monde à la fois. Enfin la cinquième classe comprend les diverses doctrines qui ont été professées au sein du monothéisme et en particulier du monothéisme chrétien. L'idée fondamentale, au point de vue religieux comme au point de vue scientifique, c'est que l'univers tout entier a sa raison d'être dans la volonté de Dieu. La création a été, non un acte nécessaire, comme le veut le panthéisme, mais un acte libre. Dès lors le monde n'est pas un déploiement de la nature divine, une forme de l'essence unique, mais un effet, distinct et différent de sa cause. Et d'autre part, en tant que produit tout entier par la volonté de Dieu, il ne renferme pas un fond naturellement réfractaire à l'action divine, comme le veut le dualisme ; rien dans l'univers ne se refuse à une relation complète et pure avec son auteur (Rom. XI, 36; Ps. XXXIII, 6, 9; CXV, 3). L'existence du monde est un fait contingent ; non pas fortuit, comme l'enseignaient les Epicuriens ; Dieu, dans la splendeur de sa vie intérieure, se suffit à lui même ; il n'a pas besoin d'être intéressé, ranimé par la vie de l'univers ; il a créé, quand il l'a voulu. L'existence du monde a commencé (Gen. I, 1), elle n'est pas éternelle; il y eut une antériorité du Créateur (Ps. XC, 2; Job. XXXVIII, 4 ; Jean XVII, 5; Eph. I, 4; 1 Pierre I, 20). De bonne heure les apologistes chrétiens, Justin martyr, Denys d'Alexandrie, Victorin (l'auteur du *De fabrica mundi*), Zacharias de Mitylène, Jean Philopon, S. Augustin, opposèrent cette doctrine à la philosophie païenne, et l'étude de l'état actuel de l'univers fournit des preuves à l'appui d'une affirmation portant sur une période si reculée : par exemple, la quantité de chaleur du soleil et des autres corps célestes est limitée, et sa diminution progressive fait prévoir un terme inévitable, qui n'implique d'aucune manière un recommencement, mais qui suppose, dans le passé, un commencement. De même que le temps mesure la durée du monde, de même l'étendue en mesure l'espace: l'univers n'est pas une immensité sans bornes (Es. XL, 12), la totalité des choses limitées constitue un cosmos limité ; il nous faut reconnaître qu'il y a un au delà, quelque difficulté que notre pensée éprouve à le concevoir. Puisque le monde n'est pas un déploiement de la substance divine et que, hormis Dieu, il n'y avait rien, la formule : *ex nihilo,* en tant qu'exprimant le *terminus a quo*, s'impose à l'esprit, sans qu'il soit besoin de discuter la portée de 2 Machab. VII, 28 ; Rom. IV, 17 ; Hebr. XI, 3 ; les distinctions qu'on a essayées d'introduire dans la notion de ce *nihil* ne peuvent que l'obscurcir, bien loin de lui fournir quelque élément nouveau. Mais la distinction entre la création première, immédiate et la création médiate est féconde, parce qu'elle introduit la notion de causes secondes, d'un développement de la nature, d'une cosmogonie au sein de la création. Le dogmatisme musulman ne reconnaissait pas les lois de la nature ; tout phénomène était à ses yeux le produit de la seule volonté créatrice. Sans aller aussi loin, il y eut, au

sein du christianisme, des docteurs qui professèrent une apparition simultanée de tous les êtres constituant le monde actuel ; Athanase (*Orat. II contra Arian.*, *c.* 60), Basile le Grand (*Homel. in hexam.*), Grégoire de Nysse (*in Hexam.*) ; S. Ambroise (*in Hexam.* I, 2) et S. Augustin (*De genesi ad lit.*, V, 5) se fondent sur la traduction alors usitée de Sirac. XVIII, 1 : *creavit omnia simul.* D'autres, prenant à la lettre, le chapitre premier de la Genèse, y voient des jours de vingt-quatre heures et des actes isolés, dans lesquels éclatait subitement la toute puissance divine. L'étude des formations astronomiques et géologiques a contribué aux progrès d'une notion plus complexe : entre l'état initial et l'état actuel, il y eut des phases successives, un développement interne, propre à la nature et qui s'enrichissait sans cesse d'éléments nouveaux, toute une série de commencements, chacun préparé par le précédent, et tous voulus, ordonnés de Dieu dès la première origine. L'unité de plan se concilie avec la distinction des degrés dans l'échelle des êtres, et l'homme apparaît, à la fin, comme la cime de l'ordre zoologique, animal supérieur, non en vertu d'une simple évolution, d'une hérédité sans cesse perfectionnée, mais en vertu d'un bienfait spécial de Dieu. Le mystère de la création, savoir : l'accord de ces deux termes, Dieu et nature, dans une œuvre si une, commence dès le moment où est apparu ce premier quelque chose qui devait aboutir à l'état actuel. Souvent on a exprimé la pensée que la transcendance et l'immanence de l'activité divine sont indiquées dans l'enseignement que l'Ecriture sainte nous donne sur la coopération du Verbe et du Saint-Esprit dans l'œuvre de la création (Jean I, 3 ; 1 Cor. VIII, 6 ; Col. 1, 16, etc.). Du moins le rôle de médiateur attribué au Verbe marque que la relation unissant le Fils à son Père est le type de la relation que la créature intelligente est appelée à soutenir avec Dieu, et cela par le Fils. Toutes ces données réunies fournissent une réponse à la question du but de la création : Nous ne connaissons qu'une petite partie de l'œuvre divine, mais l'harmonie qui relie entre elles les diverses sphères de l'univers, autorise l'argument analogique ; ici bas les existences matérielles sont subordonnées à l'homme, placé aux confins des deux mondes, corporel et spirituel, et l'homme lui-même est à Dieu (1 Cor. III, 21, 23), qui veut être tout en tous. De même il y a, dans l'universalité des mondes, une famille de Dieu, une société spirituelle, dans laquelle il veut épancher les trésors de son amour et de sa gloire (Rom. XI, 36). — Voyez les articles *Chaos*, *Ame du monde* et Fr. Pfaff, *Schœpfungsgesch. mit besonderer Berücksichtigung des biblisch. Schœpfungsberichts*, 2e éd., 1877 ; Fr. W. Schultz, *Die Schœpfunsgesch. nach Naturwiss. u. Bibel*, 1865 ; Ulrici, *Gott u. die Natur*, 3e éd., 1876 ; B. Pozzy, *La terre et le récit biblique de la création*, 1874. A. MATTER.

CRÉDENCE, petite table placée dans le sanctuaire, à côté de l'autel, et sur laquelle on met les burettes, le bassin et les autres objets qui servent à la messe ou à quelque cérémonie ecclésiastique.

CREDNER (Charles-Auguste) [1797-1857] occupe une place estimable dans la critique biblique moderne. Il professa à Iéna et à Giessen, et publia un certain nombre d'ouvrages d'une réelle valeur, parmi les-

quels nous relèverons surtout son *Introduction au Nouveau Testament* (1836, complétée en 1852 par son *Histoire du Nouveau Testament*), étude savante et impartiale sur l'origine des écrits du Nouveau Testament, son *Histoire du canon du Nouveau Testament* (1847, complétée en 1860 par Volkmar), l'un des travaux les plus solides sur cette matière. Bien que Credner se rattachât à la tendance rationaliste et qu'il combattit au premier rang parmi les adversaires de la réaction confessionnelle qui se produisit dans la Hesse après 1848, il sut garder dans ses écrits scientifiques une louable indépendance.

CRELL (Nicolas) [1550-1601], cryptocalviniste, célèbre par son martyre. Il enseigna le droit à l'université de Leipzig, raillant sans pitié le pédantisme de la philosophie scolastique, et devint conseiller et chancelier de l'électeur de Saxe, Christian Ier. Crell employa toute son influence à amener un rapprochement entre les luthériens et les réformés, afin de mettre un terme à des divisions qui ne servaient qu'à affaiblir et à déconsidérer le protestantisme aux yeux de ses adversaires. Dans ce but, le chancelier interdit les disputes théologiques en chaire, supprima l'exorcisme dans la cérémonie du baptême et remplaça les luthériens fanatiques par des professeurs et des prédicateurs imbus des doctrines conciliantes de Mélanchthon. Sous la minorité de Christian II (1591), la régence fut confiée à la princesse Sophie, veuve de l'électeur, ennemie jurée des philippistes, qui, « semblable à la pieuse Esther, avait résisté aux piéges d'Aman »; grâce à elle le parti luthérien et féodal, que Crell avait également indisposé contre lui en menaçant de retirer à la noblesse ses priviléges de chasse, revint au pouvoir. Le chancelier fut emprisonné, avant même les funérailles de l'électeur, ainsi que quelques-uns des chefs de son parti, et tous ceux qu'il avait favorisés furent ou destitués ou exilés. Son procès dura trois années, au bout desquelles l'infortuné Crell, victime du plus odieux fanatisme, subit la peine capitale, sans même avoir été entendu. Les actes de ce procès, déposés dans les archives de Dresde, n'ont pas encore été intégralement publiés. Hasse en a donné des extraits dans Niedner's *Zeitschr. für histor. Theol.*, 1848, p. 315 ss. L'attitude du chancelier fut jusqu'au bout digne, constante et pleine de courage. Il mourut en pardonnant à ses ennemis. — Voyez la monographie de Brandes, *Der Kanzler Krell, ein Opfer des Orthodoxismus*, Leipz., 1873.

CRELL ou CRELLIUS (Jean) [1590-1633], socinien allemand et régent de l'évêché des unitaires à Cracovie. Il s'occupa à réunir et à défendre les preuves en faveur de l'existence de Dieu, tout en combattant sans ménagements le dogme de la Trinité. Ses deux principaux ouvrages sont un traité *De Deo et attributis ejus* (Cracov., 1630; Amsterd., 1648), et un autre *De uno Deo Patre libri duo, in quibus multa etiam de Filii et Spiritus sancti natura*, 1631, in-8°, 1639, in-4°. Crell a aussi écrit un plaidoyer éloquent en faveur de la liberté de conscience, qui a été publié après sa mort sous le titre de *Vindiciæ pro religionis libertate* (1637).

CRÉPIN (Saint) et saint Crépinien, martyrs de Soissons et patrons des cordonniers. Les plus anciens martyrologes disent simplement : « en

Gaule, à Soissons, *Crispini et Crispiniani* ». Leurs Actes, qu'on ne peut estimer plus anciens que le huitième siècle, prétendent savoir que, « suivant l'exemple du docteur des gentils, et voulant pourvoir par le travail de leurs mains aux besoins de leur vie, ils apprirent l'état de cordonnier, qui se peut exercer sans bruit » ; ils travaillaient sans exiger de paiement ; lorsque Maximien les fit arrêter, on les trouva raccommodant les chaussures des pauvres. Le Martyrologe romain, œuvre de Baronius, ajoute encore à tous les récits de leur martyre l'histoire d'une translation de leurs restes à Rome, dont, à vrai dire, on n'avait jamais entendu parler auparavant. A Soissons, l'abbaye de Saint-Crépin en Chaye (*in Cavea*) indiquait la place de leur cachot ; Saint-Crépin le Petit, l'endroit où il furent enterrés ; Saint-Crépin le Grand, célèbre abbaye de Cisterciens, le lieu où leurs restes furent transportés, au milieu du septième siècle (voyez le *Monasticon Gallicanum*, n° 99). Dès le quinzième siècle, les Cordonniers invoquaient leur patronage (Forgeais, *Numism. des corpor. paris.*, 1874, p. 80), mais leur culte se rattache surtout au souvenir du Bon Henri, luxembourgeois d'origine, qui établit en 1645 à Paris, et à Soissons en 1661, la communauté des frères-cordonniers (voy. *Acta SS.*, 25 oct. XI). On a insinué que le mot de *crepida* (soulier) pourrait avoir engendré la légende de Saint-Crépin. Cette explication ne mérite pas d'être réfutée.

CRESCENS, Κρήσκης, compagnon et disciple de Paul, mentionné 2 Tim. IV, 10, comme l'ayant quitté pour se rendre en Galatie. Les Constitutions apostoliques (VII, 46) l'y font prêcher l'Evangile. D'après une autre tradition il serait venu en Gaule où il aurait fondé l'Eglise de Vienne.

CRESPIN (Jean), natif d'Arras, en Artois (*Crispinus atrebatius*), avocat d'abord, puis imprimeur-libraire et auteur, est bien connu par son *Histoire des Martyrs*. Après avoir étudié le droit à Louvain pendant cinq ans, il vint à Paris et servit quelque temps de secrétaire ou copiste au célèbre jurisconsulte Charles du Moulin. Il soutint longtemps avec Fr. Baudouin, son compatriote et son condisciple, des relations très-étroites. Ces relations cessèrent, comme avaient cessé celles de Calvin avec ses meilleurs amis d'Orléans, quand il eut embrassé les idées nouvelles et qu'il se fût réfugié à Genève (oct. 1548), avec Th. de Bèze dont il avait fait la connaissance à Paris. L'intention des deux réfugiés était de fonder ensemble une imprimerie dans la cité du Léman ; mais Bèze fut distrait par d'autres devoirs, et Crespin réalisa seul ce projet. Il était à l'œuvre déjà en 1550, car il publiait cette année quelques livres, notamment une édition latine du *Catéchisme* de Calvin. Son Nouveau Testament grec, de 1553, est recommandable par la beauté de ses caractères, qui égalent ceux d'Estienne. Son grand *Lexicon græco-latinum*, augmenté d'après le manuscrit de Budé et auquel Claude Baduel mit une préface, est un monument typographique d'une grande valeur (1554). Il défendit avec vigueur et talent le réformateur de Genève contre son ancien ami Baudouin, en publiant au commentaire de la 3e loi du Code *De Apostatis*, en opposition avec le commentaire de ce dernier sur les lois, *De famosis libellis*, ce dont Baudouin se plaignit avec

aigreur. Zélé pour la réforme, il composa l'*Estat de l'Eglise avec les discours des tems depuis les Apostres jusqu'à présent*, vive et spirituelle attaque contre le papisme (in-8°, 1556), réimprimé plusieurs fois avec des augmentations, et finalement traduit en anglais (1602), et traduisit du latin en français la plaisante *tragédie* du *Marchand converti* de Thomas Naogeorgus (in-8°, 1558), qui eut aussi plusieurs éditions. Il s'occupa avec dévouement de l'instruction des évangéliques de langue française; il écrivait de Genève à Bullinger, le 16 janvier 1663: « *Hactenus dedimus operam evulgandis libris gallicis* »; et il ajoutait qu'il *préparait* la traduction en français du livre de Bullinger contre les anabaptistes, d'après la traduction latine de Simler. Mais son œuvre capitale, et qui restera à jamais, c'est son *Histoire des Martyrs*. La Faye a dit avec raison, dans sa *Vie de Bèze*, que cet ouvrage avait été composé avec le plus grand soin, un travail incroyable et une bonne foi extrême. Ce témoignage d'un contemporain est amplement confirmé par les découvertes qui, depuis la renaissance des études historiques, sont faites chaque jour dans les diverses archives d'Etat où sont déposés les documents officiels. Aussi bien, l'*Anti-martyrologe* publié par Jacques Sevent (Lyon, 1622, in-4°), dans le but de diminuer l'impression produite par l'*Histoire des martyrs*, ne conteste point l'exactitude des récits de Crespin : il remarque, au contraire, avec une ironie mal placée, que l'auteur avait oublié bien des noms des malheureux brûlés vifs à cause de leur foi, et il cite quelques-uns de ces noms oubliés, avec la date de leur supplice. Il lui conteste seulement le droit de les appeler des *martyrs*. Calvin et ses amis de Genève recevaient, en effet, de bonne source, et de tous les points de l'Europe, des pièces authentiques, des renseignements précis, qui reproduisaient avec une simplicité touchante l'héroïsme des évangéliques persécutés. — Cet immortel ouvrage était sous presse au commencement de 1554. Sleidan, de Strasbourg, écrivait à Calvin, le 2 avril de cette année : « *Garnerius mihi dixit excudi librum apud vos de Martyribus nostri temporis. Cupio scire quid sit.* » Calvin dut satisfaire sa légitime curiosité et dire le nom de l'auteur, dans une lettre qui ne nous est point parvenue, car Sleidan lui écrivait, le 20 septembre : « *Historiam Crispini comparabo, ubi primum hic exstabit: nondum enim vidi.* » Le livre dut sortir de presse vers la fin de l'été, car il se termine par le martyr de Richard le Fèvre à Lyon, du 7 juillet 1554. Nous transcrivons le titre exact, parce que les exemplaires de l'édition *princeps* sont rarissimes et que des doutes ont été récemment encore exprimés sur la date précise de cette édition. *Le* | *livre des* | *Martyrs, qui est un recueil de plusieurs Martyrs qui ont enduré la mort pour le nom de nostre Sei* | *gneur Iesus Christ depuis Iea Hus iusques* | *à cette année presente* M. D. LIIII. | *L'Vtilité de ce recueil est amplement demonstrée en la* | *preface suyvante.* | *Pseav. XLIIII.* | *C'est pour toy, Seigneur, que nous sommes tous les iours occis etc.* | *sommes estimez comme brebis d'occision.* | MATTH. XXIIII | *Qvi Lit, si entende.* | M. D. LIIII. | In-8° de 8 ff. prélim. non chiffrés et 687 pages chiffrées. Au deuxième feuillet jusqu'au septième, se trouve une belle épître : *Iean Crespin à tous* | *Fideles qvi Desirent L'ad* | *uancement du regne de Nostre Seigneur* |

Iesus Christ. | Les feuillets 7 et 8 contiennent la *Table des Martyrs redeicte* | *selon l'ordre du temps qu'il ont enduré la mort.* | (Avignon, Bibl. du Museum Calvet. *Histoire*, n° 1724, in-8°, n° 916). — L'ouvrage eut plusieurs éditions, soit du vivant de l'auteur (il mourut de la peste à Genève, en 1572), soit après sa mort; et il s'enrichissait d'une édition à l'autre de nouveaux récits. Nous parlerons seulement de celles que nous avons eues sous les yeux. La seconde parut en 1555, sans nom de lieu; le nom de l'auteur a été supprimé en tête de l'épître; c'est un très-petit volume in-12, format de poche, 784 p. Evidemment, on s'est arrangé pour tromper, si possible, la vigilance des inquisiteurs. Le livre se termine par le martyre de « Frâçois Gamba natif de Bresse exécuté à Côme près de Milan le 21 juillet 1554. » L'histoire de Jean Wicleff, qui ouvre le volume, n'a point de pagination. Voici le titre : *Recveil de Plvsievrs per* | *sonnes qui ont constamment enduré* | *la mort pour le nom de Nostre Seigneur* | *Iesus Christ, depuis Iean Vicleff, et* | *Iean Hus iusques à cette année présente* | *M. D. LV.* | — La troisième édition est une traduction latine faite sur la seconde par Claude Baduel; elle sortit de presse le 1er mars 1556. *Acta Mar* | *tyrum,* | *Eorum videlicet* | *qui hoc secvlo in Gal* | *lia, Germania* | *Anglia* | *Flan* | *dria, Italia, constans dederunt nomen Evan* | *gelio, idque sanguine suo obsignarunt : ab Wi* | *cleffo et Husso ad hunc usque diem* | . Marque typogr. : L'ancre en pal, autour de laquelle s'enroule un serpent, et tenue par deux mains issant chacune d'un nuage à dextre et à senestre. Tout autour : *Sacra anchora Christus. Genevæ* | *apud Io. Crispinum.* | *anno M.D.LVI.* | In-12, en deux parties : 416 pages à la première, 279 à la deuxième. La seconde partie se termine par le martyre d'un certain tailleur (*De quodam sartore*) brûlé vif à Paris, en 1549. — Une nouvelle édition, encore en latin, parut à Genève, en 1560, avec l'ancre et le nom de Crespin, sous un titre un peu différent : *Actiones* | *et* | *Monimenta martyrum* | *eorum* | *qui à Wicleffo et Husso* | etc. In-4° de 323 ff. L'ouvrage est divisé en huit livres. Il y a deux poésies latines : l'une de Fr. Bérauld, l'autre de I. T (Jean Tagant) : *Protrepticon ad Hieropolin* (exhortation à Genève). — La dernière édition, la cinquième à notre connaissance, publiée par Crespin, est de 1570. *Histoire* | *des vrays Tesmoins de la veri* | *te de l'Evangile, qui* | *de leur sang l'ont signée, depuis Jean Hus* | *iusques au temps present.* | *Comprinse en VIII Livres contenans* | *Actes memorables du Seigneur en l'infirmité des siens : non-seulement* | *contre les forces et efforts du monde, mais aussi à l'encontre de diverses* | *sortes d'assauts et Heresies monstrueuses.* | *Les préfaces monstrent vne conformité de l'estat Ecclesiasti* | *que en ce dernier siècle, à celuy de la primitive Egli* | *se de Jesus-Christ.* Marque typogr. de Crespin. In-fol. de 14 ff. prélim. non ch., 709 ff. chiffrés au recto. L'ouvrage est divisé en huit livres, par ordre chronologique. Le martyre de Richard le Fevre se trouve dans le livre IV, f. 277b à 287a. Tout ce qui suit a donc été ajouté à l'édition *princeps.* Le dernier martyre raconté est celui de Jean Sorret, du pays d'Artois, d'octobre 1569. Les trois ff non chiffrés de la fin sont occupés par une table : *Les noms des martyrs* par ordre alphabétique des *prénoms;* elle est du reste incomplète, car il y

manque *Martin Gonin*, f. 87[b], *Martin Tachard*, f. 698[b]. — Après la mort de Crespin, l'ouvrage eut encore au moins quatre éditions. Celle de 1582 fut augmentée de deux livres, par Simon Goulart. Gros in-fol. de 733 p. Autour de l'ancre de Crespin, dont l'extrémité trempe dans la mer, se lisent ces deux vers :

Les agitez en mer Christ seule anchre sacree
Asseure, et en tout temps seule sauve et recree.

In-fol. de 724 ff., se termine par la « Persécution de ceux de la Religion à Bourdeaux le 3. iour d'octobre 1572. » Trois autres éditions parurent : en 1597, douze livres ; 1608, in-fol. 724 ff. ; 1619, 2 vol. in-fol. : cette édition va jusqu'à la mort de Henri IV. — Des extraits de ce grand ouvrage ont été publiés à diverses époques : 1660, *Sentences remarquables et actes héroïques des martyrs qui, dès le temps de la réformation*, etc., par P. Frémaut, Embden, in-8° ; 1684, *Histoire abrégée* | *des* | *martirs françois* | *du tems de la* | *Réformation.* | *Avec les réflexions et les raisons néces* | *saires pour montrer pourquoi et en* | *quoi les Persécutés de ce tems* | *doivent imiter leur* | *Exemple.* In-12 de 411 p. *Amsterdam, chez André de Hoogenhuyse.* La dédicace *A* | *sa serenite* | *Electorale* | *de* | *Brandebourg* | est signée D. Enfin, 1837, *Galerie chrétienne ou abrégé de l'histoire des vrais témoins de la vérité de l'Evangile*, par Bonifas et Petitpierre, Paris, 2 vol. in-8°. — Genève donna à Crespin une marque de sa haute estime en lui accordant, dès le 2 mai 1555, le droit de bourgeoisie. Pourquoi ne réimprime-t-on pas son *Histoire?* Ce livre, tout imprégné de sang et de larmes, deviendrait promptement populaire. Dans la contemplation de ces nobles exemples, les réformés français sentiraient leur foi se raviver, et grandir aussi leur confiance dans le triomphe final de la vérité de l'Evangile. — A consulter : Maittaire, *Annales typographici ;* Bayle, *Dict. hist. et crit. ;* Haag, *Fr. prot.*, IV ; Reuss et Cunitz, *Calvini opera*, XV.

CHARLES DARDIER.

CRÈTE (Κρήτη), île célèbre dès la plus haute antiquité (*Iliad.*, II, v. 649, ἑκατόμπολις) s'allongeant entre la presqu'île de la Grèce et celle de l'Asie-Mineure, au sud de la mer Egée qu'elle semble fermer, vers le 35° de latitude. Sol montueux et tourmenté, avec plusieurs sommets, parmi lesquels l'*Ida* de la mythologie grecque situé vers le centre de l'île. Les principales villes, dans l'antiquité, étaient : Gnosse, Cydon, Gortyne, Phœnix, etc. A l'Orient, regardant l'Asie vers Cnide, se trouve le promontoire de Salmoné ou Salmonium, aujourd'hui le cap Sidéro (Act. XXVII, 7). Après avoir doublé cette pointe, le vaisseau qui portait Paul prisonnier, dans son dernier voyage, suivit d'abord la côte orientale, puis la côte méridionale de l'île jusqu'au lieu nommé Bons-Ports (Καλοὺς Λιμένας), près de la ville de Lasaia (Act. XXVII, 8). Pococke a retrouvé cette petite baie portant encore le même nom Λιμέωνας καλούς sous le cap Littinos vers le milieu de la côte méridionale (*Morgenl.*, II, 361 ; cf. Smith., *The Voyage and Shipswreck of S. Paul*, p, 30-45 et Conybeare Howson, *The Life of S. Paul*, II, 329 et 330). Quant à la ville de Lasaia ou Lasæa,

aucun géographe ancien n'en fait mention, ce qui a fait soupçonner assez inutilement une erreur d'orthographe dans la transcription du nom à ce passage de Luc. Λασαία, Λασέα ou Ἀλασσα répond probablement à Ὀλυσσην ou Λύσσην de Strabon X, XIV, 14, à Λίσσης, d'Etienne de Byzance (mot Φαιστός), à *Lisia* de la carte de Peutinger. Sur une pointe, non loin des *Bons-Ports*, se voient encore des ruines que les paysans nomment Lasœa (voy. Renan, *Saint Paul*, p. 549, note 2). Un peu plus à l'ouest, se trouvait le port de Phœnix que voulait gagner le navire qui portait Paul quand il fut jeté plus au sud contre la petite île de Clauda, aujourd'hui *Gafda* ou *Gaudo*, *Gaudonesi*, *Gozzo*). — Les habitants de la Crète étaient de race grecque. Sur les côtes se trouvaient quelques établissements phéniciens. Nous mentionnons pour mémoire, sans pouvoir en indiquer l'origine, l'étrange fable rapportée par Tacite (*Histor.*, V, 1), d'après laquelle le peuple hébreu y aurait eu son berceau. Les Crétois étaient de bons marins et d'habiles archers (Pausan., I, 29, 5; IV, 19, 3, Tite-Live, XXXVII, 41, 38; Xénoph., *Anab.*, III, 3). Ils étaient plus célèbres encore par leur manque de loyauté, leurs habitudes de mensonge, leurs ruses de commerce et leur paresse (voy. Hesychius, au mot Κρητίζειν; Polyb., VI, 46, 3; Tite-Live, XLIV, 45; Ovid., *Ars amatoria*, I, 297; Plutarque, *Vie de Philopœmen*, XIII, etc.). On connaît le vers cité dans l'épître de Tite, I, 12 : Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί. Il paraît être d'Epiménide, poëte crétois, originaire de la ville de Gnosse (600 av. J.-C.), et dans un écrit duquel intitulé περὶ χρησμῶν, saint Jérôme et quelques autres Pères de l'Eglise disent l'avoir retrouvé. Nous en lisons encore la première moitié dans Callimaque, *Hymne à Jupiter*, v. 8. (voy. le Comment. de de Wette., sur ce passage). Lorsque l'île fut conquise par les Romains (66 av. J.-C.), les Juifs y étaient déjà fort nombreux; ils s'y multiplièrent encore (Josèphe, *Bell. Jud.*, II, 7, 1). D'une mission de l'apôtre Paul dans cet île, il n'est fait mention que dans Tite I, 5; et l'on ne sait à quel moment de sa vie la placer. Cette question dépend de la question plus générale de l'authenticité si contestée des épîtres pastorales. Le christianisme néanmoins s'y est implanté de bonne heure et l'épître à Tite peut servir en tout cas à caractériser l'état et les tendances des premières Eglises qui s'y formèrent. — Le nom de Candie sous lequel l'île de Crète est désignée depuis le moyen âge, date de la conquête musulmane. Les Arabes s'en emparèrent en 823 et y fondèrent la ville de Candie (en arabe *Kandah*, retranchement). Reconquise par Nicéphore Phocas en 961, puis par les Vénitiens en 1204, elle tomba enfin entre les mains des Turcs, en 1669. Elle a aujourd'hui une population d'environ 250,000 hommes, dont les Grecs forment la grande majorité, avec un archevêque grec résidant à Candie. A. SABATIER.

CRISPUS, Κρίσπος, chef de la synagogue de Corinthe (Act. XVIII, 8), qui se fit ensuite baptiser par Paul (1 Cor. I, 14). La tradition en a fait un évêque d'Œgine (*Const. apost.*, VII, 46).

CRITIQUE SACRÉE. Les livres de la Bible nous sont parvenus de la même manière que les autres documents de l'antiquité et ont été ex-

posés aux mêmes périls et aux mêmes vicissitudes que faisaient courir à tous la fragilité des parchemins, l'inintelligence ou la témérité des copistes, les scrupules ou les incertitudes de la tradition. Le travail de recherches, de comparaison et de discussion compris sous le nom de *critique*, pour arriver à rétablir dans leur intégrité primitive les anciens écrits et les replacer historiquement dans le milieu qui les a vus naître, a dû nécessairement s'appliquer aux écrits bibliques. Il y a donc eu une critique sacrée, une critique non pas différente par ses procédés et sa méthode de la critique ordinaire, mais appliquant les procédés et la méthode de celle-ci aux écrits de la Bible qui font autorité dans l'Eglise. Loin d'être en hostilité avec la foi, comme on le dit souvent aujourd'hui, ce travail critique a été amené et engendré par elle. Plus on accorde d'autorité religieuse et morale aux écrits sacrés, plus il importe en effet d'en établir avec soin et piété le texte authentique et le vrai caractère. Aussi l'œuvre critique sur les documents bibliques n'a-t-elle pas été faite du dehors par des mains étrangères; elle s'est faite et développée dans l'enceinte de l'Eglise par les théologiens, et, comme les protestants plaçaient encore plus haut que les catholiques l'autorité de l'Ecriture sainte, c'est chez eux et par eux principalement que s'est faite l'œuvre délicate et laborieuse de la critique sacrée. Dès qu'on se met en présence de la tâche à remplir, on la voit se dédoubler. Il faut d'abord restituer le texte primitif autant que possible et ensuite faire l'histoire objective des écrits eux-mêmes, expliquer leur origine et leur nature. De là, deux sortes de critiques : la critique des mots et la critique des faits qu'on a souvent, mais improprement, distinguées en *basse critique* et *haute critique*, qu'il est mieux de nommer simplement *critique verbale* et *critique historique*. Ces deux critiques restent intimement unies et se prêtent de mutuels secours. Mais logiquement la première précède la seconde et doit lui servir de base. Ce sont les deux étages d'un même édifice. — La critique sacrée a commencé par la critique de texte; ce n'est que peu à peu, vers la fin du dix-septième siècle, que la critique des mots a conduit à la critique des choses. Les travaux de Richard Simon, de Grotius et de Leclerc marquent assez bien la transition de l'une à l'autre. Le seizième et le dix-septième siècles ne furent guère occupés que de critique verbale. Ce que les humanistes faisaient pour les écrivains grecs et latins, Erasme, Théodore de Bèze, les Etienne et les critiques anglais le faisaient pour la Bible dans leurs éditions du Nouveau Testament grec; plus tard, Bochart, Louis Capelle, etc. le firent pour le texte hébreu. C'était tout ce que permettait l'autorité dogmatique du temps et encore l'on sait tous les ennuis et tous les anathèmes que valut à Louis Cappelle sa *Critica sacra*. Néanmoins les fondements d'une critique scientifique du texte sacré étaient posés, la méthode et les procédés établis. Les successeurs de ces premiers critiques n'ont eu pour mieux faire qu'à suivre leur exemple et à profiter des ressources que leur a offertes jusqu'à nos jours la découverte incessante de nouveaux manuscrits. L'objet propre de cette critique verbale a pris la forme d'*Histoire du texte sacré*. Cette histoire se divise naturellement en

deux grandes périodes : L'histoire du texte manuscrit jusqu'au seizième siècle, et l'histoire du texte imprimé. Nous ne parlons ici que de la théorie de cette critique du texte. On n'a pas toujours été d'accord sur le but précis qu'elle doit se proposer. Il est des critiques qui pensent que se donner pour tâche la reconstitution du texte original sorti des mains des auteurs sacrés, est tout ensemble une entreprise chimérique et dangereuse. Les autographes ont péri. Les plus anciens manuscrits ne remontent pas au delà du quatrième siècle. Si la critique veut rester positive, elle ne doit pas avoir d'autre ambition que de fixer le texte de l'âge dont nous possédons encore les témoins. C'est ainsi que Lachmann dans son édition du Nouveau Testament a visé à retrouver le texte reçu au quatrième siècle. Il y a du vrai dans ces idées de Lachmann et, en tout cas, la critique vraiment scientifique s'efforcera d'établir le texte le plus ancien possible. C'est la voie historique régressive dans laquelle est entré à son tour Tischendorf et qui seule peut faire sûrement approcher du texte primitif. Mais, cela dit, la critique ne peut se proposer aucune tâche moindre que celle qu'on lui a toujours attribuée. La critique interne, bien que subjective, ne peut être tout à fait éliminée. Où le certain échappe, il faut chercher au moins le vraisemblable et l'on doit ajouter que l'établissement du texte d'une époque donnée offre les mêmes difficultés que celle du texte original et n'est réalisé que par une série de conjectures analogues. On s'est demandé, en outre, s'il convenait de prendre pour base le texte vulgairement appelé texte reçu en l'améliorant, comme a fait Griesbach, ou s'il valait mieux construire directement le texte à l'aide des manuscrits comme ont fait Lachmann et Tischendorf. A ces deux méthodes on en pourrait préférer une troisième à l'heure actuelle, qui consisterait à prendre l'un des plus anciens manuscrits, comme le *Sinaïticus* par exemple, et à le corriger par toutes les ressources qu'offrent les divers auxiliaires de la critique du texte. Ces auxiliaires sont de trois sortes : 1° les manuscrits qu'il faut classer par ordre chronologique et par ordre de parenté, 2° les versions anciennes, 3° les citations du Nouveau Testament dans les écrits des Pères de l'Eglise. Quant à la manière de les utiliser, des règles assez nombreuses et assez diverses ont été données. Elles peuvent se réduire à deux : 1° Il faudra tenir pour la leçon la plus ancienne entre les variantes, celle qui a pour elle les plus anciens témoins et par laquelle surtout l'origine des autres variantes s'explique le mieux. 2° On pourra tenir pour authentique ou pour la plus vraisemblablement originale la leçon la plus antique qui convient le mieux au style de l'auteur en question et s'adapte le mieux au nexe interne et externe du discours. La certitude absolue ne pourra jamais être atteinte, puisqu'il manquera toujours un moyen positif de vérification. Cependant on arrive à un degré de vraisemblance qui ne s'en éloigne guère. L'exercice d'une telle critique est un art délicat, où le génie et le tact du savant feront toujours plus que la connaissance de toutes les règles. — Bien des personnes reconnaissent jusqu'à ce point la légitimité de la critique qui ne voudront pas la reconnaître plus loin. Elles ne voient pas que la critique du texte pose d'elle-même des ques-

tions d'intégrité, d'authenticité et de canonicité qu'il faut bien résoudre et qu'elle donne ainsi nécessairement naissance à la critique historique. Qu'on relise l'*Histoire critique du texte du Nouveau Testament* de Richard Simon. On surprendra en fait le passage de l'une à l'autre. C'est Richard Simon, en effet, qui doit être tenu ici pour l'initiateur. Quand il écrivait dans le premier chapitre de son *Histoire critique du Vieux Testament* qu'il se proposait d'écrire l'histoire du texte biblique depuis Moïse, jusqu'à nos jours, il devait expliquer l'origine des livres et les vicissitudes de leur destinée et fixait ainsi la tâche de la critique historique. Les théologiens protestants de Sedan et de Saumur lui avaient préparé les voies. La France avait l'honneur de créer cette science nouvelle. Malheureusement la révocation de l'édit de Nantes vint tout ruiner dans le protestantisme et la tyrannie de Bossuet et des jésuites étouffer toute liberté dans l'Eglise catholique. Richard Simon n'eut pas de successeur. Mais son héritage fut recueilli en Hollande et en Allemagne. Semler fut son élève et inaugura la riche période de la critique moderne, où nous voyons se succéder tour à tour les écoles les plus diverses rivalisant de zèle, de pénétration et même de génie. Il suffit pour marquer le progrès de rappeler les noms d'Eichhorn, de Schleiermacher, de Strauss, de Néander, de Baur. Il n'est pas difficile de définir la tâche de la critique historique. D'un côté, elle doit considérer l'ensemble des écrits bibliques : c'est l'histoire générale du canon ou *Introduction générale*; de l'autre elle doit étudier chaque livre pour en déterminer historiquement l'origine et le caractère : c'est l'*Introduction spéciale*. Pour accomplir cette grande œuvre, elle dispose de deux sortes d'arguments : 1° Les témoignages de l'histoire; 2° L'étude intime des livres eux-mêmes. C'est ce qui a fait distinguer deux sortes de critiques : la critique *externe* et la critique *interne*. On les a opposées quelquefois l'une à l'autre : c'est à tort. Ni l'une ni l'autre ne peuvent se suffire. Les preuves internes sont souvent illusoires parce qu'elles dépendent beaucoup des dispositions personnelles du critique. Les preuves externes sont souvent ou incertaines ou contradictoires. C'est par le concours de toutes les ressources dont elle dispose que la critique peut arriver à faire la lumière sur des points obscurs. Elle ne pourrait que s'affaiblir par le sacrifice des unes ou des autres. On a souvent aussi distingué la critique historique suivant ses résultats en critique *négative* et critique *positive*. Cette distinction est encore moins justifiée que la précédente; car la critique qui dissipe une erreur n'est pas moins positive que celle qui établit une vérité. On pourrait dire que la critique ne doit pas se contenter de résultats négatifs. Dissiper les préjugés, dénoncer l'inauthentique n'est que la première moitié de sa tâche. Après avoir détruit, elle doit s'efforcer de reconstruire et d'expliquer. Mais, à ce point de vue, la critique de l'école de Tubingue, par exemple, est aussi positive que celle de l'orthodoxie la plus obstinée. Enfin on s'est demandé si la critique devait s'affranchir ou non de toute présupposition dogmatique. La liberté absolue à cet égard n'est jamais qu'une prétention illusoire. L'indifférence philosophique elle-même a ses présuppositions comme la foi et elles ne valent pas mieux.

Faire le vide dans son esprit est un mauvais moyen de le fortifier. Il vaudrait peut-être mieux que chacun laissât naïvement s'affirmer son point de vue sans afficher comme on le fait le plus souvent une impartialité objective qui n'est qu'un leurre. Ce qu'il faut recommander plutôt, c'est l'amour sincère et vaillant de la vérité. Voilà le devoir moral inséparable de l'exercice de toute critique et qui seul donne à chacun la liberté de jugement qui est nécessaire. — Consulter : L. Capelle, *Critica sacra ;* J. Leclerc, *Ars critica ;* Griesbach, *Symbolæ criticæ ad suppl. et corrig. variorum N. T. lect. collectiones*, Hall., 1785-93, 2 vol.; Schleiermacher, *Hermeneutik u. Kritik*, herausg. von Lücke, Berlin, 1838; A. Kuenen, *Critices* et *hermeneutices librorum N. Fœderis Lineamenta*, altera édit., Lugd. Batav., 1859; Hagenbach, *Encyclopædie u. Methodologie*, § 47-50. A. Sabatier.

CROISADES. On donne ce nom aux expéditions militaires et religieuses entreprises au moyen âge pour arracher les Lieux saints des mains des musulmans. On l'a quelquefois appliqué à d'autre expéditions dirigées contre des hérétiques (par exemple : la croisade des Albigeois, voy. ce mot). Depuis le pèlerinage de sainte Hélène à Jérusalem et la construction par Constantin de l'église du Saint Sépulcre, terminée en 335, les chrétiens attachèrent une extrême importance à la visite des lieux où le Christ avait vécu et avait été supplicié. La conquête même de Jérusalem par les Arabes en 637 n'arrêta pas les pèlerinages. D'abord persécutés sous les successeurs d'Omar, les chrétiens jouirent ensuite sous Aroun-al-Raschid et les derniers Abbassides qui lui succédèrent, ainsi que sous les premiers khalifes fatimites, d'une sécurité presque entière, que les succès de Nicéphore Phocas contre l'empire arabe compromirent seuls un instant. Les récits des voyages de saint Arculph, de Willibald, du moine Bernard de Frotmond, de Raymond de Plaisance, de Richard de Saint-Viton de Lietbert de Cambrai nous ont conservé la peinture vive et naïve de l'état de la Terre-Sainte et du sort des chrétiens qui y étaient établis. Cependant des querelles ne pouvaient tarder à éclater entre des fanatiques dont les idées et les cérémonies étaient en si scandaleuse contradiction, dont les uns étaient aussi prompts à défendre leur foi par la violence que les autres à provoquer le martyre. Des persécutions éclatèrent à plusieurs reprises. Elles eurent parfois une grande intensité, en particulier sous le khalife Hakem, le troisième des fatimites, et l'on a prétendu que le pape Sylvestre II (999-1003) avait le premier provoqué les chrétiens d'Occident à délivrer par les armes leurs frères de Syrie ; mais la lettre qui lui est attribuée ne paraît pas authentique. Le nombre croissant des pèlerinages, l'importance des personnages qui y prenaient part, tels que le comte d'Anjou, Foulques Nerra ou le duc de Normandie, Robert le Magnifique, ne pouvaient manquer d'exciter les craintes et la colère des musulmans. La troupe de pélerins dirigée en 1065 par Siegfried, archevêque de Mayence, était une véritable armée de 7000 hommes et il n'y a pas lieu de s'étonner que sa venue ait provoqué des actes de violence. Mais ce fut surtout lorsque Jérusalem fut tombée, en 1073, au pouvoir des Turcs seljoucides qui, sous la conduite de Togrulbeck et de

son fils Malekshah s'étaient emparés de toute l'Asie Mineure, que les souffrances des chrétiens devinrent intolérables. Les empereurs de Constantinople appelaient en même temps les puissances occidentales à leur secours, et Grégoire VII, le plus grand des papes de moyen âge, fut aussi le premier à inviter les princes chrétiens à prendre les armes pour la cause de Dieu. Si sa lutte avec l'empereur Henri IV ne l'en avait pas empêché, il se serait lui-même mis à la tête des armées (*Epist.*, I, 46; II, 37). Son successeur Victor III organisa, en 1086, une expédition contre les musulmans d'Afrique, en promettant à tous ceux qui en feraient partie la rémission de leurs péchés. — Les récits effroyables répandus en Occident sur les excès commis par les Turcs, les exhortations des papes qui voyaient dans la conquête de Jérusalem à la fois un devoir pour les chrétiens et un moyen d'augmenter le prestige du saint-siége, tout en occupant au loin la puissance militaire des souverains d'Occident trop souvent tournée contre lui, enfin l'insatiable besoin d'aventures et d'activité qui animait les hommes du onzième siècle, et qui avait déjà poussé les Normands en Italie et en Angleterre et donné naissance au royaume de Portugal, tout concourait à provoquer un grand mouvement guerrier et religieux à la fois. Pierre l'Ermite, qui voyagea en Palestine en 1093-1094 et vint à son retour raconter au pape Urbain II ce qu'il avait vu à Jérusalem, fut l'incarnation du sentiment populaire. Urbain II adressa un premier appel à la chrétienté au concile de Plaisance; puis il vint en France, à Clermont, tenir une grande assemblée où, après avoir excommunié le roi de France qui résistait aux ordres de l'Eglise, il invita dans un discours d'une éloquence enflammée, tous les assistants à prendre les armes pour la défense de leurs frères, persécutés en Orient et pour la délivrance du saint sépulcre (1095). L'enthousiasme fut immense et les cris de *Dieu le veut! Dieu le veut!* interrompirent à plusieurs reprises le discours du pontife. Le mouvement se répandit de proche en proche et, de tous côtés, nobles, prêtres et vilains attachèrent sur leur épaule droite la *croix* de drap rouge, symbole du vœu qu'ils avaient fait de partir pour la Terre Sainte. Des priviléges exceptionnels vinrent encore encourager ce zèle. Non-seulement les *croisés* gagnaient une indulgence plénière, mais ils étaient dispensés de payer la taille, leurs dettes étaient suspendues, leurs terres mises sous la protection de l'Eglise, ils pouvaient les vendre ou les engager sans l'autorisation de leur seigneur et suzerain; ils échappaient aux tribunaux ordinaires pour ne plus relever que de la justice ecclésiastique. A une époque où le régime féodal faisait lourdement sentir ses entraves, la *croisade* offrait donc un puissant attrait. Satisfaisant à la fois le besoin d'activité et la soif d'idéal des classes supérieures d'une société jeune et puissante, elle offrait aux classes inférieures un moyen de jouir d'une liberté inespérée, de changer brusquement leur vie; sans parler des appétits moins nobles, espoir du butin ou du plaisir, qui exerçaient aussi leur action. Néanmoins, à l'envisager dans son ensemble, le mouvement d'où sortit la première croisade eut un caractère incontestable d'enthousiasme religieux, caractère d'autant plus frappant qu'aucun des rois de l'Eu-

rope ne prit part à l'expédition, qu'elle n'eut même pas un chef suprême, et que les immenses masses d'hommes qui se précipitèrent vers l'Orient se groupèrent spontanément sous des chefs divers, que la même pensée réunit dans une commune action. Ce fut la France qui fournit le plus fort contingent de croisés. C'est d'elle qu'était partie l'étincelle qui avait embrasé tout l'Occident, chez elle que la guerre sainte fut prêchée avec le plus d'éclat; c'est elle qui donna aux croisades le plus grand nombre de chefs illustres; c'est d'elle que sont sortis la plupart des historiens des croisades. Aussi pour les Orientaux les croisés furent-ils toujours les *Francs*, et n'est-ce pas à tort que Bongars a choisi pour titre de son recueil des historiens des croisades celui que Guibert de Nogent avait donné au récit de la première expédition : *Gesta Dei par Francos*. Des expéditions populaires, formées en masses tumultueuses, précédèrent le départ des armées seigneuriales. Elle se transformèrent bien vite en troupes de pillards qui furent exterminés soit en Bulgarie et dans l'Empire grec, soit en Asie-Mineure. Telles furent les armées commandées par Pierre l'Hermite, Gauthier de Pexejo et Gauthier-sans-Avoir, par Gottschalk, par le prêtre Volkmar et le comte Emicon. Cette dernière se signala par le massacre de la population juive des bords du Rhin. Les seigneurs formèrent trois armées principales; les croisés d'Allemagne sous la conduite de Godefroid de Bouillon, duc de Basse-Lorraine, et de ses frères Eustache et Baudouin, se rendirent à Constantinople par la vallée du Danube; les croisés du Nord de la France et de l'Angleterre eurent pour chefs Hugues le Grand fils de Philippe Ier, Robert de Normandie fils de Guillaume le Conquérant, Robert de Flandre, Etienne de Blois; ils passèrent par le midi de l'Italie où ils furent rejoints par les princes normands Boémond et Tancrède. Ils traversèrent l'Adriatique et gagnèrent Constantinople par l'Epire et la Macédoine. Enfin les croisés du Midi de la France, ayant à leur tête Raymond de Saint-Gilles, comte de Toulouse et Adémar, évêque du Puy, légat pontifical, rejoignirent l'armée précédente en suivant la route de terre à travers la Lombardie, l'Istrie et la Dalmatie. Reçus à Constantinople par Alexis Comnène avec la courtoisie servile dont les Grecs savaient couvrir leurs craintes et leur hostilité secrètes, ils passèrent en Asie-Mineure, s'emparèrent de Nicée et d'Antioche, battirent l'armée de Kerboga, et arrivèrent le 7 juin 1099 devant Jérusalem, qui était retombée depuis 1096 dans les mains des fatimites d'Egypte. La ville ne put tenir devant l'irrésistible élan des croisés; elle fut emportée d'assaut le 15 juillet et d'affreux massacres souillèrent cette victoire remportée au nom du Christ. Le 12 août, la défaite à Ascalon de l'armée du khalife d'Egypte Mostali consolida la nouvelle conquête. Il fallait lui donner une organisation. On en fit un royaume féodal divisé en seigneuries; parmi lesquelles les premières furent celles de Boémond, à Antioche, de Baudouin à Edesse, de Tancrède à Tibériade, etc. Godefroid de Bouillon en fut proclamé le chef suprême; mais il refusa le titre de roi pour n'accepter que celui de baron du Saint Sépulcre. Daimbert de Pise, qui avait remplacé Adémar comme légat du pape, déclara le nouveau royaume fief du saint-siége

et Godefroid se reconnut vassal du pape. Il fallut un demi-siècle pour que la Palestine fût tout entière occupée par les chrétiens et pour que le royaume reçût son organisation complète. Godefroid avait commencé à promulguer des lois qui étaient appelées *Lettres dou Sepulcre*. Ses successeurs et surtout Amaury et Baudouin IV en firent, sous le nom d'*Assises et bons usages*, un recueil de coutumes qui nous offre un des types les plus complets de l'organisation féodale. Nous ne les possédons que dans une rédaction du treizième siècle. Les règnes de Baudouin Ier (1100-1118), de Baudouin II (1118-1131), de Foulques (1131-1142), et de Baudoin III (1143-1162), furent employés à achever la conquête des villes de la côte. Le petit nombre des seigneurs et des soldats restés pour la défense de la Terre-Sainte, les discordes intestines qui s'élevaient constamment entre eux, la démoralisation qui corrompit rapidement les descendants des croisés établis en Syrie, et désignés sous le nom de *Poulains*, furent pour le royaume une source sans cesse renaissante de difficultés et de dangers. Deux ordres de chevalerie furent créés au commencement du douzième siècle pour la défense des lieux saints, les *Hospitaliers* et les *Templiers* (voy. ces mots); deux autres, celui de *Saint-Thomas-d'Acre* et l'*Ordre Teutonique* (voy. ces mots), furent fondés dans la seconde moitié du siècle. De plus, de fréquentes expéditions venaient au secours des 5 ou 6,000 hommes d'armes restés en Syrie. Les villes maritimes d'Italie fournissaient l'aide de leurs flottes qui servaient à la fois à transporter des troupes et à entretenir les communications et les approvisionnements par mer. Mais elles songeaient moins, il est vrai, au but religieux de la croisade qu'aux avantages commerciaux qu'elles pouvaient retirer de l'ouverture de nouveaux débouchés. Les Génois et les Pisans se montrèrent les plus empressés, jouèrent un rôle dès le siége de Jérusalem, et contribuèrent beaucoup à la prise des places maritimes. Les Vénitiens, plus réservés, surent bientôt se faire accorder des priviléges exceptionnels ; dans chaque ville ils eurent une rue, une église, un bain, un four, francs de tout droit fiscal ; à Tyr et à Ascalon, un tiers de la ville leur fut concédé, à Acre tout un quartier, etc., etc. Malheureusement les préoccupations intéressées des villes italiennes leur firent souvent sacrifier les intérêts de la chrétienté à ceux de leur commerce, et leur rivalité amena en Orient des luttes sanglantes et désastreuses. Les Scandinaves, au contraire, Danois et Norvégiens, auxquels se joignaient souvent des Frisons, des Flamands et des Anglais, montrèrent dans leurs nombreuses expéditions l'enthousiasme sincère d'une foi naïve et désintéressée. Ils venaient par mer en passant le détroit de Gibraltar, s'arrêtaient sur les côtes d'Espagne et de Portugal pour combattre les infidèles et c'est à eux que fut dû en grande partie le rapide accroissement du royaume de Portugal. La plus brillante de leurs campagnes fut celle que dirigea de 1107 à 1110 le roi de Norvége Sigurd Magnusson et dans laquelle il enleva aux musulmans Cintra, Lisbonne et Alacer del Sal. En France, malgré le dévouement peu utile de beaucoup de nobles qui partaient constamment pour la Terre-Sainte en faisant le sacrifice de leur vie et de leur fortune, l'élan extraordinaire qui s'était manifesté en 1095 n'avait pas tardé à se refroidir. Le roi Louis VI,

homme de sens et d'expérience, avait jugé qu'il fallait affermir son autorité dans ses Etats avant d'aller guerroyer au delà des mers. Mais son fils Louis VII, brillant et frivole, partit pour la croisade malgré les conseils du sage ministre de son père, l'abbé Suger. Il est vrai que le royaume de Jérusalem était dangereusement menacé par la grandeur naissante des sultans Atabecks d'Alep et de Mossoul, Emaeddin-Zenghi et Noureddin son fils. Le pape Eugène III fit prêcher la croisade par saint Bernard au parlement de Vézelay (1145). A la diète de Spire, de nombreux seigneurs prirent la croix, et avec eux les rois de France et d'Allemagne, Louis VII et Conrad III. Les deux armées allemande et française, parties l'une par la voie de terre et Constantinople, l'autre par la voie de de mer et Satalie, subirent de semblables désastres. L'alliance de l'empereur Manuel avec les Turcs, les trahisons des Poulains firent échouer l'expédition; Damas ne put être prise; le retour fut une vraie déroute (1149), que Saint-Bernard attribua aux vices et aux péchés des chrétiens. — Mais des désastres plus grands encore allaient fondre sur le royaume de Jérusalem et ni Amaury (1162-1173) ni Baudouin IV (1173-1185) n'étaient en position de les écarter. Un capitaine des Atabecks d'Alep et de Mossoul, Saladin, homme de basse extraction, mais d'un esprit supérieur et d'un génie militaire extraordinaire, après avoir ruiné l'empire des fatimites d'Egypte, tourna toutes les forces de l'islamisme contre l'incapable Guy de Lusignan, qui avait pris après la mort de Baudouin V (1186) une couronne que sa bravoure ne suffisait pas à défendre. L'effroyable déroute de Hittin (4 juillet 1187), et la prise de Jérusalem (3 octobre), répandirent la terreur en Occident et provoquèrent un nouvel élan d'enthousiasme pour la croisade. On put se croire revenu aux jours d'Urbain II et de Pierre l'Hermite, quand on vit l'empereur Frédéric Ier se croiser à la diète de Mayence en 1188, et le roi d'Angleterre et Philippe Auguste réunir à Vézelay, en 1190, une innombrable armée. Toute la chrétienté prit part à la croisade pour laquelle fut levé, dans tous les Etats d'Occident, l'impôt spécial de la *dîme saladine*. Tout cet enthousiasme ne devait aboutir qu'à des résultats insignifiants. Frédéric Barberousse mourut d'un refroidissement le 10 juillet 1190, après un bain dans le Calycadnus. Philippe Auguste et Richard, après de honteuses querelles en Sicile, ne réussirent qu'à reprendre la ville de Saint-Jean d'Acre. Tandis que le roi de France retournait dans ses Etats, Richard Cœur de Lion, après d'inutiles exploits, était obligé de signer avec Saladin un traité de trois ans qui assurait aux pèlerins l'entrée de Jérusalem, et il quittait en pleurant la terre sacrée qu'il n'avait pu délivrer. Il laissa au roi Guy de Lusignan l'île de Chypre qu'il avait conquise en passant. De nouveaux malheurs et la captivité l'attendaient au retour. Cette croisade où les Anglais jouèrent le premier rôle, où ils accomplirent les plus brillants exploits et que leurs historiens ont presque seuls racontée, n'avait eu pour eux que les conséquences les plus funestes. — La quatrième croisade mérite à peine son nom ; malgré les efforts de l'énergique Innocent III, elle fut détournée de son but par l'astuce intéressée du roi d'Allemagne, Philippe de Souabe, et des Vénitiens qui la dirigèrent vers Constanti-

nople. Sous prétexte de remettre sur son trône l'empereur Alexis, les Vénitiens et leur doge Dandolo, qui avait été nommé chef de l'armée chrétienne, après avoir employé les croisés à reprendre Zara révoltée, les conduisirent à Constantinople où l'on établit en 1204 un empire latin, dont Baudouin de Flandre fut couronné empereur, et qui ne devait durer que 50 ans. Tandis que les seigneurs du Nord se partageaient les dépouilles de l'Empire grec et y fondaient des fiefs éphémères, les Vénitiens, plus pratiques, s'emparèrent des ports, et y créèrent des comptoirs et une puissance commerciale qui devaient survivre non seulement à l'empire latin de Constantinople, mais même à l'Empire grec restauré en 1261. Cette expédition, dirigée par des intérêts commerciaux et politiques, marque la fin de la période héroïque des croisades. Au lieu de marcher directement au but des vœux de la chrétienté, la délivrance du Saint-Sépulcre, on y tend indirectement en s'emparant de l'Empire grec ou en attaquant les sultans d'Egypte. Mais les discordes de l'Occident rendent ces tentatives impuissantes. Philippe-Auguste s'occupe de ses querelles avec Jean sans Terre et Otton de Brunswick, les barons anglais de la conquête de leur indépendance; les seigneurs Français du Nord et du Midi s'épuisent dans l'atroce guerre des Albigeois. Aussi la croisade d'André de Hongrie et de Léopold d'Autriche en 1217 ne produit-elle aucun résultat, pas plus que celle de Guillaume de Hollande. La prise de Damiette en 1219 par le cardinal légat Pélage, les Italiens et le roi de Jérusalem Jean de Brienne n'est pas plus durable; en 1221 Damiette capitule. L'Empereur Frédéric II prend la croix à Aix-la-Chapelle en 1225; mais, occupé du soin d'affermir sa puissance en Italie, il diffère toujours son départ. Quand il finit par accomplir son vœu en 1228 et par un éclatant succès entre victorieux dans Jérusalem, il y est poursuivi par l'excommunication pontificale et se trouve contraint de faire avec les infidèles un traité de dix ans, au bout desquels la ville sainte retombe au pouvoir de l'islamisme. L'expédition de Thibaut de Champagne et de Richard de Cornouailles, n'a pas plus de succès, et enfin les deux croisades de saint Louis, bien qu'entreprises dans l'esprit religieux le plus pur, se terminent par deux désastres. Les brillants succès qui avaient marqué le début de la première expédition, la prise de Damiette (1248) et la victoire de Mansourah, sont bientôt suivis de la captivité du roi et de son retour en simple pèlerin (1354). Poussé plus tard vers Tunis par l'ambition de Charles d'Anjou qui, déjà roi des Deux-Siciles, voulait étendre sa puissance sur les deux rives de la Méditerranée, le trop crédule Louis IX n'y aborda que pour y mourir de la peste (14 août 1270). Il fut facile dès lors aux infidèles d'achever la conquête du royaume de Jérusalem privé de ses derniers défenseurs. Antioche avait été pris en 1268, Tripoli le fut en 1288, et le 18 mai 1291 Saint-Jean-d'Acre tomba aux mains des Egyptiens commandés par Malek el Aschraf. — Les Templiers, quelques années plus tard, reviennent en Occident, où leurs richesses, leurs vices et l'avidité de Philippe le Bel amènent bientôt leur ruine (1310-1313). Les croisades n'étaient pour-

tant pas terminées; elles devenaient au contraire plus nécessaires que jamais, en présence des progrès incessants des Turcs ; mais elles étaient de plus en plus difficiles, à cause de la décadence de la foi religieuse, de la ruine de la puissance impériale en Allemagne, des luttes où la papauté se trouvait bientôt engagée avec le roi de France, et plus tard de la guerre séculaire qui éclata entre l'Angleterre et la France. La croisade resta néanmoins le rêve de tous les plus nobles esprits au quatorzième siècle. Les papes ne se lassent pas de la prêcher ; le grand savant Raymond Lulle passe sa vie à parcourir l'Europe pour réveiller le zèle des chrétiens, le Vénitien Sanuto expose dans ses *Secreta fidelium sanctæ crucis*, la théorie de la croisade et les moyens pratiques pour en assurer le succès. Pétrarque ne cesse de l'appeler de tous ses vœux. Au milieu des soucis et des dangers les plus grands, les rois eux-mêmes ont encore des velléités de partir pour l'Orient. Philippe le Bel prend la croix en 1313, Philippe VI en 1332, Jean le Bon en 1363. Les hospitaliers, chassés de Saint-Jean-d'Acre, conquièrent en 1316 l'île de Rhodes, et prennent le nom de chevaliers de Rhodes ; en 1368, Alexandrie est prise et les places maritimes de Syrie ravagées. En 1389, Africa est assiégée inutilement. Mais les Turcs avancent toujours, et bientôt ce n'est plus à l'Orient, mais à l'Europe envahie qu'il faut songer. Bajazet est sur le point de s'emparer de l'empire grec tout entier. Manuel Paléologue appelle les chrétiens d'Occident à son secours. Une croisade est prêchée ; Jean comte de Nevers, fils du duc de Bourgogne, le comte de la Marche, le maréchal de Boucicaut, la fleur de la noblesse française se mettent à la tête de l'expédition et viennent se joindre à Sigismond, roi de Hongrie. Quelques seigneurs à peine échappèrent à la sanglante défaite et au massacre de Nicopolis (1396). En 1402 Boucicaut réussit à sauver Constantinople ; mais elle serait tombée si Tamerlan n'avait retardé les destins de l'Empire grec en anéantissant Bajazet à Ancyre (1402). Pendant tout le quinzième siècle les papes continuent à prêcher la croisade. Eugène IV en 1443, Calixte III en 1455, Pie II en 1458-1464, Sixte IV en 1472 et 1481, se signalent surtout par leur zèle. Pie II meurt à Ancône en 1464, au moment où il faisait d'impuissants efforts pour réunir une armée. Mais l'Europe ne prête plus qu'une attention indifférente à ces appels. Les Hongrois, les Transylvaniens, les Polonais, plus directement menacés, supportent seuls l'effort des Turcs. Jean Huniade est alors le défenseur de l'Europe chrétienne. Mais son héroïsme n'empêche pas Amurat d'être vainqueur à Varna en 1444 et Mahomet II de prendre Constantinople en 1453. La grande fête que donne alors Philippe le Bon, duc de Bourgogne, et dans laquelle les seigneurs français, après avoir fait assaut de magnificences, prennent la croix en prononçant des vœux extravagants qu'aucun d'eux ne devait accomplir, montre que c'en est fini de l'esprit religieux du moyen âge et que la vieille chevalerie a fait son temps. Charles VIII a beau rêver la conquête de l'Orient, et Léon X former un plan grandiose qui tente François Ier, la politique européenne est devenue trop compliquée pour la réalisation de ces naïves chimères. Charles d'Espagne et François Ier se disputent l'Empire, et pendant ce

temps Soliman le Magnifique poursuit les conquêtes de Mahomet II, et prend en 1221 l'île de Rhodes aux Hospitaliers qui se réfugient en 1227 à Malte, où ils reçoivent le nom de *chevaliers de Malte*. Quelques années plus tard, le fils aîné de l'Eglise invoquait l'alliance des Turcs contre l'Autriche et l'Espagne. La guerre contre les musulmans n'est plus un intérêt européen et chrétien ; c'est un intérêt politique pour les puissances que menacent les progrès des Turcs. Cependant l'esprit des croisades n'est pas encore tout à fait mort : Erasme discute, en 1530, s'il faut faire la guerre aux Turcs, Luther prêche la guerre sainte avec passion ; la prise de Chypre en 1570, émeut toute la chrétienté, et la victoire de Don Juan d'Autriche à Lépante, en 1571, est saluée par un enthousiasme universel. Pendant tout le dix-septième siècle, on continue à former des projets de croisades tous plus ou moins platoniques. Louis XIV, qui s'allie aux Turcs, n'en fait pas moins rédiger des plans pour la conquête de leur empire. En 1670, il envoie 6,000 hommes avec le comte de Coligny prendre part à la bataille de Saint-Gothard, et le duc de Beaufort va en 1680, se faire tuer à Candie. La délivrance de Vienne par Sobieski, en 1683, mit fin aux progrès des Turcs et aux luttes sans trève entre la chrétienté et l'islamisme. Si l'on continue au dix-huitième siècle à parler de la guerre contre les Turcs, rien ne subsiste des passions que cette guerre avait naguère excitées. Mais dans notre siècle la guerre d'indépendance de la Grèce, et les luttes sans cesse renaissantes entre la Russie et la Turquie, ont réveillé parmi les populations de l'Orient des sentiments de fanatisme et d'enthousiasme assez semblables à ceux qui ont jadis animé les soldats des croisades. — On a beaucoup discuté pour savoir si les croisades ont été une bonne ou une mauvaise chose, s'il faut les admirer ou les flétrir, si leurs résultats ont été heureux ou malheureux. Tandis que les écrivains catholiques les ont d'ordinaire célébrées comme de belles manifestations du sentiment religieux, l'école historique du dix-huitième siècle n'y a vu qu'une explosion du fanatisme le plus sauvage, des actes de folie, et l'occasion de massacres inutiles. On a renoncé aujourd'hui à ces querelles oiseuses pour apprécier plus sainement l'influence que les croisades ont exercée sur le développement historique de l'Europe et du monde civilisé. Si on les examine comme expéditions militaires, elles étaient parfaitement justifiées : les musulmans étaient les agresseurs, ils s'avançaient en conquérants vers le monde chrétien ; celui-ci n'a fait que se défendre en cherchant à reprendre les lieux qui avaient pour lui le caractère le plus sacré et qui lui avaient été enlevés. Quant à la forme religieuse que ces expéditions ont revêtue, elle a été donnée par l'état des esprits et des croyances. Si nous examinons la manière dont les chrétiens se sont conduits pendant les guerres lointaines, nous trouvons chez eux tous les vices qui se manifestent dans les guerres européennes de la même époque, la barbarie, le manque de foi, l'avidité, et souvent les infidèles se montrèrent supérieurs aux chrétiens en humanité et en respect de la foi jurée, bien qu'on ait exagéré souvent de parti pris leurs vertus. Mais aussi les croisades mirent en lumière parmi ceux qui y prirent

part des qualités admirables, courage, dévoûment, piété, humilité, toutes les formes de l'héroïsme. La chevalerie, cette association qui avait pour but l'exercice des vertus les plus nobles et des sentiments les plus raffinés, reçut des croisades un immense développement, et trouva parmi les Sarrasins beaucoup de modèles à imiter. Quant aux conséquences des croisades, elles sont si nombreuses qu'il serait vain de prétendre les énumérer toutes. Elles mirent en mouvement l'Europe et l'Asie tout entières et tous les événements historiques et sociaux qui ont suivi en ont plus ou moins subi le contre-coup. Nous avons déjà montré le développement que reçut le commerce des villes d'Italie; le contact avec les Orientaux multiplia les objets de ce commerce; les étoffes de coton et de soie se répandirent, et les étoffes de coton fournirent à la fabrication du papier une abondante matière. L'usage de la poudre qui devait transformer l'art de la guerre, a aussi été enseigné aux Européens par les Arabes. Tandis que les occidentaux apprenaient à connaître les peuples d'Orient, leurs idées, leurs sciences et leurs mœurs, ainsi que les Grecs dont ils avaient vécu longtemps presque séparés, ils formaient entre eux des liens plus intimes et la chrétienté sentait son unité plus fortement qu'elle n'avait fait depuis Charlemagne. La civilisation générale gagnait à cet échange incessant entre les diverses nations, et nous ne sommes pas étonnés de voir que les croisades coincident avec l'époque du plus brillant mouvement littéraire et artistique de l'Italie, de la France, de l'Angleterre, et même de l'Allemagne. C'est aussi l'époque où la constitution sociale des Etats subit les plus profonds changements, où la féodalité perd de ses forces, où les communes conquièrent leurs priviléges, où en France le pouvoir royal se constitue. Le bouleversement produit dans toutes les conditions sociales par les croisades, le départ, l'appauvrissement et la mort d'une foule de seigneurs, l'obligation pour eux d'obtenir de l'argent par des concessions, fut pour beaucoup dans ces divers changements. Si nous envisageons enfin les croisades surtout au point de vue religieux, il est assez délicat de démêler quelle fut leur influence. Elles contribuèrent d'abord à augmenter la puissance des papes en les faisant les chefs de l'Europe en armes, en leur donnant le droit de commander aux rois; ils augmentèrent le nombre et les attributions de leurs légats, ils créèrent les évêques *in partibus infidelium ;* le nombre des ordres religieux augmenta avec rapidité et les fondations pieuses provoquées par les croisades entrèrent certainement pour beaucoup dans cet accroissement. Les ordres mendiants créés en 1210, les dominicains créés en 1215 furent la milice spirituelle de l'Eglise comme les ordres militaires étaient sa milice profane. Mais si les croisades surexcitèrent le sentiment religieux et augmentèrent d'abord l'influence de l'Eglise, elles produisirent aussi un effet contraire. Un si grand mouvement de peuples et le mouvement d'idées qui en fut la conséquence ne pouvaient être favorable à une foi qui veut l'obéissance aveugle et l'immobilité. Les croisés, en voyant de près les infidèles, en admirant leurs vertus, comprenaient que la foi chrétienne n'était pas seule efficace à rendre les hommes meilleurs, et le jour où ils disaient: « *Nullus est miles,*

« *nisi Francus et Turcus*, » on pouvait dire qu'une morale tout humaine avait pris la place de la morale de l'Eglise. Aussi les hérésies, le scepticisme prennent-ils un rapide développement à l'époque des croisades. Ce fut bien pis quand on les vit échouer, quand le Dieu des armées donna raison aux sectateurs de Mahomet, quand l'Eglise qui avait promis la victoire fut discréditée par les défaites répétées, par les efforts impuissants; l'insuccès des croisades fut une atteinte portée non-seulement à la foi, mais à l'idéal des hommes du moyen âge, et il contribua sans doute à développer cet esprit de sagesse pratique un peu vulgaire et désenchantée qui est le caractère du quatorzième et du quinzième siècles. Les croisades en un mot marquent l'apogée du moyen âge, et elles exercèrent une influence puissante sur la formation du monde moderne. — Nous ne pouvons énumérer les sources contemporaines de l'histoire des croisades; nous nous contenterons de citer les recueils où elles sont publiées. Le premier fut celui de Bongars, *Gesta Dei per Francos*, 2 vol. en 1 tome, Bâle, 1599. L'Académie des inscriptions et belles-lettres a commencé, en 1844, un recueil complet des historiens des croisades. Elle a déjà publié 3 tomes des *Historiens occidentaux* en 4 volumes (le premier tome contient Guillaume de Tyr, le grand chroniqueur du royaume de Jérusalem, et le second tome ses continuateurs), 2 vol. 1/2 des *Historiens arabes*, 1 vol. des *Historiens arméniens*, 1 vol. des *Historiens grecs* et 2 vol. des *Lois*. De nombreux historiens des croisades se trouvent publiés dans les recueils historiques de France, d'Italie, d'Angleterre ou d'Allemagne. Villehardouin, l'historien de la quatrième croisade, et Joinville, l'historien des croisades de saint Louis, qui sont en même temps deux des premiers écrivains français, ont été publiés par M. N. de Wailly en 1872 et 1874. Les récits des pèlerinages en Terre-Sainte ont été publiés par M. Titus Tobler, dans ses *Descriptiones Terræ Sanctæ*, Berlin, 2 v. 1869 et 1874. Une nouvelle édition en a été préparée par lui pour la *Société de l'Orient latin*, qui a été fondée en 1873, et qui se propose de publier des documents de tout genre relatifs à l'histoire des croisades. Les deux ouvrages les plus considérables sur l'histoire des croisades sont ceux de Wilken, *Geschichte der Kreuzzüge*, 7 vol. in-8°, Leipzig, 1807-1832, et Michaud, *Histoire des Croisades*, Paris, 1811-1822. Michaud a publié également une *Bibliothèque des Croisades* en 4 volumes, Paris (1829), qui contient l'analyse, par ordre de pays, de toutes les chroniques relatives aux croisades. Le 4e volume, consacré aux historiens arabes, est dû à M. Reinaud. La première croisade est la seule qui ait été l'objet d'un travail spécial important : H. Von Sybel, *Geschichte des ersten Kreuzzuges*, Leipzig. Voy. aussi Riant, *Expéditions et pèlerinages des Scandinaves au temps des croisades*, Paris, 1865.

GABRIEL MONOD.

CROISIERS. Voyez *Porte-Croix*.

CROIX. Au sens matériel, instrument de supplice; au sens moral, épreuve à supporter d'après l'indication du Christ : Matth. XVI, 24. Le grec σταυρός indique le simple pieu primitivement employé. Plus ta on le traversa d'une barre. Suivant la position du croisement on eut

ou la forme de T qui semble la plus ancienne, ou celle de X, ou celle dont les barres sont l'une verticale, l'autre horizontale. Dans ce dernier cas, à longueur égale des quatre membres, on a la croix grecque. Quand la tige verticale s'allonge par le bas, on a la croix latine. Nous verrons que cet instrument se retrouve dans tous les pays païens et dès la plus haute antiquité. Quand et comment fut-il adopté par les chrétiens comme symbole de leur rédemption ? Les récentes découvertes archéologiques forcent à sortir de la tradition commune. Les plus anciens monuments chrétiens, surtout ceux des catacombes de Rome, révèlent que la croix proprement dite n'apparut régulièrement dans l'iconographie qu'à partir du commencement du cinquième siècle, excepté pourtant sur les monnaies où on en trouve, en petit, des exemples dès l'époque des Constantins. Deux seules exceptions sont connues en Occident, l'une sur une épitaphe sans date, mais que sa paléographie fait attribuer au deuxième siècle, l'autre sur une fresque d'un des caveaux attribués au temps de Calliste, dans le cimetière de ce nom. Encore ce dernier exemple est-il très contestable et très discuté, le dessin pouvant en être pris pour un mât d'artimon sur la barque où il est ébauché. En revanche, on trouve, de tous les temps, de nombreuses allusions à la croix, sortes de manières de la dissimuler, tout en la rappelant à la pensée. Les plus anciennes sont l'*ancre* avec sa barre transversale à angle droit sur la tige, le T isolé ou dans le corps des mots, ou combiné en monogrammes, le *mât de navire* coupé toujours à angle droit par son antenne, le *trident* disposé aussi en mât de navire ou perforant le poisson, image du Christ. Ces figures suffisaient à la piété spiritualiste du temps des persécutions, et convenaient au symbolisme de la discipline du secret qui, suivant les mœurs d'alors, transformait en sortes de *mystères* les emblèmes de la foi. La croix donc ne s'est pas montrée de bonne heure sur le monuments. On varie d'opinion, non sur ce fait incontestable, mais sur les causes qu'on lui attribue. L'abbé Martigny (*Dict. des Antiq. chrét.*) suppose, sans preuves suffisantes, qu'il n'en était pas de même pour les objets d'usage privé. Ni les bijoux ni les lampes du temps des persécutions ne portent cet emblème. Les textes cités par lui pourraient bien se rapporter, à l'une des allusions symboliques ci-dessus mentionnées. A partir de Constantin se vulgarise du reste une nouvelle manière de dissimuler la croix tout en la rappelant, c'est le monogramme du Christ, composé des deux premières lettres grecques de son nom X et P. Il est curieux de constater, pièces en mains, après M. de Rossi (*Inscriptiones sacræ et Roma sotterranea*), par quelles lentes transformations, dans le cours d'un siècle environ, on passa de l'usage du monogramme à celui de la croix proprement dite. Voici ces modifications diverses avec leurs dates relevées des pierres sépulcrales :

☧ abréviation de Ἰησοῦς Χριστός, aux origines du quatrième siècle.
☧ abréviation de ΧΡιστός en 317 ou 331.
☧ adjonction d'une potence, en 338.
☧ traverse horizontale, en 347.
☧ retranchement du X, monogramme dit cruciforme, en 355.

Le même avec adjonction de l'A et l'Ω, vers la même date.
Le monogramme entouré d'un cercle ou d'une couronne de gloire, en 397. La croix grecque, à branches égales, en 424. La croix latine, résultant du monogramme cruciforme dont on a retranché le crochet supérieur en 407 et en 434. Ces métamorphoses sont significatives. On peut encore indiquer, quoique sans date d'origine, les deux formes 卐 et 卍. Celle-ci, appelée croix gammée, rappelle le *swastika* de l'Inde. On croit qu'elle en est venue par la Perse. On l'a déchiffrée sur quelques monuments romains et sur des monnaies grecques; on l'a trouvée récemment dans les ruines de Troie et je l'ai observée sur quelques vases campaniens. Le fameux labarum de Constantin n'était pas une croix au sens propre, mais un étendard composé d'une hampe surmontée d'une traverse à laquelle était suspendu un drapeau au milieu duquel le monogramme du Christ était richement brodé. Un siècle et demi plus tard, Majorien, sur son étendard, substituait la croix proprement dite au monogramme. C'est aux diverses formes monogrammatiques qu'on peut rapporter plusieurs témoignages d'auteurs anciens mentionnant la croix, dans les basiliques et ailleurs. A peine, dans les peintures des catacombes qui datent des persécutions, l'entrevoit-on au bas des vêtements des personnages, vague et alternant avec des lettres et d'autres signes. Après le triomphe de l'Eglise, un peintre du cimetière de Calliste s'essaya à représenter non une croix nettement dessinée, mais une sorte d'arbre cruciforme, à formes indécises, au milieu d'un charmant jardin rempli de feuillages et de fleurs (voy. de Rossi, *Roma sott.*, t. III, pl. XII). La médaille de Valentinien III et de sa femme qui portent la croix sur leur diadème est du milieu du cinquième siècle, et les croix en mosaïque de Saint Vital à Ravenne sont du sixième. Sur les sarcophages du cinquième siècle à Saint-Jean de Latran, on la trouve sculptée; parfois depuis lors on la plaça sur l'épaule de Saint Pierre, peut-être pour indiquer son supplice; d'autres martyrs la reçurent pour attribut. Les lampes du temps fournissent de nombreux modèles de croix. Après la destruction des symboles d'idolâtrie, on leur substitua volontiers celui-là, surtout en Orient et en Egypte. Elle fut ornementée, *gemmée* comme un bijou, suivant le goût byzantin; en signe de triomphe on l'entoura de couronnes et de lauriers. Nous parlerons plus loin de celle de l'empereur Justin (sixième siècle). On attribue au septième siècle une croix pectorale en or, trouvée près de Saint-Laurent-hors-des-murs à Rome. Dans les catacombes de Saint-Pontien, au dessus d'un baptistère, une fresque du neuvième siècle représente une croix gemmée de pierres précieuses, sur les bras de laquelle deux flambeaux allumés rappellent que celui qui y fut attaché est la lumière du monde. L'A et l'Ω indiquent l'éternité de celui qu'on avait voulu faire périr, tandis que du pied de l'instrument, comme d'un arbre vivant, germent des rameaux fleuris. Il serait aussi long qu'inutile de mentionner les nombreux modèles byzantins; à plus forte raison ceux du moyen âge. — La légende de la *vraie croix* remonte, ce semble, à Constantin, puisque c'est à sa mère Hélène qu'on en attribue l'*inventio*. Pourtant Eusèbe qui raconte son voyage à

Jérusalem, ne dit pas un mot de cette grande trouvaille. Les plus anciens témoignages sont de la fin du quatrième siècle, comme leurs auteurs saint Cyrille de Jérusalem, saint Ambroise, Ruffin. Pour en avoir la mention chez les historiens, il faut arriver au cinquième siècle avec Sulpice-Sévère, Socrate, Sozomène, Théodoret. Grégoire de Tours qui est du sixième, nous raconte que c'est à un juif christianisé qu'Hélène dut la découverte de la vraie croix. Ce n'est pas d'aujourd'hui que les juifs vendent des antiquités plus ou moins apocryphes. Cet habile homme aurait fait déterrer à un endroit désigné par lui, trois croix. Quelle était celle du Sauveur? Sur ce point les écrivains varient; est-ce par l'inscription : *Jesus Nazareus rex Judæorum*, ou bien est-ce par un miracle qu'elle fut reconnue? Quoi qu'il en soit, si Hélène rechercha cette relique, « elle adora le Roi et non le bois, » dit saint-Jérôme. Mais la superstition lui fit employer les morceaux de l'instrument comme préservatif pour son fils, et bâtir des basiliques pour les contenir. Depuis, l'Eglise célèbre des fêtes en l'honneur de cette croix et de sa découverte. La légende ne s'arrête pas là, car le roi de Perse Chosroès en ayant enlevé un fragment resté à Jérusalem, on attribue au désir de le reprendre les guerres que lui fit Héraclius. Apporté triomphalement à Constantinople, ce débris aurait accablé l'empereur sous son poids, jusqu'à ce qu'il eût quitté ses vêtements royaux. Mais le plus grand miracle qu'ait fait cette croix, c'est de se laisser morceler à l'infini et de ne diminuer jamais de grandeur! Il en est des fragments en cent endroits divers. On célèbre aujourd'hui un culte appelé adoration de la croix, que toutes les subtilités ne sauraient sauver de la qualification d'idolâtrie matérialiste. TH. ROLLER.

CROMWELL (Olivier), né à Huntingdon en 1599, descendait par son père Robert Cromwell, de Richard Williams, un parent de Thomas Cromwell et par sa mère Elisabeth Stuart de la maison des Stuarts d'Ecosse. Après des études incomplètes à Cambridge, il est rappelé par la mort de son père à Huntingdon, 1617, où il se marie et s'établit comme fermier. Pendant dix ans il vit dans la solitude occupé à faire valoir ses terres et obsédé par les sombres visions d'un mysticisme sincère et fanatique. Il est nommé membre du Parlement en 1627; après la dissolution, il retourne à ses affaires, achète le domaine de saint Yves, puis celui d'Ely, situé au milieu des marécages qu'il entreprend de dessécher: des questions d'intérêt local le mettent en opposition avec le gouvernement et lorsqu'en 1640 Cambridge le choisit comme député sur la recommandation de son cousin John Hampden, Cromwell prend parti contre le roi au nom de la religion et des libertés publiques. Il se fait remarquer en 1641 par des motions très-énergiques contre le système épiscopal et contre les prérogatives de la couronne, mais son rôle ne devient prépondérant que du jour où la guerre éclate entre le roi et les communes. Membre de l'association puritaine de cinq, puis de sept comtés de l'Est, dont il ne tarde pas à prendre la direction, il lève des milices trouve de l'argent et des armes et se révèle tout à coup comme chef politique et organisateur militaire de premier ordre. Cependant l'événement ne justifie pas les espérances

des communes ni ne répond aux efforts de Cromwell ; celui-ci dès les premiers engagements découvre les causes de l'infériorité de l'armée parlementaire ; il y remédie aussitôt en modelant les troupes formées de *commis* et de *garçons de tavernes* sur le type biblique et en opposant à l'honneur militaire des cavaliers, le fanatisme religieux des têtes rondes. La révolution possédait ainsi une armée qui « les louanges de Dieu à la bouche et l'épée à deux tranchants dans les mains » marcha de succès en succès, battit les royalistes, fit décapiter le roi, chassa les communes et porta son chef Cromwell au pouvoir souverain. Il serait oiseux de demander quels étaient dès cette époque les desseins de Cromwell et si son ambition entrevoyait déjà les hautes destinées qui lui étaient reservées ; il a dit plus tard que celui-là arrive le plus loin qui ne sait où il va et en parlant ainsi il pourrait bien avoir livré, dans une certaine mesure, le secret de sa vie et de sa grandeur. Quoi qu'il en soit, il se sépara de plus en plus en avançant des presbytériens et des *bavards* du Parlement ; il s'unit plus intimement à ses soldats qui appartenaient tous aux sectes religieuses et à l'opinion politique les plus radicales (indépendants, millénaires, anabaptistes, antinomiens etc.) et qui, à la condition qu'il mît ses talents et son autorité au service de leurs passions de sectaires étaient prêts à le suivre partout et à le soutenir toujours. Par l'*acte de renoncement* (*Selfdenying-ordinance*), qui laisse à Fairfax le commandement et à Cromwell la direction effective de l'armée, celle-ci, affranchie du contrôle du Parlement, devient la première puissance dans l'Etat. Elle remporte victoire sur victoire, tient en respect tous les mécontents, royalistes ou presbytériens, menace et *purge* les Communes ; elle se charge en un mot d'assurer le triomphe momentané de la révolution par des illégalités et des coups de force. Quel a été le rôle de Cromwell, quelle est sa part de responsabilité dans les mesures décisives, dictées par « la loi de la nécessité, imposées par le pouvoir de l'épée » qui changèrent la face des choses? C'est là un problème délicat, difficile à résoudre : Macaulay pense qu'à l'époque du procès et de la condamnation de Charles Ier, Cromwell n'était plus maître de ses troupes et que dans les questions politiques il subissait leurs volontés plutôt qu'il ne leur imposait la sienne ; il ne voit pas en quoi la mort du roi servait son ambition et avançait son dessein. Il se peut en effet que Cromwell ne l'ait ni désirée ni préparée, mais ce qui est certain, c'est qu'il l'a votée sans scrupule et justifiée « par le salut du peuple qui est la loi suprême. » Après l'abolition de la royauté, Cromwell se rend en Irlande à la tête d'une armée impatiente de venger les massacres des protestants en 1641 et d'extirper l'*idolâtrie* ; sa mémoire, celle de ses saints, est demeurée à bon droit souillée des horreurs de Drogheda et de Wexford, des meurtres juridiques, des déportations en masse qui suivirent la victoire ; au dire de M. de Beaumont, il y a quarante ans, les lieux où passa le farouche justicier étaient encore pleins de la terreur de son nom. Cromwell cependant, qui versait le sang comme de l'eau, n'eut ni un regret ni un remords. « Ne vous offensez pas, écrit-il à son ami Wharton qui trouvait ses procédés trop violents, ne vous offensez pas de la manière dont Dieu agit. Qu'est-ce, si le seigneur a

témoigné qu'il approuvait et acceptait ce zèle, s'il l'a prouvé non-seulement par des actes extérieurs, mais encore dans les cœurs des hommes justes... Chez vous il y a embarras, chez moi sûreté, contentement, sagesse; chez vous doute, obscurité, chez moi, satisfaction ». L'Irlande écrasée, il se tourne contre les Ecossais qui venaient d'appeler au trône Charles II; avant de combattre il adresse de longues lettres au Lord-Président du Conseil d'Etat d'Ecosse, à Lesly, genéral des Presbytériens, où il discute les divers points qui divisent les puritains anglais et les covenantaires, il publie les déclarations des Ecossais et laisse à son armée le soin d'y répondre. L'entente n'étant pas possible, on en vint aux armes: Lesly occupait près de Dunbar une forte position, il la quitta sur l'ordre des prédicateurs: C'est Dieu qui les livre entre nos mains, s'écria Cromwell, qui en moins d'une heure de combat resta maitre du champ de bataille (3 septembre 1650). En voyant plier les régiments écossais, il se tourne vers ses soldats: Ils fuient, dit-il, je jure qu'ils fuient; halte, chantons le Psaume 117. Il ne s'enorgueillit pas de sa victoire, il n'en abusa pas: dans les lettres adressées à sa femme, à Wharton, c'est à Dieu seul qu'il attribue tous ses succès; il rendit la liberté à la plupart de ses prisonniers et essaya de ramener par la douceur, ses frères presbytériens. Mais comme il ne les ramenait pas, il donna des ordres très-sévères à Monk qui les exécuta scrupuleusement, et ses ordres donnés, il poursuivit le roi Charles II, l'atteignit et le battit à Worcester sur la Severn (3 septembre 1651). « C'était une rude affaire, une glorieuse merci du ciel, le plus sérieux combat qu'il eût jamais soutenu, une victoire couronnante.» Après avoir réduit tous les ennemis de la République, l'armée puritaine et son chef entrent en lutte avec le Parlement qui venait, il est vrai, de voter l'*acte de navigation*, mais qui n'inspirait plus ni confiance ni respect à aucun parti et ne s'assemblait le plus souvent que « pour considérer ce qu'il y aurait à faire.» Cromwell pour qui le succès n'est pas « chose temporelle, mais providence divine et marque certaine de la volonté de Dieu, » qui admet qu'on renverse l'autorité, mais à la condition qu'on la remplace et qui met l'intérêt public ou plutôt l'intérêt des honnêtes gens bien au-dessus de la souveraineté nationale, n'hésite pas un instant dès « que les temps sont venus » et que le rump semble mûr pour être dissous (avril 1653). « Il y a parmi vous des gens corrompus qui font honte à l'Evangile et vous seriez un Parlement du peuple de Dieu ! Allez, partez ! qu'on n'entende plus parler de vous, au nom de Dieu ! » C'est ainsi qu'il apostrophe ses anciens collègues dont quelques-uns avaient été ses amis; il fait évacuer la salle, fermer les portes et en met les clefs dans sa poche. Qu'il ait obéi en cette circonstance à des impulsions venant de l'Esprit de Dieu ou aux suggestions de son ambition, peu nous importe. Ce qui est certain c'est que l'Angleterre fut avec lui et qu'elle approuva « le plus magnanime des usurpateurs. » Il ne se hâta pas toutefois de connaitre son avis et de la consulter: d'accord avec ses officiers, Cromwell, capitaine-général de toutes les forces actuelles et à venir de la République, convoque une assemblée de 156 puritains dont il connaissait l'amour et le zèle

pour Dieu et pour les intérêts du bon peuple. Cette singulière assemblée qui comptait plus de visionnaires que d'hommes politiques ne laissa pas de donner bien de l'embarras au nouveau chef de l'Etat, qui d'ailleurs n'avait pas attendu cette expérience pour se convaincre que la piété ne suffit pas pour conduire les affaires de ce monde et que le mystiscime mène non pas aux réformes mais au chaos; des officiers prient cette company of giddy headed men de se séparer et Cromwell se fait décerner la dignité de Lord-Protecteur après avoir juré d'observer la constitution, qui rendait à l'Angleterre un gouvernement fort et rétablissait les prérogatives de la royauté, tout en en proscrivant le titre (26 décembre 1653). Le protecteur, malgré son prestige, malgré les services qu'il avait rendus et ceux qu'il promettait de rendre encore ne tarda pas à être en butte à la haine des uns, à la malveillance des autres, à la défiance de tous. Les presbytériens, pour ne pas parler des royalistes, ne pouvaient se résigner à subir la loi de l'usurpateur; les républicains ardents redoutaient l'ambition de leur ancien chef, auquel ils reprochaient de manquer à ses engagements en essayant de relever à son profit la monarchie qu'ils avaient renversée au prix de tant de luttes et de tant de sang. Cromwell, qui se croyait appelé par Dieu à sauver son pays, qui était convaincu que « sans l'esprit d'ordre et de discipline il n'y a qu'inspiration diabolique et démoniaque et qui vient des profondeurs de Satan, » ne se laissa détourner de sa voie ni par les attaques de ses ennemis, ni par l'opposition des Parlements qu'il convoqua successivement. Il défendit avec une grande énergie les droits de la société civile contre les Saints et les Bienheureux, qui prétendaient que la liberté et la propriété devaient être abolies sous le règne du Christ : « Ce règne n'arrivera, dit-il en langage de mystique et avec le bon sens d'un homme d'Etat, que lorsque l'Esprit saint aura vaincu et effacé toute iniquité terrestre... Qu'ils nous apportent les preuves de leur mission... Si l'on met tout en œuvre pour bouleverser les choses, si l'on ne répète que ces mots : Révolutionnez, révolutionnez (*overturn*), oh ! alors l'ennemi public veille et le magistrat doit s'en mêler. » Le magistrat s'en mêla en effet et jamais l'ordre ne fut mieux maintenu en Angleterre que pendant les cinq années du Protectorat. Il ne fut pas moins net dans sa réponse aux communes qui contestaient son autorité qu'il n'avait pas recherchée et qu'on lui avait imposée : « Si vous gouvernez, s'écria-t-il dans une de ses improvisations diffuses qui, à défaut d'éloquence, ont l'accent de la sincérité, si vous gouvernez, l'Angleterre est perdue, car vous ne gouvernez pas ; moi qui la gouverne bien et que vous avez fait protecteur, je ne puis reculer; je resterai où je suis et je vous chasse (1655). » Il est certain que Cromwell n'était pas d'humeur accommodante et n'avait pas les qualités d'un souverain constitutionnel; il ne sait que *parler choses* (*speak things*), il déteste les arguties des avocats et dissout les assemblées dès qu'elles ont voté les impôts. Mais il faut dire à sa justification qu'il n'était guère possible, au milieu des passions des partis, d'assurer le jeu régulier des institutions : les uns demandaient un roi et n'hésitaient pas à offrir la couronne à Cromwell (1657), les autres réclamaient une liberté sans limites et

accusaient le protecteur d'être l'homme du péché qui se pose comme temple de Dieu, comme Dieu lui-même. Le parlement de 1657, qui avait renouvelé les pouvoirs de Cromwell et qui se composait pour la première fois de deux chambres, jeta le trouble par ses vaines discussions, dans la nation et jusque dans l'armée : de l'aveu des hommes les plus modérés, la session, qui n'avait été que de quinze jours, ne pouvait durer plus longtemps sans que la ville et la province fussent inondées de sang. « J'eusse mieux aimé, dit Cromwell, garder un troupeau de brebis que de me charger d'un gouvernement tel que celui-ci; mais puisque je m'en suis chargé sur votre avis et sur votre demande, je m'attendais au moins à ce que vous me le rendissiez facile. Je pense qu'il est temps de mettre fin à votre session, que Dieu soit juge entre vous et moi. » En dépit de toutes ces difficultés, le protecteur veilla avec un soin que rien ne pouvait distraire aux grands intérêts de l'Etat et de l'Eglise : il accorda une égale liberté à toutes les sectes évangéliques qui se conduisaient d'une manière paisible, accueillit les Juifs malgré les préjugés du peuple anglais et si par intolérance ou par des raisons politiques il traita durement les catholiques et les épiscopaux, il s'attacha du moins à distinguer les *dévots des conspirateurs*. Dans l'administration civile, il eût désiré de faire toutes les réformes que le Long Parlement avait proposées et discutées : les finances, la police, la justice, la voirie furent réglées dans l'intérêt du bon ordre ; quatre-vingt-deux ordonnances rendues en moins de neuf mois (1654) touchant à presque toutes les parties de l'organisation sociale attestèrent l'activité intelligente et l'esprit à la fois conservateur et réformateur du pouvoir (Guizot). Malheureusement les difficultés que lui suscitaient les Parlements empêchèrent le protecteur de poursuivre jusqu'au bout l'œuvre de réparation qu'il avait projetée et les complots des royalistes et des républicains exaltés toujours renaissants le forcèrent à se départir de la modération dont personne ne lui savait gré, et qu'on était disposé à prendre pour de la faiblesse ; il institue les majors-généraux et rétablit ainsi pour un temps le despotisme militaire; à la suite d'une conspiration il frappe tous les royalistes qui sont tenus de payer de leurs deniers une milice provinciale ; il ordonne la fermeture de la plupart des cabarets et des tavernes et ne tolère plus d'hôtels que pour les étrangers ; il soumet le pays à une surveillance qui faisait dire à Mistress Hutchinson que l'espionnage était devenu tellement à la mode qu'il n'y avait aucune sûreté à parler à qui que ce fût. A l'extérieur, l'action de Cromwell ne fut pas entravée et c'est là qu'il a pu montrer ses talents d'homme d'Etat : il a contracté des alliances honorables avec les grandes puissances de l'Europe, il a forcé les Provinces-Unies à signer la paix, il a soutenu, au grand profit de l'Angleterre, la France contre l'Espagne et traité d'égal à égal avec Louis XIV. Mais son ambition était plus haute : les succès militaires et diplomatiques ne lui suffisaient pas, il voulait devenir le chef du protestantisme en Europe et réunir dans une vaste fédération tous les pays de la Réforme. Ce projet était peut-être prématuré, à coup sûr il ne manque pas de grandeur : en attendant qu'il pût fonder le conseil des

intérêts généraux des Etats protestants, il intervenait auprès des puissances catholiques en faveur de ses coreligionnaires, à Turin, en France, en Portugal et ne signait guère de traité d'alliance ou de paix sans réclamer et obtenir quelque avantage pour eux. Cromwell mourut le 3 septembre 1658, assuré de son salut parce qu'il avait été une fois au moins dans sa vie, en état de grâce. « Mes enfants, dit-il sur son lit de mort, vivez en chrétiens; je vous laisse le pacte avec le Seigneur pour vous alimenter. » Son fils aîné Richard, qu'il avait lui-même désigné en vertu d'un droit que lui avait conféré la constitution, lui succéda. — Voir, outre les histoires générales de Hallam, Guizot, Ranke, Macaulay et les Mémoires du temps, *Memoirs of the Protectoral House* by Mark Noble, 2 v.; Carlyle, *Cromwell's Letters and Speeches*, 3 vol., 3e éd., 1857, in-8°; Philarète Chasles, *Olivier Cromwell, sa vie privée*, etc., Paris, 1847, in-12; Villemain, *Histoire de Cromwell*, 2 vol., Paris, 1819, in-8°; Merle d'Aubigné, *Le Protecteur*, Paris, 1848, in-8°.

G. Leser.

CROY (Antoine de), naquit en 1541. Il était fils de Charles de Croy, comte de Seninghen et de Porcien, baron de Resnel, Lafaulche, Montcornet, et de Françoise d'Amboise, qui, d'un premier mariage, avait eu deux fils, dont l'un devint, en 1560, marquis de Resnel, et l'autre fut surnommé le moine de Bussy. Antoine de Croy était encore très-jeune lorsqu'il perdit son père. Il hérita du double titre de comte et de baron qu'il devait échanger ultérieurement contre celui de prince. Quant à Françoise d'Amboise, elle ne retint, du chef de son mari, que le titre de comtesse de Seninghen. Elevé près de sa mère, Antoine de Croy puisa dans une éducation empreinte à la fois de fermeté et de tendresse des enseignements et des inspirations qui le préparèrent à une carrière sérieuse. Alliant les dons du cœur à ceux de l'intelligence, le fils était digne de sa mère. En 1559, il adhère aux doctrines de la réforme, qu'elle avait, pour sa part, adoptées au début de 1558. Il se concilia la bienveillance affectueuse de Coligny, qui s'étendit sur lui comme le plus salutaire patronage sous lequel pût s'abriter sa vocation naissante de citoyen et de protestant. L'amiral, qui avait reconnu chez le fils de Françoise d'Amboise une justesse de vues, une fermeté de caractère et des aptitudes d'action que son extrême jeunesse rendait d'autant plus remarquables, lui ouvrit l'accès des assemblées de Vendôme, de Laferté-sous-Jouarre et de Fontainebleau. Antoine de Croy épousa, en octobre 1560, Catherine de Clèves, fille du duc de Nevers et de Marguerite de Bourbon, et devint ainsi neveu par alliance du prince de Condé. A l'occasion de son mariage, des lettres-patentes firent de la terre de Porcien un marquisat qui, le 4 juin 1561, fut érigé en principauté. Durant son séjour à Saint-Germain, lors du colloque de Poissy, le prince de Porcien s'occupa beaucoup plus des intérêts spirituels de ses co-religionnaires que des démarches accomplies en sa faveur pour lui faire obtenir le commandement de cinquante hommes d'armes et le collier de l'ordre du roi. Porté d'ailleurs par un récent état de souffrance à de graves réflexions, il avait puisé un redoublement de zèle pour les choses religieuses, tant

dans l'étude des événements dont la cour était alors le théâtre, que dans d'intimes entretiens avec sa mère, ses tantes, Eléonore de Roye et Jeanne d'Albret, Condé, Coligny et Charlotte de Laval. — Le massacre de Vassy ayant éclaté, il s'empressa, après avoir vainement tenté de s'emparer de Provins par surprise, de se joindre à Louis de Bourbon et à Coligny, pour prendre en main, à leur exemple, la cause des opprimés. Envoyé d'Orléans en Champagne, il assura d'abord le passage de d'Andelot à travers cette province, réunit ce qu'il put de troupes, et chercha à porter secours, çà et là, aux protestants. Peu s'en fallut qu'il ne pénétrât dans la ville de Troyes et qu'il n'y accomplît la délivrance de ses co-religionnaires. Il rallia en dernier lieu un petit corps dont il confia le commandement intérimaire à Sémide, gentilhomme expérimenté, et s'avança vers Strasbourg au-devant de d'Andelot, avec qui il rentra dans Orléans. Suivant Condé dans sa marche sur Paris, il épouvanta la population de cette ville par l'attaque qu'il dirigea contre le faubourg Saint-Victor ; à la bataille de Dreux, il se signala à la fois par sa valeur et par sa générosité envers le connétable, dont il avait, comme fils, à se plaindre, et auquel il sauva la vie. Accompagnant l'amiral en Normandie, il prit Pont-l'Evêque et Bernay. La paix ayant été conclue en 1563, il s'acquitta avec zèle et fermeté de la difficile mission de reconduire à la frontière les reîtres. L'histoire a conservé le souvenir des déprédations et des excès de tout genre auxquels se livrèrent ces grossiers et cupides mercenaires, avant leur départ de France, notamment en Champagne (*Mém. de Claude Haton*, t. I). Une lettre du 12 mai 1563 (Bibl. nat., mss. f. fr., vol. 3196), par laquelle Coligny soutenait le prince de Porcien dans l'accomplissement de sa mission, contenait ce passage mémorable : « Si j'eusse « esté à la (cour), je n'eusse failly de mectre peine de faire bien en« tendre vos remonstrances et de prendre en main ce qui vous touche, « comme je feray toute ma vie... je ne suis pas de ceste heure à cog« noistre la bonne affection que me portez, m'en ayant faict assez de « démonstration par tant de notables effectz, vous priant affectueuse« ment d'y vouloir continuer, ensemble faire entièrement estat de moy « comme de celuy que vous trouverez tousjours prest de s'en reven« cher et de vous servir partout où les moyens et l'occasion se présen« teront. » En 1565, le prince de Porcien assista le maréchal de Montmorency dans la juste résistance qu'il opposa aux provocations du cardinal de Lorraine entrant dans Paris, à la tête d'une force armée agressive, au mépris de la défense qui lui en avait été faite. Le roi, mécontent, en cette circonstance, du maréchal et du prince, enjoignit à celui-ci de quitter la cour, où il ne reparut que dans l'été de 1566. Vers cette époque, Antoine de Croy perdit sa mère, quelques mois plus tard il tomba malade, et le 5 mai 1567, à l'âge de vingt-six ans, il « mourut estouffé de poison », dit d'Aubigné (*Hist. univ.*, t. I, liv. 4 ; voir aussi *Mém. de Condé*, t. VI, p. 39 à 52 ; et *Hist. vérit. du Calvinisme*, Amsterd., 1683, p. 374). On a recueilli ces paroles que, dans un entretien suprême, il adressa à sa femme (Le Laboureur, *Addit. aux Mém. de Castelnau*, t. I, p. 181) : « Vous estes jeune, vous estes belle,

« et vous estes riche : toutes ces qualités jointes ensemble, avec celle « d'une illustre extraction, vous feront rechercher de beaucoup de « gens. J'approuve que vous soyez remariée ; je vous laisse le choix « des partis, et de tout le royaume je n'en excepte qu'un seul homme : « c'est le duc de Guise ; c'est l'homme du monde que je hay le plus, « et je vous demande en grâce que mon plus grand ennemy ne « soit pas héritier de ce que j'ay le plus aimé de tous mes biens. » Infidèle aux recommandations et à la mémoire de celui qui l'avait tant aimée, la veuve du prince osa, à cinq ans de là, devenir la femme du duc de Guise. La mort d'Antoine de Croy fut un sujet de deuil pour tous les protestants. Au-dessus de l'hommage rendu par plusieurs historiens au caractère et aux belles qualités de ce jeune prince se place l'hommage, bien autrement expressif, qui ressort des nombreuses lettres que lui adressèrent, à diverses époques, sa mère, Coligny et Charlotte de Laval, d'Andelot, le cardinal de Châtillon, Condé et Eléonore de Roy, Jeanne d'Albret, le maréchal de Montmorency, Feuquières, Calvin, Bèze, les magistrats de Strasbourg, les ducs de Wurtemberg, de Lorraine, de Juliers, l'électeur palatin Frédéric III, le duc J. Casimir, Philippe de Croy, Robert de Lamarck et d'autres personnages notables. — Voyez les lettres du prince de Porcien et celles qui lui ont été adressées : Bibl. nat., mss. f. fr., vol. 3124, 3136, 3159, 3182, 3188, 3189, 3195, 3196, 3210, 3212, 3216, 3652, 3950, 4682, 20, 507 ; *ibid.*, fonds Colbert, V, vol. 24 ; Archives de Genève ; Archives de Berne ; Calvin, *Corresp. franç.*, t. II, p. 505 ; *Mém. de Condé*, t. II et VI ; Th. de Bèze, *Hist. eccl.*, t. XII ; de Thou, *Hist. univ.*, t. III ; *Mém. de Claude Haton*, t. I ; Le Laboureur, *Addit. aux Mém. de Castelnau*, t. I, p. 380, 381 et t. II, p. 247, 248 ; *Bull. Soc. d'hist. du prot. fr.*, année 1869. J. Delaborde.

CRUCIFIX. Dans l'iconographie chrétienne, le crucifix se montra bien plus tard encore que la croix. La raison en est dans l'horreur qu'inspira le supplice de la crucifixion tant qu'il fut pratiqué ; peut-être dans la réserve que les chrétiens s'imposèrent tant qu'il y eut des païens hostiles qui les accusaient d'adorer un crucifié à tête d'âne (Minutius Félix, *Octavius*), ou le monstre dit *Onochoetes*, aux oreilles de cheval, la griffe au pied, malgré sa toge et son livre (Tertullien, *Ad nationes*, I, 14). Les scènes de martyre ne se trouvent pas dans les monuments de l'art chrétien à ses origines, ni dans les catacombes, ni ailleurs. A plus forte raison le supplice du maître ne dut-il guère être représenté explicitement avant que les moines byzantins, persécutés par les iconoclastes, eussent puisé dans leur propre exaltation un certain amour des spectacles sanglants (huitième siècle). C'est à eux qu'on attribue l'exécution de petits diptyques d'ivoire peints, avec représentation du supplice du Christ, chose inconnue certainement à Rome auparavant. La discipline du secret dut empêcher longtemps le fait matériel d'être exhibé aux yeux profanes. Au troisième et au quatrième siècle on le dissimula parfois sous des symboles que les initiés seuls pouvaient comprendre. C'est ainsi qu'un poisson attaché à une ancre, ou un dauphin transpercé d'un trident, fut aux yeux des croyants une

allusion à *Jésus fils de Dieu sauveur crucifié*, en vertu du célèbre acrostiche fait sur le mot grec ἰχθύς, poisson. Cela se voit sur plusieurs marbres, pierres gravées et peintures. Le plus ancien crucifix n'est pas chrétien; c'est la profane caricature gravée sur les murs d'un corps de garde au palais des Césars, vers le troisième siècle, où un crucifié à tête d'âne regarde un fidèle dont il est dit : « Alaxamène adore son Dieu ! » Dans l'iconographie chrétienne, il y a une allusion au crucifié en cet agneau mystique que les peintres et sculpteurs du cinquième siècle plaçaient debout sur une montagne, son calvaire peut-être, d'où coulent les quatre fleuves de l'Eden nouveau, pour désaltérer le genre humain. Des mosaïques du sixième siècle montrent l'agneau portant un étendard cruciforme, ou couché sur un livre, ou gisant sur un autel, ou au pied d'une croix, tandis que son sang coule de cinq plaies dans un calice. On connaît la riche croix du Vatican, offerte par l'empereur Justin à la basilique de Saint-Pierre. Au centre est un agneau nimbé, portant croix latine, allusion bien évidente à la crucifixion. Aux deux extrémités d'en haut et d'en bas, est un buste du Christ nimbé glorieusement, bénissant, portant une petite croix et un livre. Comme pendant à ces deux médaillons, sur les bras de la croix, se trouvent ceux de Justin et de Sophie sa femme. Les ampoules du trésor de Monza, envoyées par Grégoire-le-Grand à la reine Théodelinde (sixième siècle) marquent un progrès de plus dans le développement du sujet qui nous occupe ; sur l'une d'elles, entre les deux brigands crucifiés, est gravée la tête nimbée du Christ ; au dessous est une petite croix enjolivée de fleurons ; sur une autre le Christ debout, dans l'attitude des *Orants* des catacombes, qui rappelaient la crucifixion par leurs bras étendus. Au dessous, comme pour opposer la glorification à l'humiliation, l'ange annonce la résurrection aux saintes femmes près d'un tombeau. Est-ce bien à Théodelinde qu'il faut faire remonter une certaine médaille destinée à être pendue au cou, et où est dessiné un Christ vêtu du *colobium*, entre plusieurs personnages, dont Marie et Jean ? Ce concours rappelle plutôt les œuvres du huitième siècle. On attribue à l'an 586 un évangéliaire de la bibliothèque Laurentienne, où le Christ est ainsi vêtu. C'est encore à la seconde moitié du sixième siècle qu'appartient le crucifix peint dans l'église de Narbonne, que mentionne Grégoire de Tours. On ne sait au juste comment il pouvait être, sauf qu'il était ceint d'un simple linge. En 792 le concile Quinisexte ayant défendu les représentations de Jésus sous figure d'animaux, les artistes byzantins substituèrent à l'agneau symbolique le corps même du sauveur. Jean VII, qui était Grec, passe pour avoir fait exécuter en mosaïque, le premier crucifix dans l'église de Saint-Pierre, vers 706. La fresque de la catacombe de saint Valentin, publiée par Bosio, n'est pas de l'âge des sépultures souterraines, puisqu'elle est reconnue ne pouvoir être antérieure au septième siècle et qu'elle est probablement du huitième. Le Christ y est bien en croix, vêtu du *colobium* jusqu'à ses pieds qui reposent séparément cloués sur une planchette. Il est vivant. Marie debout tend les mains vers lui comme pour l'implorer, tandis que saint Jean, un livre en main, semble parler de lui. Tous

trois portent l'auréole simple. Au dessus de la tête du Sauveur est l'inscription *Jesus rex Judæorum*. De chaque côté au dessus des bras, le soleil et la lune, allusion à la lumière spirituelle. D'autres crucifix portent les mots *Lux mundi*. D'après certains interprètes, le soleil représenterait la divinité du Sauveur, son humanité serait personnifiée par la lune, cet astre dont la lumière est empruntée et qui subit des éclipses. Au huitième ou neuvième siècle, se rattache la fresque récemment découverte de la basilique souterraine de Saint-Clément. Le Christ y est étendu sur une très-large croix latine, ceint d'un simple linge autour des reins, portant l'auréole crucigère, vivant et incliné vers Marie qui tend les bras vers lui, ainsi que saint Jean. Celui-ci de plus tient un volume. Il a l'auréole simple, comme Marie. L'attention est toute concentrée sur Jésus. Le dessin est informe. A partir de cette époque, les exemples se multiplient. Citons la croix offerte par Charlemagne à Léon III en 815, ou encore le chandelier pascal de Saint-Paul-hors-des-murs. Dès lors on commença à représenter le Christ mort, avec son opprobre et dans la laideur. A la Renaissance, au contraire, on le sculpta et on le peignit beau. Mais tout aussi souvent il servit de prétexte à des études anatomiques, que d'expression au sentiment religieux. TH. ROLLER.

CRUCIFIXION. Supplice consistant à être cloué ou lié à des croix de diverses formes, parfois à un simple pieu, à un T, à un X, à deux barres disposées en ✠. Très-commun chez les anciens, depuis Ninus qui fit crucifier Pharnus avec ses sept fils, on le retrouve chez les Perses, les Egyptiens, les Sarmates, les Grecs, chez les Carthaginois surtout, où on en cite des exemples fameux; chez les Romains, on crucifiait parfois jusqu'aux femmes. Souvent on laissait pourrir les cadavres en croix. Chez les Juifs ce supplice ne parait pas avoir été indigène. Néanmoins il semble avoir été chez eux bien établi au temps de Jésus, puisqu'on crucifia aussi deux larrons à ses côtés. Mais les Juifs ne toléraient pas une longue pendaison, chose maudite, aussi brisait-on les jambes des crucifiés, pour les achever. Par contre il semble que le vin dont on les abreuvait parfois était destiné à les soulager en les étourdissant ou en les désaltérant. L'usage oriental était de le boire aigre. Quoique chez les autres peuples on crucifiât généraux et rois, chez les Romains, on épargnait ce supplice aux citoyens, le réservant pour les infâmes, rebelles, voleurs, esclaves. Aussi saint Paul rapproche-t-il la croix du Sauveur de son abaissement jusqu'à la forme d'esclave (Phil. II, 7 et 8). Le Christ a dû être crucifié absolument nu, comme tous les suppliciés. Néanmoins nous avons vu que, dans les plus anciens exemples, les artistes l'habillaient d'une sorte de longue chemise sans manches. Plus tard ils lui supposèrent un simple jupon, puis on le ceignit d'un linge étroit. Les anciens textes, comme les vieilles représentations mentionnent quatre clous, les deux pieds étant juxtaposés sur un *suppedaneum*. Un texte obscur de Justin (*Dial. avec Tryphon*, *XCI*) laisserait supposer un autre support au centre, pour soutenir le patient. C'est à partir de Cimabüe, croit-on, que les artistes, croisant les pieds du Sauveur, les montrèrent attachés par un seul clou.

Le même texte de Justin suppose que la croix avait une branche au-dessus de la traverse du T. L'inscription était écrite sur une planche transversale. Des variantes données par les quatre évangélistes, le texte de saint Jean : *Jésus de Nazareth roi des Juifs*, fut le plus fréquemment reproduit par les peintres. C'est celui qu'on suppose avoir été lu en latin sur la vraie croix par Hélène. Souvent les Grecs abrégeaient ce titre ou lui substituaient les lettres IC XC (J. C.) ou AΩ. Dans les croix en forme de T, on supposait l'inscription ajoutée au bout d'un léger support. Au fond on ne sait pas exactement de quelle forme était la croix du Sauveur. Le fait moral importait seul à connaître. Pourquoi faut-il que l'ignorance et la fraude se soient joué même des clous de la croix ! Hélène passe pour en avoir fait un mors pour le cheval de l'empereur ! On essaie d'expliquer la multitude de ceux qu'on vénère dans la chrétienté, en disant qu'une parcelle de chaque clou a été enfermée dans du fer ordinaire ; ou que des pèlerins ont rapporté du saint-sépulcre, par erreur, les clous vulgaires qu'y enfoncent les Grecs orthodoxes par jalousie contre les catholiques. Tristes expédients de la superstition aux abois ! Le Christ n'a pas voulu laisser de ses reliques. Le récit de la crucifixion du Sauveur est fait dans Matth. XXVII, Marc XV, Luc XXIII, Jean XIX, avec de légères variantes, tous n'ayant pas rapporté à la fois toutes les paroles du Sauveur pendant sa passion, ni peut-être précisé exactement et de la même manière, le jour de son supplice. Ils ne se copiaient point l'un l'autre. — Voici la bibliographie des sujets *Croix*, *Crucifix* et *Crucifixion* : Borgia, *De cruce vaticana*, Roma, 1774, in 4° ; P. Garrucci, *Il crocifisso graffito in casa dei Cesari*, Roma, 1857 ; J. Bosio, *La triomfante e gloriosa croce*, Roma, 1610, in-fol.; Settele, *Variazioni del crocifisso*, *Act. dell'acad.*, Rom., t. II; Emeric David, *Hist. de la peinture au moyen âge*, Paris, in-8° ; Angelo Rocca, *De particul. sacrata crucis ;* l'abbé Migne, *Dictionnaire d'esthétique*, art. *types*, Paris, 1856; l'abbé Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, Paris, 1865; De Rossi, *De Titulis carthaginiensibus*, Paris, 1858 ; *Roma sotterranea*, Roma, 1864-77 ; *Bullettino di archeologia cristiana*, Roma, 1863-1877 ; Moreri, *Dictionnaire*. TH. ROLLER.

CRUCIGER ou *Creuziger* (Gaspard) [1504-1548] occupe à côté de nos grands réformateurs une place humble mais honorable. C'est l'une des apparitions les plus sympathiques de ce seizième siècle si troublé et si passionné. Fixé à Wittemberg en 1521, après de solides études et déjà gagné aux idées de Luther, il s'attacha à Mélanchthon et fut, grâce à son entremise, nommé directeur de l'école de Saint-Jean à Magdebourg. De retour à Wittemberg en 1528, il prêcha à l'église du château, professa sur l'Ancien et le Nouveau Testament et aida Luther dans sa traduction de la Bible. Les connaissances qu'il s'était acquises dans le domaine de la médecine et de l'histoire naturelle lui furent d'une grande utilité. Sa constitution maladive ne put supporter le poids des fatigues que lui imposèrent ses études et les fréquentes missions dont il fut chargé par les réformateurs, et sa mort précoce fut vivement ressentie. Cruciger sténographia un certain nombre de cours et de sermons de Luther et les arrangea en vue de l'impression; il traduisit

quelques-uns de ses écrits en latin, et publia une série de traités (*de Missa, de Primatu papæ*, etc.) et d'ouvrages exégétiques (*Enarr. in Ev. Johan.*; *Commentar. in* 1 *ep. ad Tim.*, etc.). — Voyez la monographie de Lœhn, *Dr. C. Creutziger od. Cruciger, der Schüler, Freund u. Amtgenosse Luther's u. Melanchthon's*, Leipz., 1859.

CRUSIUS (Chrétien-Auguste) (1715-1775), l'un des adversaires les plus décidés de l'école de Wolf. Il professa la philosophie et la théologie à Leipzig et se distingua par la douceur de son caractère, sa piété simple et l'originalité un peu confuse de sa pensée. Il déploya beaucoup d'habileté à amener une réconciliation entre l'orthodoxie luthérienne et la philosophie du jour, en montrant un accord possible entre la raison et un certain supranaturalisme mystique. Crusius publia un grand nombre d'écrits sur toutes les branches de la philosophie, un traité de *Morale théologique* (Leipz., 1772, 2 vol.) et un *Commentarius in Iesaiam* (1776) qui fait partie d'un ouvrage exégétique plus considérable intitulé *Hyppomnemata ad theologiam propheticam* (Leipz., 1764 ss., 3 vol.). L'interprétation mystique de Crusius, bien qu'elle ait été remise en honneur plus récemment par Hengstenberg et par Delitzsch, repose sur une base aussi fragile que ses spéculations métaphysiques.

CRUSSOL, nom de l'une des plus grandes familles du Languedoc. De l'union de Charles de Crussol, dont les opinions religieuses ne sont pas bien connues, avec Jeanne de Genouillac d'Acier, zélée protestante, naquirent quatre fils, Antoine, Jacques, Charles et Galiot, qui servirent à des degrés divers la cause de la réforme française. — 1° L'aîné, Antoine, d'abord « baron de Crussol, et depuis fait duc d'Uzès, était chevalier de la reine-mère du roy » (*Mém.* de Castelnau, liv. IV, ch. 2; *Calend. of state pap. foreing*, 26 février 1561). Nommé lieutenant général dans le Dauphiné, la Provence et le Languedoc, pour aviser à la pacification des troubles religieux, au sein de ces trois provinces, il s'y acquitta dignement de sa mission, en dominant les attaques d'un détracteur intéressé tel que Chantonnay, ambassadeur d'Espagne en France (*Mém.* de Condé, t. II, p. 38, 42, 111, 120, 122, 136, 154, 158). Une lettre de lui, du 25 avril 1561 (Biblioth. nat., mss. f. fr., vol. 3186, fol. 101), qui se rapporte au début de ses opérations administratives et militaires dans le Midi, prouve à la fois son empressement à appuyer les justes réclamations des protestants, et sa fermeté à signaler les excès de pouvoir commis par les représentants, même les plus élevés, de l'ordre judiciaire. Il disait à Catherine de Médicis dans cette lettre : « Madame, je vous ay « advertie par cy-devant par une lettre (v. Bibl. nat., mss. f. fr., vol. « 3186, f° 68, lettre du 23 mars 1561) de ce qu'avoit esté faict aux « estats de ce païs tenus à Montpellier, ou entre aultres choses me feust « baillée une requeste avec plusieurs aultres pièces, pour le tout « vous présenter de la part de ceulx qui se disent en leur dite « requeste, vouloir soubz l'obéissance du roy, vivre en la pureté « de l'évangile: ce que j'aurais pris à charge de faire pour au- « tant que par celle je n'y ay apperçue qu'une grande obéissance et « révérence, et que j'ai cognu ledit peuple vous porter très-humble « affection. Si est-ce que d'aultant que les Etats ont été différés et que

« je party pour aller à Bordeaux et que cependant la court du parle-
« ment de Tholoze, en publiant l'édict et pardon qu'il aurait plu au
« roy envoier à ladite court portant aussi commandement d'élar-
« gir les prisonniers détenus pour le faict de la religion, ladicte court
« a adjousté tant de modifications et déclarations que, au lieu de suy-
« vre la volunté du roi et contenir le peuple en repos, il semble qu'ils
« aient voulu corriger ledict édict, ou bien le faire tout de nouveau; de
« sorte que depuis il y a eu tant d'esmeutes du peuple mesmes à la-
« dicte ville de Tholoze, par ceulx qui tiennent la religion Romaine, que
« ladite court en est bien empeschée. La mesure est advenue au païs de
« Provence qui est cause que ce porteur est encore exprès pour vous
« faire très-humble requeste d'y pourvoir comme vous congnoistrez
« estre nécessaire, dont de ma part je vous en supplie très-humblement
« pour le désir que j'ay au service du roy et le vostre, et au repos de vos-
« tre povre peuple qui ne désire que d'exposer leurs vies et leurs biens
« pour vostre service. » Les appréciations de Crussol, quant aux empiétements excessifs du parlement de Toulouse, étaient confirmées par une lettre du lieutenant criminel de Montpellier à la reine-mère (Bibl. nat., mss. f. fr., vol. 3186 f° 122, 17 mai 1561). Crussol n'eut pas moins de fermeté à déployer en 1562 qu'en 1561 (voir notamment ses lettres des 15 janvier, 3 et 10 février 1562 (Bibl. nat., mss. f. fr., vol. 3186, f°s 25, 42, 44; *Calend. of state pap. foreign*, 27 décembre 1562, 6 et 29 janvier 1563). Il tint la main à la sincère exécution de l'édit de janvier (*Mém.* de Condé, t. 3. p. 639 et suiv.). Sur les instances des réformés du Languedoc, il accepta la charge « de chef et conservateur de cette contrée sous l'autorité du roi à sa majorité. » Il y affermit l'organisation du parti protestant et lutta contre le duc de Nemours en Dauphiné. En 1563, il exécuta les conditions du traité de paix, et déclara n'avoir pris les armes que pour servir à la fois le roi et es intérêts légitimes de ses sujets. Sa parfaite loyauté ne pouvait être révoquée en doute; Calvin la connaissait et savait que Crussol, de même que Coligny et d'autres hommes d'élite, déplorait la précipitation avec laquelle Condé avait conclu la paix d'Amboise; aussi lui écrivit-il, le 7 mai 1563 (*Corresp. franç.*, t. II, p. 501) : « Dieu veut esprouver les
« siens à ce coup, leur proposant d'une part de grandes difficultés, et
« derechef leur donnant occasion de s'emploier à bon escient à son ser-
« vice. Ainsi, monsieur, je vous prie de prendre courage. Et comme
« vous voyez que Dieu vous a faict cet honneur de vous mettre un
« exemple et miroir, que vous n'y épargniez rien, de quoi je me confie
« tant, que je ne vous en feray plus longue exhortation... Je supplierai
« le Père Céleste vous tenir en sa garde, vous gouverner par son esprit
« en vos entreprises, vous fortifier en droicte constance, augmenter
en toute prospérité » (v. aussi une autre lettre de Calvin à Crussol du 31 juillet 1563, ibid., II, p. 524 à 527). Antoine de Crussol fut nommé duc d'Uzès en 1565, et promu à la pairie en 1572. Il mourut le 15 août 1573, sans laisser aucun enfant issu de son mariage avec Louise de Clermont, comtesse de Tonnerre, de qui il sera parlé ci-après. — 2° Jacques de Crussol, seigneur de Beaudine ou Baudiné. Envoyé par

Condé, lors de la première guerre de religion, dans le Languedoc, il s'y signala par divers faits d'armes. A la seconde guerre, quittant le nom de Beaudine pour celui de d'Acier, il fut investi du commandement en chef des forces protestantes du Midi, qu'il exerça avec vigueur jusqu'à la paix de Chartres. Quand éclata la troisième guerre, il reprit les armes, opéra énergiquement dans le Midi, fut nommé colonel-général de l'infanterie, en remplacement de d'Andelot, que l'armée protestante venait de perdre, et prit part au combat de la Roche-Abeille, au siége de Poitiers et à la bataille de Montcontour, où il fut fait prisonnier. Rendu à la liberté, d'Acier ternit sa carrière par une coupable défection : il suivit, en 1573, le duc d'Anjou au siége de la Rochelle, et se rendit, en 1574, dans le Languedoc, pour y combattre les protestants envers lesquels il se livra aux derniers excès. Il finit par abandonner totalement la profession du culte réformé; aussi fut-il, en 1578, créé chevalier de l'ordre du Saint-Esprit (voy. Le Laboureur, *Add. aux mém. de C.*, t. II, p. 56 à 60). — 3° Charles de Crussol, primitivement abbé de Feuillans, se convertit au protestantisme. Grièvement blessé et fait prisonnier non loin d'Orange, il mourut le 15 mars 1563, dans cette ville où la populace, stimulée par un carme fanatique, se livra sur son cadavre à de révoltants outrages. — 4° Galiot, portant, à dater de 1566, le titre de seigneur de Beaudine et de la Côte Saint-André, fit partie, en 1567, de l'armée protestante, en qualité de colonel d'infanterie, déploya une brillante valeur en diverses rencontres, notamment sous les ordres de Coligny, et, ainsi que son glorieux chef, fut massacré à la Saint-Barthélemy. J. Delaborde.

CRUSSOL (Françoise de Clermont, dame de), duchesse d'Uzès, fille de Bernardin, vicomte de Tallard, et d'Anne de Husson de Tonnerre, mariée d'abord à François, sieur du Bellay, et ensuite à Antoine de Crussol, premier duc d'Uzès, de qui il a été parlé ci-dessus. Françoise de Clermont fut, dans sa jeunesse, l'une des filles d'honneur de la mère du roi. « Elle était, dit Le Laboureur (*Addit. aux mém. de Cast.*, « t. I, p. 722), très-spirituelle et particulièrement douée de toutes les « qualités nécessaires à la cour. » Plus tard, Mme de Crussol, qu'on savait partager les sentiments des réformés, n'en occupa pas moins, de même que la comtesse de Roye et la duchesse de Montpensier, près de Catherine de Médicis, dont elle s'était concilié les bonnes grâces, un poste de confiance, dans lequel elle se maintint avec une indépendance qu'elle sut, plus d'une fois, faire tourner à l'avantage de ses coreligionnaires. Un écrivain catholique (Le Laboureur, *l. c.*), tout en ayant le tort d'avancer que, chez Françoise de Clermont, l'intérêt personnel l'emportait sur les convictions religieuses, a tracé une esquisse, d'ailleurs assez exacte, de ses relations avec Catherine. « On la soupçonna, dit-il, de vouloir attirer (cette princesse) à l'hérésie. A la « cour, elle se rendit maîtresse de toutes sortes d'intrigues, et servit « principalement beaucoup au parti de la religion, qu'elle professa « hautement, et moins par zèle que par intérest d'estre considérée, « comme elle fut, de l'une et de l'autre part La reine Catherine l'em- « ployait sous main dans les besoins qu'elle avait de s'assurer des hu-

« guenots, quand elle craignoit d'estre pressée d'ailleurs, et laissoit « eschapper à dessin des secrets qu'elle sçavoit bien qu'elle recueille- « roit pour en faire son profit : et elle, de son costé, luy donnoit de « bons avis. Enfin toutes deux estoient d'intelligence pour s'entre- « maintenir, avec liberté de se tromper, quand elles pouvoient, en « faveur du party qu'elles tenoient, et de sa part elle en usa tousjours « fort bien en ce qui touchoit les intérests de la personne de la reine. « Au reste, elle se dispensa des apparences scrupuleuses que les mi- « nistres desiroient en toutes les dames du petit troupeau pour donner « bonne odeur à leur réforme, et se conserva une liberté tout entière « de vivre à sa mode et d'estendre ses inclinations sur les catholiques « ou huguenots comme il luy plaisoit. » En 1561, à la veille de l'ouverture du colloque de Poissy, une saillie de Mme de Crussol réduisit à sa juste valeur la prétendue sincérité de certaines paroles que le cardinal de Lorraine venait d'adresser à Th. de Bèze, dans le salon du roy de Navarre, en présence de Catherine de Médicis et de divers grands personnages de la cour, à la suite d'un entretien sur le sujet de la sainte Cène. Au moment où la reine-mère allait se retirer, « le cardinal cares- « sant de Bèze prononça ces mots : Je suis bien aise de vous avoir vu « et entendu ; je vous adjure au nom de Dieu que vous conférés avec « moy, afin que j'entende vos raisons et vous les miennes : et vous « trouverés que je ne suis pas si noir qu'on m'a faist. De Bèze sur cela « le remerciant, le supplia de poursuivre en ceste voye de concorde, « offrant tout ce que Dieu luy donnerait de moyen de servir à une « œuvre tant sainte et nécessaire. Ce propos fini, la dame de Crussol, « comme elle est fort libre en parole, dit qu'il faloit avoir de l'encre et « du papier, pour faire signer au cardinal ce qu'il avoit dit et advoué, « car, disoit-elle, demain il dira tout le contraire ; puis, tenant le car- « dinal par la main, elle luy dit tout hault : *bon homme pour ce soir, mais « demain quoy ?* Il se trouva qu'elle avoit bien deviné, car le lendemain « le bruit courut par toute la cour que le cardinal avoit de première « abordée confondu et réduit de Bèze ; ce que le connestable ayant dit « à la royne à son disner, comme s'en resjouissant, elle luy dit tout « hautement, comme celle qui y avoit assisté, qu'il estoit très-mal « informé (Bèze, *Hist. eccl.*, t. I, p, 497, et lettre du 25 août 1561, de « Bèze à Calvin, *Bibl. de Genève*, vol. CXVII). » Tout en ayant à la cour son franc-parler, Mme de Crussol y était exposée à plus d'un péril ; Calvin ne l'ignorait pas, et son attachement pour elle lui inspirait les conseils suivants (*Corresp. franc.*, t. II, p. 504, Lett. du 8 mai 1563) : « Je sçay que « Dieu a tiré par cy-devant de bons services de vous ; mais vous ne « sçauriez en toute vostre vie faire la centiesme partie de ce que vous « luy debvez en un jour. Parquoy, madame, advisez de païer vos ar- « réraiges pour monstrer par effect que c'est sans feintise que nous « protestons de nous vouloir séparer de toutes ordures et pollutions, « pour nous desdier purement à nostre Seigneur Jésus-Christ, lequel « est mort et ressuscité afin que nous vivions et mourions en son obéis- « sance. Surtout, madame, pour ce que je ne doubte pas que vous soiez « sollicitée de nager entre deux eaux, je vous prie de vous tenir sur

« vos gardes, car quand il est question de glorifier Dieu, il ne peult « souffrir aulcune neutralité. Qui plus est, ce qui eust esté supporté « austrefois, ne vous est aujourd'huy nullement licite, car vous avez « marché si avant que vous ne pouvez recaler sans danger de chuste « mortelle. Combien que ceste exhortation soit superflue envers vous, « si ay-je mieulx aymé de vous confirmer sans grande nécessité en « vostre bon zèle, afin que congnoissiez l'affection que j'ay de vous « voir cheminer en telle persévérance que j'aye de quoy en louer Dieu, « et me resjouir pour le soing que j'ay de vostre salut. » La diplomatie espagnole connaissait, de longue date, l'influence acquise par Mme de Crussol, à la cour de France (*Mém. de Condé*, t. II, p. 22) ; l'un de ses principaux agents, Chantonnay, avait même osé prétendre qu'elle en devait être expulsée (*Calend. of state pap. foreign*, 6 mars 1562) : prétention insolente qui, loin d'ébranler la situation de Mme de Crussol, n'avait fait que la consolider ; elle s'était, en 1562, associée à la princesse de Condé pour agir sur l'esprit de Catherine de Médicis, à l'effet d'écarter le fléau de la guerre civile (*ibid.*, 22 juin 1562). Après la paix d'Amboise, en 1563, elle avait, en revenant à la cour avec son mari, été parfaitement accueillie, ainsi que lui (*ibid.*, 5 octobre 1563) ; or, ce fut au moment où, comme par le passé, elle jouissait de la faveur royale, que, le 5 juin 1564, furent lancés contre elle, par Nicole de Savigny, dame de Saint-Remy, à l'adresse du cardinal de Granvelle, deux factums. Dans le premier, rédigé sous forme de lettre, se lisaient ces mots (*Pap. d'état* de Granvelle, t. VIII, p. 22) : « Faudroit faire esloigner la « dame de Crussol d'auprès de la personne de la royne de France ; car « c'est celle qui faict touttes les menées des huguenotz, et qui faist de « grands advertissementz contre le roy catholique. » Le second factum (*ibid.*, p. 22, 24), intitulé : « Mémoire de ce qui est très-nécessaire pour « le service de la très-sacrée majesté du bon roy catholique », continuait la double dénonciation suivante : « 1° Ceste dame de *Curssol* faist touttes « les trafiques de touttes pars avec l'admiral, n'espargne ni or ni ar- « gent : car la grande bourse leur est ouverte. 2° Il fault changer le « chiffre (du bon roy catholique), car le sien et celluy de son ambassa- « deur de France est amplement manifestez tant en France que en Flan- « dres, et le tout par le moyen de monsieur et de madame de *Curssol*, « qui ont trouvez fasson de le reconnaistre et le donner à la royne ; et « despuys a esté envoyé des coppyes en Flandres à M. d'Aigremont, au « premier prince d'Orange et aultres, desquelz l'ambassadeur Regnard « a charge de conssulter et deschiffrer tous les pasquetz qui peuvent « attrapper, et bien souvant l'on en change les ungs pour les aultres, « et ce faict de grandes menées de merveilleuse conséquence par toute « la chriensté. » Dès le 6 juin 1564, le cardinal de Granvelle répondit à la dame de Saint-Remy (*ibid.*, p. 25 et suiv.) : « Je pense bien que « Mme de *Cursol* et aultres de sa sorte auroyent plaisir que telles « choses, comme les desseings pourjectez au mémoyre peussent adve- « nir ; mais j'espère que quant à ce que touche les seigneurs des pays « d'en-bas ceulx qui ont telle opinion d'eulx l'ont à tort... je tiens que « ladite dame de *Cursol* et aultres semblables qui vouldroient faire

« desseing sur l'oppinion qu'ils pourroyent avoir d'eulx se mescomp-
« tent..... ne pourront, de raison, tant les disées de ladite dame de
« Cursol et d'aultres semblables que le roy très-chrestien ne vienne à
« cognoistre les calumpnies que l'on luy vouldroit persuader contre le
« roy (catholique). » — Les faits qui viennent d'être énoncés constituent à peu près les seules données historiques qu'on rencontre, en ce qui concerne madame de Crussol. Quelque restreintes que soient ces données, elles permettent toutefois d'envisager, sous ses principaux aspects, une intéressante personnalité du seizième siècle, qui allia à l'originalité d'esprit et de caractère, de sérieuses qualités morales.

J. Delaborde.

CRYPTE (de κρύπτειν, cacher). On désigne ainsi certaines parties d'église comprises sur une plus ou moins grande partie de leur hauteur sous terre. Les premières cryptes ou grottes ont été taillées dans la roc, ou maçonnées sous le sol, pour cacher aux yeux des profanes les tombeaux des martyrs; plus tard, au-dessus de ces cryptes, on éleva des chapelles et de vastes églises. Même quand les persécutions eurent cessé, on établit encore des cryptes sous les édifices destinés au culte, pour y recueillir les corps des saints que la piété des fidèles avait pu se procurer. Vers la fin du douzième siècle, la plupart des corps des saints renfermés jusqu'alors dans les cryptes, furent placés dans des châsses de métal et disposés dessous ou derrière les autels de l'église supérieure; aussi n'existe-t-il guère de cryptes gothiques. Les cryptes sont toujours situées sous l'abside ou le chœur des églises, et le maître-autel de l'église haute est placé au-dessus du lieu où repose le corps du saint dans la crypte; celui-ci est souvent placé dans dans une sorte d'arrière-salle (*martyrium*), séparée du reste de la crypte par une claire-voie; les fidèles descendaient par un escalier, contemplaient le tombeau à travers la claire-voie, priaient devant un autel placé sous le chevet et remontaient par un autre escalier. La crypte n'est souvent qu'un caveau dépourvu de tout ornement; d'autres fois, elle s'étend sous toute l'abside, le chœur, les collatéraux et le transept; les nombreuses colonnes qui portent la voûte la divisent en plusieurs nefs; elles reçoivent le jour tantôt par d'étroites fenêtres s'ouvrant sur le dehors de l'église, tantôt par des ouvertures donnant sur les bas côtés pourtournant le sanctuaire. Cette disposition, fréquente dans les églises rhénanes, entraîne la surélévation du chœur et du chevet au-dessus du reste de l'église et permet d'assister, des bas côtés, aux cérémonies de la crypte.

H. de Geymuller.

CRYPTO-CALVINISME ou Philippisme, nom donné à la tendance qui se rattacha dans l'Eglise luthérienne au nom et aux idées de Philippe Mélanchthon et qui consista dans une modification ou du moins une interprétation de la doctrine luthérienne, se prêtant à un rapprochement entre les luthériens et les réformés proprement dits. Les adversaires de cette tendance reprochèrent à ses partisans de n'être que des calvinistes déguisés. Au philippisme s'opposa le flacianisme, de Flacius, son coryphée, qui maintint et même raffina le luthéranisme rigide. En réalité, sous des noms divers, les deux tendances, l'une

plus large, l'autre plus étroite, n'ont jamais cessé de partager l'Eglise luthérienne. Mélanchthon, principal rédacteur de la Confession d'Augsbourg, fut, parmi les compagnons d'œuvre de Luther, le théologien par excellence, et il méritait cette distinction par son érudition profonde et la faculté systématisatrice dont il était doué. Pourtant son esprit était plus mystique encore que dialectique, il n'aimait ni les subtilités ni les questions litigieuses. Il devançait même ceux des théologiens modernes qui ont adopté comme critère de l'importance et de la vérité des dogmes, leur rapport plus ou moins étroit avec la vie. « *Non quæro*, dit-il dès 1525 à l'occasion de la sainte Cène, *subtilitates in ullo genere doctrinarum, sed quæro realia et quæ utilia sunt in omni vita.* » Dans l'édition *variata* de la Confession d'Augsbourg (1542), il changea la teneur de l'art. 10 sur la sainte Cène : *Corpus et sanguis Christi vere adsunt et distribuuntur vescentibus, cum pane et vino exhibentur.* Par là se trouvaient maintenus dans leur réalité substantielle le pain et le vin consacrés, le corps du Christ était reçu par l'*os fidei*, par les fidèles seuls, et non par les impies. La question de la consubstantiation était laissée de côté, et il y avait moyen de concilier une pareille formule avec le dogme calviniste qui, maintenant la réalité substantielle du pain et du vin, ne pouvait voir en eux que des symboles servant de moteurs à l'âme croyante pour l'élever à la manducation spirituelle de la chair et du sang du Seigneur. Mélanchthon, en effet, désirait une entente entre les deux grands partis protestants. « *Nuncquam mihi placuit*, dit-il dans le même traité de la Cène, *hæc violenta et hostilis digladiatio inter Lutherum et Zwinglium* ». Mais il reconnait aussi que dans l'Eglise luthérienne il y avait bien des gens qui, au chapitre de la sainte Cène, *aliquid crassius requirebant.* Naturellement cet écart de la pure doctrine luthérienne éveilla des soupçons, suscita des accusations, surtout depuis la mort de Luther (1556). Flacius, professeur à Iéna, fut à la tête des attaques et s'opposa à toute négociation pacifique. Il s'ensuivit une lutte des plus compliquées à laquelle les princes évangéliques prirent part, tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre, et dont le récit, même résumé, dépasserait de beaucoup l'espace dont nous pouvons disposer. Mélanchthon lui-même, mort en 1560, n'en vit que le commencement. Le crypto-calvinisme, prépondérant dans le Palatinat sous la protection de l'électeur Frédéric III, se vit un moment triomphant en Saxe où l'électeur Auguste, devenu par la mort du duc Jean-Guillaume de Weimar administrateur de la Thuringe, chassa d'Iéna les professeurs anti-philippistes, Hesshus, Wigand (1573), etc. Mais cet électeur changea de sentiment en découvrant que des intrigues se formaient pour abuser de sa bonne foi en préparant sous sa protection une transformation calviniste de l'Eglise luthérienne d'Allemagne. Il persécuta même les théologiens philippistes qui refusèrent de souscrire une déclaration d'adhésion absolue à la doctrine luthérienne (1574). Quatre théologiens de Wittemberg se distinguèrent par leur refus obstiné, ainsi que son chapelain Stœffel (mort en prison) et son conseiller secret Cracov. Peucer, son médecin, et le prédicateur Schüz durent rester douze ans en prison. Le crypto-calvinisme succomba en Saxe sous cette persécution. — Il

releva pourtant la tête à partir de 1586, lorsque Chrétien Ier, successeur de son père Auguste, fut devenu électeur de Saxe et eut revêtu de la dignité de chancelier Nicolas Crell, jurisconsulte déjà distingué par son prédécesseur, auquel il confia la direction supérieure de son électorat. Crell inclinait au crypto-calvinisme. Il désirait au point de vue politique, l'union des luthériens et des réformés. Il chercha donc à neutraliser l'influence des théologiens et des prédicateurs intransigeants, il en fit destituer ou éloigner plusieurs. Il obtint un rescrit du prince qui ordonnait de supprimer l'exorcisme dans le baptême, comme c'est l'usage dans l'Eglise réformée. Mais cette dernière réforme déplut beaucoup au peuple qui crut y voir l'anéantissement même du sacrement. Chrétien Ier mourut en 1591 ; son fils Chrétien II était mineur, sa mère, l'électrice Sophie, était aussi crypto-calviniste passionnée, et son tuteur, le duc Frédéric-Guillaume, se prononça en faveur du parti luthérien rigide et aristocratique dont Crell, guidé par des vues réformatrices en politique aussi bien qu'en religion, était la bête noire. Une réaction luthérienne systématique fut organisée. Les pasteurs et professeurs (7 à Wittenberg, 8 à Leipzig), qui ne voulurent pas signer les thèses ainsi réformées, furent destitués, interdits ou bannis. Le peuple surexcité applaudit à ces mesures intolérantes, au point même qu'en 1592 un rescrit du duc Guillaume dut exhorter les prédicateurs à modérer leurs dénonciations. Crell fut jeté en prison. Il y resta cinq ans pendant que l'on discutait le genre de juridiction devant lequel il convenait de le citer. Enfin on lui donna des juges qui devaient prononcer sur les divers chefs d'accusation que ses adversaires faisaient peser sur lui, trahison envers le prince et le pays, immixtion illicite dans les choses de la religion, alliance secrète et coupable avec le roi de France, etc. Ce dernier point visait les négociations entamées par Crell avec Henri IV du temps de la Ligue. Après un long et pénible procès, où l'ex-chancelier déploya beaucoup de fermeté et de constance, mais où il eut beaucoup à se plaindre du parti pris de ses adversaires politiques et religieux, il fut condamné à mort et subit sa peine, le 9 octobre 1601, en manifestant les sentiments les plus chrétiens. Son supplice clôt l'histoire du crypto-calvinisme. Il est visible que cette tendance était celle d'un assez grand nombre de théologiens et d'hommes politiques, mais qu'elle ne pouvait compter sur les sympathies populaires. Elle ressuscita plus tard sous d'autres noms et d'autres formes, et l'on peut dire que c'est elle qui a triomphé dans la constitution de l'Eglise évangélique d'Allemagne. — Sources : Gieseler, *Kirch. gesch.*, III, 187-269 ; Planck, *Gesch. des prot. Lehrbegriffs*, V, 2, 411-533 ; Heppe, *Gesch. des deutsch. Prot. in den Jahren* 1555-1581 ; Ebrard, *Dogma vom heil. Abendmahl*, II ; Procès de Crell, d'après Hasse, *Niedner's Zeitschrift*, 1848, p. 511 ; Mentzel, *Neuere Gesch. der Deutschen*, V, p. 176.

A. Réville.

CUDWORTH (Raoul), philosophe et théologien anglais, né en 1617, à Aller (Sommersetshire), fit d'excellentes études à l'université de Cambridge et après avoir exercé pendant quelque temps les fonctions de

précepteur dans une famille, fut nommé, en 1641, recteur de North-Cadbury. L'année suivante, il publia son *Discours sur la vraie notion de la communion*, où il s'efforçait de démontrer que ce sacrement chrétien n'était à l'origine qu'une cérémonie peu importante. En 1644, il fut élu principal du collége de Clare-Hull à Cambridge, et l'année suivante professeur royal de langue hébraïque. Il résigna alors ses fonctions ecclésiastiques pour se livrer tout entier à ses études sur l'antiquité et à son goût pour la métaphysique. En 1654, il fut placé à la tête du Christ-College et y resta jusqu'à sa mort. Il fut au nombre des théologiens nommés par le Parlement en 1657 pour revoir la traduction de la Bible en anglais ; mais la dissolution du Parlement rendit ce travail inutile. Cudworth venait d'obtenir la prébende de Glocester, lorsqu'il publia en 1678 l'ouvrage qui a fondé sa réputation : *The true intellectual system of the universe*. Indépendamment de sa valeur intrinsèque, ce livre eut un succès de scandale auprès des orthodoxes de l'Eglise anglicane et de l'Eglise catholique par les théories qu'il contenait sur la trinité platonicienne comparée à la trinité chrétienne. On y trouvait en outre exposé un système fort original par lequel Cudworth essayait d'expliquer l'union si étroite de l'âme et du corps, deux substances si différentes. Cette union s'opérait, selon lui, par une substance intermédiaire qu'il appelait le *médiateur plastique*. Un autre ouvrage de Cudworth, publié après sa mort (Londres, 1731, 1 vol. in-8°), peut être considéré comme la suite du précédent ; il est intitulé : *A treatise concerning eternal and immuable morality*. Le *Vrai système intellectuel de l'Univers* devait d'ailleurs se composer de trois parties et avoir pour titre : *De la nécessité et de la liberté*. Outre le *médiateur plastique* qui explique l'union de l'âme et du corps, Cudworth admettait une *nature plastique*, principe intermédiaire entre Dieu et le monde. Cet être intermédiaire, de nature inférieure, peut être considéré comme l'âme de la matière. Il est impossible de ne pas voir dans ces idées une influence néo-platonicienne. Cudworth mourut à Cambridge en 1688. Outre les ouvrages cités plus haut, on a de lui des *Sermons*, divers opuscules et, parmi ces œuvres restées manuscrites, un *Traité concernant le bien et le mal moral* (1000 pages in-folio) ; un *Commentaire sur les soixante-dix semaines dont parle le prophète Daniel* (2 vol. in-folio) etc. Sa fille, lady Marsham, fut intimement liée avec Locke qui passa chez elle les dix dernières années de sa vie. A. GARY.

CULDÉENS. Sous ce titre générique, qui vient du celtique : Kele-De, Kelle-Dei, serviteurs de Dieu, l'histoire désigne les Eglises celtiques de la Grande-Bretagne dans leur existence indépendante de l'Eglise de Rome et avant leur absorption dans la grande unité catholique, du deuxième au huitième siècle, bien que des traces de ce christianisme primitif persistent jusqu'au treizième. Peu de problèmes historiques ont trouvé des solutions aussi opposées. Tandis qu'un certain nombre d'écrivains protestants voient dans ces Eglises, avec Merle d'Aubigné, Ebrard, etc., des héritières directes de l'Eglise primitive, Varin, de Montalembert, Plitt, etc. nient ces affinités et rattachent directement ces communautés au grand tronc catholique. La seconde hypothèse semble

inadmissible en présence des faits. La première présente de grandes exagérations. — L'introduction du christianisme dans la Grande-Bretagne remonte au deuxième siècle d'après Tertullien (*Adv. Jud.*, VII). Elle peut être assignée aux relations commerciales établies entre l'Orient, la Gaule et ces îles, et nous retrouvons des traces manifestes de cette influence dans la fixation particulière de la Pâque, dans la forme spéciale de la tonsure, dans la culture des lettres sacrées et profanes, dans l'absence de certaines cérémonies et doctrines du christianisme postérieur et dégénéré et dans le vague des principes ecclésiastiques. Le christianisme celtique se divise en trois branches principales : le pays de Galles avec la Bretagne française, l'Irlande, l'Ecosse. Dans le premier groupe nous trouvons parmi les noms les plus célèbres, ceux de Taliesin, de David, de Gildas l'historien, abbé de Bangor en 450, d'Aidan, abbé de Lindisfarn, mort en 651. Les succès d'Augustin à la cour d'Ethelbert amenèrent un conflit entre les deux Eglises; les Bretons, persécutés par les Anglo-Saxons, repoussèrent avec leur abbé Dionoth la suprématie du premier archevêque de Cantorbéry, dont l'orgueil les froissa au synode de Bangor et dont les menaces ne purent arracher leur renonciation à des priviléges séculaires. Le massacre de douze cents moines et la destruction de Bangor par le roi païen Edelfrid leur portèrent un coup terrible. La faveur d'Aidan auprès du pieux roi Oswald ne fut qu'une éclaircie. L'impérieux successeur d'Augustin, Théodore, gagna à sa cause le roi Oswy et eut une discussion publique à Streneashalch (Whitby, Yorkshire) avec les prêtres bretons, dont le chef Colman défendit vainement la tradition pascale de son Eglise et fit appel aux droits de la parole et de la liberté chrétienne. Le roi gagné d'avance lui ferma la bouche avec le verset : *Tu es Petrus*. Des Bretons les uns se soumirent, les autres se réfugièrent en Ecosse. — L'Eglise celtique d'Irlande, fondée par Patrick, vit de nombreux monastères se grouper autour du couvent central de Dear Mayh, d'où devait sortir l'illustre Colomba, ne connut jamais le culte de la Vierge dans le sens romain, puisqu'elle mettait sur le même rang sa sainte Brigitte, et résista longtemps aux empiètements de la hiérarchie. Malachie, le premier évêque romain de cœur, contemporain de Bernard de Clairvaux qui a écrit sa vie, perdit pour ce motif même son siége épiscopal et ne revint dans sa patrie qu'en qualité de légat. — La branche celtique la plus importante est celle d'Ecosse, issue, d'ailleurs, des colonies religieuses et agricoles d'Irlande. Colomba fonda le célèbre monastère d'Hy ou Iona, véritable école de mission pour l'Ecosse païenne et pour le continent pendant plus de trois siècles. Vers le milieu du septième siècle, l'évêque breton Cedda consentit à recevoir la consécration romaine. Adamnan, gagné à son tour, dut se démettre de ses fonctions d'ancien du couvent d'Hy, qui ne se soumit qu'en 716. Jusqu'au treizième siècle on voit se maintenir les moines culdéens en Ecosse à côté des bénédictins et ce n'est qu'à partir de cette époque qu'on les traita comme des hérétiques. On peut admettre que leurs pratiques conservèrent au sein du peuple des adhérents secrets, parmi lesquels se recrutèrent les premiers disciples de Wiclef. — L'organisa-

tion ecclésiastique était des plus simples chez les culdéens et il n'existait pas de ligne de démarcation bien précise entre les prêtres et les évêques; ces derniers n'avaient pas au début de résidence fixe. Nous voyons jusque sous les archevêques Lanfranc et Anselme des évêques bretons consacrés par de simples prêtres et dont l'épiscopat était pourtant reconnu comme valable. Les moines ne connaissaient ni les vœux perpétuels ni le célibat, et du temps même de Malachie, il y avait encore des prêtres mariés. Les couvents culdéens étaient bien moins des asiles de la vie contemplative que des écoles d'évangélisation d'où sont sortis pendant plusieurs siècles d'innombrables missionnaires : Disibod, Pirmin, Brieuc, Colomban, Gall, Kilian, etc. Ces moines-apôtres n'avaient ni l'esprit hiérarchique d'un Boniface ni la violence et l'ignorance des hautains missionnaires de Rome. La culture intellectuelle de ces couvents était remarquable; nous y voyons la Bible étudiée dans les langues originales, les Pères consultés, les classiques connus et appréciés. Pélage, bien que combattu par sa propre Eglise, Gildas, Alcuin, Jean Scot Erigène attestent le haut degré des connaissances et l'esprit d'indépendance des Bretons. Cette indépendance qui tint plus d'une fois en échec la puissance papale, nous la retrouvons chez Colomban qui défend avec énergie les usages de son Eglise et ne craint pas d'écrire au pape Grégoire : *Antiquus error, sed antiquior veritas*; chez les nombreuses Eglises qu'il a fondées; chez Clément qui oppose à Boniface les droits de la Parole de Dieu; chez Virgile, qui soutient contre lui la réalité des antipodes. Les Bretons émigrés furent accueillis avec faveur au septième siècle à Rennes et dans les pays voisins, qui les trouvaient plus zélés, et surtout plus désintéressés que les moines romains, grands partisans de la dîme. Satisfaits d'une Eglise large, humaine et charitable, les Bretons défendirent ses libertés avec énergie contre les prétentions de l'archevêque de Tours. Les culdéens étaient des chrétiens scripturaires, et, tout en professant déjà certaines doctrines superstitieuses, repoussaient tout ce qui était contraire à la Parole, en particulier le mérite des œuvres, auquel ils opposaient la justification par la foi. Leur culte se célébrait en langue vulgaire et le chant des Psaumes y occupait une large place. Ils ne connaissaient ni la présence réelle dans l'eucharistie, ni l'invocation des saints, ni le purgatoire, ni les prières pour les morts. Piper a montré (*Monumentale Theologie*, in-8°, Berlin), d'après Bède lui-même, que leurs premières églises étaient en bois, sans autels, sans images, avec une simple croix dans le chœur, et que les baptêmes des adultes se célébraient sur le bord des cours d'eau. Préservés par leur isolement de l'influence corruptrice du christianisme post-constantinien, les culdéens y puisèrent une cause de faiblesse et ne purent résister aux empiétements de Rome. Leur Eglise succomba avec leur nationalité. — Sources : Bède, *Hist. eccl.; Gildas; Adamnan;* Uss, *Brit. Eccl. Ant.;* Lingard, *Ant. of the Ang. Sax.*, ch. 1; Mc Lauchlan, *The early Scotish Church*, Edimb., 1865; Lanigan, *Eccl. Hist. of Ireland*, Dubl., 1829; Don Lobineau, *Hist. eccl. de Bretagne*; Münter, *Die Altb. K.*, dans les *Stud. u. Krit.*, 1833, Heft 1; Turner, *Hist. of the*

Ang. Sax., I; Thiele, *De Eccl. brit. princ.*, 1839; Schœll, *De Eccl. brit. Scot. font.*, Berlin, 1850; Braun, *De Culd.*, 1840; Ebrard, *K. G.*, II, *passim;* id., *Die Culd. Kirche* dans *Niedners Zeitschr. für hist. Theol.*, 1862, 4 et 1863, 3, 4. Réponse et critique de Plitt dans la *Erl. Zeitsch.*, 1864, 3; Montalembert, *Les moines d'Occ.*, III, IV, V, *passim;* Dœllinger, *K. G.;* Varin, *Causes de la diss.* etc., *Mém. de l'Ac. des Insc. et bel. let.*, 1858; Smith, *Religion of ancien Britain,* Lond., 1844.

A. Paumier.

CULTE. Pour traiter avec ordre tout ce qui concerne cet important sujet, nous envisagerons 1° l'instinct universel du culte et ses manifestations principales dans l'histoire religieuse; 2° le culte d'Israël; 3° le culte chrétien dans l'âge apostolique; 4° le culte de l'Eglise des premiers siècles; 5° le culte dans l'Eglise catholique romaine; 6° le culte dans l'Eglise orthodoxe d'Orient; 7° le culte dans les diverses Eglises issues de la Réformation, et nous essayerons en terminant de formuler une théorie du culte chrétien. — I. On peut dire que l'instinct du culte est inhérent à l'âme humaine; le culte est l'expression extérieure de ce sentiment de dépendance dans lequel Schleiermacher a vu avec raison l'élément essentiel et primordial de la religion subjective. Nous ne rappellerons pas ici les passages classiques tirés des philosophes anciens et relatifs à l'universalité de la croyance en la divinité. Bornons-nous à la parole bien connue de Plutarque : « Vous pourrez trouver, dit-il, des cités privées de murailles, de maisons, de gymnases, de lois, de monnaies, de lettres; mais un peuple sans Dieu, sans prières, sans serments, sans rites religieux, sans sacrifices, nul n'en vit jamais (*Adv. Colotem*, c. XXXI). Le scepticisme a souvent contesté cette assertion; mais les recherches les plus exactes des historiens, des voyageurs et des naturalistes tendent toujours plus à la justifier. « Obligé par mon enseignement même, dit un savant distingué, M. de Quatrefages, de passer en revue toutes les races humaines, j'ai cherché l'athéisme chez les plus inférieures comme chez les plus élevées. Je ne l'ai rencontré nulle part, si ce n'est à l'état individuel ou à celui d'écoles plus ou moins restreintes » (*L'espèce humaine*, p. 355). L'homme a toujours cru à des puissances supérieures à lui, et toujours et partout il leur a rendu un culte. La forme de ce culte, les éléments qui le composent, le lieu, le temps et les circonstances dans lesquels il s'exerce ont infiniment varié avec les religions diverses. Il y a loin du sentiment de terreur stupide qui prosterne le sauvage au pied de son Manitou, aux hymnes que chantaient les Ariens nos pères sur le grand plateau de l'Asie, aux prières que devait prononcer Platon dans le temple de Jupiter, ou à l'admirable invocation adressée par Cléanthe au Roi glorieux des immortels (Stobée, *Eglog.*, lib. I). Chaque race a exprimé dans son culte certains éléments du sentiment religieux plus ou moins dégénéré; chez les Grecs, c'est l'instinct artistique qui l'emporte; chez les Syriens, le culte est à la fois voluptueux jusqu'à l'abjection et cruel jusqu'à l'extinction des affections de la nature. Il résulte des traditions les plus anciennes que le culte primitif était célébré sans temples; certains peuples, comme les Gaulois, ne les ont jamais connus; quant au temps où il se pratiquait, il se

rattachait presque toujours aux divisions des mois lunaires, aux solstices ou aux équinoxes. On connaît la division que les Romains faisaient des jours *fasti* ou *nefasti* et l'interdiction du travail ordonnée aux jours de fête. Les éléments dont le culte se composait étaient en général la prière, le chant, le sacrifice et chez presque tous les peuples des processions ou des danses sacrées; les ablutions, les jeûnes et souvent les macérations, les incisions volontaires y étaient parfois jointes. Les rites méritoires, dont les moulins à prières du bouddhisme sont l'expression la plus grossière, ont régné presque partout, bien que partout il se soit trouvé des hommes pour affirmer que le vrai culte doit être avant tout intérieur et moral. Remarquons aussi que le culte, dès qu'il s'élève au dessus du fétichisme, s'exerce dans différentes sphères; il est à la fois individuel, domestique et public; il s'associe à tous les grands événements de la vie, naissance, puberté, mariage et mort, et à tous ceux qui marquent les progrès d'une nation, fondation des cités, publication des lois, guerre ou paix. Chez tous les peuples dont on a pu étudier de près l'histoire, on remarque que la religion a toujours été sociale, qu'elle a groupé les hommes autour de ses actes et que la religion purement individuelle est une exception, à supposer même qu'on puisse la constater. — II. *Le culte d'Israël.* Avec Abraham, le monothéisme devient la tradition d'un peuple, mais le culte du seul Dieu n'est définitivement arrêté que par Moïse. Bien que son universelle présence soit partout attestée dans les livres mosaïques, le tabernacle devient le centre de ses manifestations visibles; un jour sur sept, *le sabbat*, lui est particulièrement consacré; sa loi écrite est sa révélation expresse qui n'exclut pas cependant des théophanies et des révélations possibles dans l'avenir. Le peuple tout entier lui est consacré et forme un véritable sacerdoce, mais dans ce peuple une tribu est choisie, celle de Lévi, et dans cette tribu la famille d'Aaron qui formera la caste des prêtres proprement dits, seuls appelés à offrir des sacrifices. Quant aux éléments dont se composait le culte d'Israël, il faut noter en premier lieu la prière dont tant de monuments admirables existent dans les livres de Moïse, dans les psaumes et les prophètes. Des prières plus solennelles étaient offertes, sous la forme surtout de confessions des péchés, aux jours de fête (Lév. XVI, 21). Une de ces prières était la bénédiction sacerdotale prescrite dans le livre des Nombres VI, 22; elle était prononcée chaque matin et chaque soir devant l'assemblée ou devant les lévites qui la représentaient. Elle termina plus tard le culte dans la synagogue. Dans le culte public et particulier, on priait trois fois le jour, à la troisième, la sixième et la neuvième heure. Lorsqu'on était loin du temple, on tournait ses regards vers le lieu saint. On priait debout, à genoux, ou le front en terre. On se frappait la poitrine en signe de repentir. Outre la prière, il y avait dans le culte d'Israël l'oblation des parfums qui étaient brûlés deux fois par jour sur l'autel; l'oblation des pains de proposition au nombre de douze, l'entretien du feu perpétuel, etc. Les sacrifices proprement dits avaient été minutieusement fixés dans les livres mosaïques. On offrait des animaux qui devaient être purs, d'un âge fixé par la loi, ou des offrandes tirées du règne végétal, des

épis de blé rôtis au feu, de la fleur de farine, des gâteaux sans levain, de l'huile, de l'encens et du sel. Tous les rites prescrits dans les sacrifices avaient une valeur symbolique souvent très-profonde. On peut distinguer les sacrifices d'expiation et les sacrifices d'actions de grâce. Les premiers se célébraient pour le péché et pour le délit. Le sacrifice pour le péché faisait retomber en quelque sorte sur la victime, d'une manière symbolique, la peine que méritait le coupable; le sacrifice pour le délit était un dédommagement de la perte qu'on avait occasionnée. Le sacrifice d'expiation par excellence était l'holocauste où la victime tout entière était offerte à l'Eternel. Au reste, le sentiment du péché et le repentir devaient accompagner ces actes qui sans cela restaient sans valeur (Ps. LI). Les sacrifices d'actions de grâce étaient accompagnés d'une fête de réjouissance. Le culte chez les Israélites était quotidien. Chaque matin et chaque soir était offert à l'Eternel en holocauste, un agneau d'un an avec une oblation de farine blanche, d'huile d'olive et de vin, au nom du peuple. Chaque jour on brûlait de l'encens sur l'autel; les lampes devaient brûler toutes les nuits. Après le sacrifice de chaque matin, le prêtre donnait la bénédiction au peuple. Outre le sacrifice journalier et perpétuel, la loi ordonnait une série de jours de fête dont le sabbat était le centre; outre le septième jour de la semaine, on consacrait à Dieu le premier jour du septième mois. Le jour du sabbat avaient lieu les grandes assemblées du peuple, on devait alors offrir, outre les sacrifices quotidiens, deux agneaux d'un an; on faisait aussi des distributions d'aumônes aux pauvres. On célébrait également comme un jour de fête le premier jour de chaque nouvelle lune; enfin Israël observait les quatre grandes fêtes de Pâques, de Pentecôte, du grand jour des Expiations et des Tabernacles (voir l'article *Fêtes*). Le culte fut célébré dans le temple après le tabernacle. Lorsque le temple fut renversé et qu'Israël eut été réduit en captivité, le culte lévitique ne put plus être célébré d'une manière complète, les grands sacrifices furent interrompus. Il nous est malheureusement impossible, avec les documents qui nous restent de cette époque, de nous représenter la manière dont les Juifs exilés suppléèrent à cette grave lacune. Peut-être est-ce alors que prirent naissance les synagogues dont nous ne voyons pas trace avant l'exil et qui, après l'exil, sont si nombreuses partout. Le culte de la synagogue fut bien différent de celui du temple; on n'y offrait pas de sacrifice; la présence d'un prêtre n'y était point nécessaire; elle avait à sa tête un collége de πρεσβύτεροι, ou *d'anciens;* quelquefois, dans les petites localités, un seul ancien. L'ordre du service paraît y avoir été le suivant: des prières liturgiques avec la faculté de prières spontanées (il y avait ce qu'on appelait les *Shemôneh Esrêh*, qui consistaient en dix-huit formules de prières ou de bénédictions); après cela venaient les lectures de la loi et des prophètes (ceux-ci ne paraissent pas avoir été lus dans le temple). Toute la loi devait être lue tous les trois ans par sections chaque sabbat (art. XV, 21); puis suivait le *Derash* ou l'exhortation que tout Israélite pouvait faire après en avoir demandé l'autorisation au président. — III. *Le culte chrétien dans l'âge apostolique.* Jésus-Christ a fréquenté le temple et

les synagogues, il a pris une part active au culte qui y était célébré. Il n'a rien innové sur ce point, mais dans son discours sur la montagne, il a flétri la pratique des répétitions méritoires de prières qui devait plus tard reparaître d'une façon si scandaleuse au sein de son Eglise; dans son entretien avec la femme samaritaine, il a inauguré le culte en esprit et en vérité qui n'est plus lié à tel ou tel sanctuaire (Jean IV, 21). Lui-même a accepté de ses disciples des hommages religieux et l'adoration proprement dite; il a mis fin aux sacrifices en s'offrant lui-même à Dieu, et il a institué les deux sacrements de la nouvelle alliance. Après son ascension, on voit les disciples retourner au temple pour y adorer, entrer dans les synagogues, prier aux heures fixées chez les Juifs (Luc XXIV, 53; Act. II, 46; III, 1; V, 12, 42; XXII, 17; XVIII, 21; XIX, 21 et XXIV, 11); ces derniers passages nous montrent clairement que saint Paul revenait toujours au temple; il faut citer aussi le témoignage d'Hégésippe (*Ap. Eusebium, H. E.*, II, 23) qui affirme que Jacques, le frère du Seigneur, ne quittait pas le temple. Il est probable que les chrétiens d'origine juive pratiquèrent ces coutumes jusqu'à la chute du temple. Quant aux communautés sorties du paganisme, elles en étaient tout naturellement affranchies. Il est évident du reste que les chrétiens nés juifs n'offraient plus de sacrifices au temple. Toute l'argumentation de l'épître aux Hébreux est formelle sur ce point. Les apôtres et leurs disciples paraissent avoir pratiqué un culte tout semblable à celui de la synagogue, avec les sacrements en plus. La communion était pour eux le centre même du culte, car ils y retrouvaient Jésus-Christ unissant Dieu à l'humanité (ce qui est l'idéal même du culte), et rachetant l'humanité par sa mort. La sainte Cène semble aux premiers temps de l'Eglise avoir été célébrée tous les jours, mais le dimanche paraît bientôt comme le jour du culte public par excellence (Act. XX, 7 et 1 Cor. XVI, 2; voir aussi les passages de Barnabas, *Epist.*, c. 15 et d'Ignace, *Ep. ad Magn.*, c. 9). C'est évidemment du dimanche qu'il est question dans la fameuse épître de Pline à Trajan relative aux chrétiens (*Epist.* X, 97) : « *Affirmabant hanc fuisse summam vel culpæ suæ vel erroris, quod essent soliti* stato die *ante lucem convenire carmenque Christo, quasi Deo, dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere*, etc. » Il est curieux de constater que, dans le plus ancien document que le monde païen nous ait laissé sur le culte des premiers disciples, il est fait mention d'hymnes adressées au Christ comme à un Dieu. La forme du culte dans l'âge apostolique n'avait évidemment rien de stéréotypé; c'était l'âge de l'inspiration première où les charismes se manifestaient librement. Nous voyons par les épîtres aux Corinthiens que chaque fidèle pouvait prier ou parler; on chantait les psaumes ou des hymnes dont on a cru retrouver des traces dans le Nouveau Testament lui-même; les livres de l'Ancien Testament étaient lus et commentés comme dans la synagogue. Du reste, cette liberté absolue produisit des désordres contre lesquelles saint Paul dut réagir (1 Cor. XIV, 40). Les ministères établis par Dieu devaient être respectés. Il est évident qu'alors et pendant tout le premier siècle, il n'y avait

pas de temple proprement dit ; les premiers Pères insistent avec la plus grande énergie sur la spiritualité du culte et ils commentent souvent la parole de Jésus-Christ à la Samaritaine. Saint Paul enseigne dans les synagogues, dans des maisons, dans la salle d'école du rhéteur Tyrannus. La sainte Cène se rattachait d'abord au repas du soir, et ce repas lui-même était devenu dans les Eglises primitives, une agape ou festin de charité où pauvres et riches se réunissaient ; mais les abus se firent rapidement sentir (voir déjà 1 Cor. XI) et dès le commencement du second siècle, la Cène est invariablement célébrée le matin. Pâque et la Pentecôte sont les deux seules fêtes chrétiennes qui semblent avoir été célébrées dès les temps apostoliques ; au second siècle, on voit célébrer l'Epiphanie en souvenir du baptême de Jésus-Christ. Le sabbat fut longtemps considéré comme un jour que l'on devait consacrer au jeûne, et cela même en dehors des communautés d'origine juive ; on consacrait aussi plus spécialement au jeûne le mercredi et le vendredi. L'usage de mettre à part l'anniversaire de la mort des martyrs remonte aussi à la plus haute antiquité (voir la *Lettre sur Polycarpe*).

IV. *Le culte chrétien dans l'Eglise des premiers siècles.* Quand nous sortons de l'âge apostolique, le plus ancien témoignage que nous ayons de la manière dont se célébrait le culte chrétien est celui de Justin Martyr († 161). Voici ce qu'il écrit dans son *Apologie* (I, 65, 66, 67) : « Le jour appelé du soleil, tous les chrétiens, habitants de la ville ou de la campagne, se réunissent en un même lieu. On lit les mémoires des apôtres et les écrits des prophètes, suivant que le temps le permet. Après la lecture, celui qui préside exhorte les auditeurs et les presse à suivre les saints exemples qui ont été mis sous leurs yeux. Puis, l'assemblée se lève et nous adressons à Dieu nos prières. Après cela, on apporte du pain et du vin mêlé d'eau. Celui qui préside adresse vers le ciel ses prières et ses actions de grâces autant qu'il le peut (ὅση δύναμις) et le peuple lui répond : *Amen*. Après cela, on distribue l'eucharistie ; chaque fidèle y prend part, et les diacres la portent aux absents. » Ainsi la lecture des Ecritures, l'exhortation, les prières, et la célébration de la communion étaient, au temps de Justin, les éléments essentiels du culte chrétien. Cela ne veut pas dire qu'il n'y en eût pas d'autres et que le culte ne s'ouvrît pas par une première prière de confession des péchés, ou par le chant des psaumes, tel que le pratiquait l'ancienne synagogue. Dès ce temps, les prières qui suivaient l'exhortation semblent avoir été très-longues ; il y en avait de silencieuses ; on donnait une grande place à l'intercession ; l'usage des répons de l'assemblée remonte évidemment aux temps primitifs. L'eucharistie commençait par le baiser de paix, suivi de l'offertoire ; les fidèles apportaient le pain et le vin. Dans la prière eucharistique, ce pain et ce vin sont considérés d'abord, d'après le texte formel de Justin, d'Irénée et des plus anciennes liturgies, comme les prémices de la création ; on reconnaissait ainsi que tout ce qui est créé vient de Dieu, et que la nature n'est pas sous la puissance du démiurge, comme le soutenaient les hérétiques d'alors ; les chrétiens faisaient cette offrande en qualité de prêtres et les mêmes Pères insistent à ce sujet avec force sur le sacer-

doce universel des fidèles; la prière eucharistique était suivie de la prière de consécration dans laquelle on prononçait les paroles de l'institution, et qui se terminait par l'oraison dominicale; à partir de cette prière les espèces sont considérées comme les types du corps et du sang de Jésus-Christ, mais rien n'indique que jamais on ait prétendu alors renouveler son sacrifice; on célébrait le sacrifice unique accompli sur la croix. Les progrès du christianisme devaient amener des modifications graduelles dans la forme du culte. Elles se manifestèrent au troisième siècle par une forme plus arrêtée, plus solennelle; les prières deviennent toutes liturgiques; une séparation marquée se fait entre la partie du service public à laquelle assistent les étrangers à la foi, les catéchumènes, les pénitents, etc., et l'eucharistie proprement dite à laquelle n'assistent que les fidèles. Quand les chrétiens possèdent la liberté religieuse, de magnifiques églises s'élèvent de toutes parts, et le culte prend un caractère beaucoup plus beau, quoique par exemple les premiers conciles bannissent avec soin des lieux de culte les images symboliques qui étaient au contraire autorisées dans les catacombes. — Au quatrième siècle, nous nous trouvons en présence d'une forme de culte public déterminée dont nous allons essayer de donner une idée. Nous en empruntons les éléments aux anciennes liturgies, en particulier à celle de saint Jacques (voir l'art. *Liturgie*) et aux *Constitutions apostoliques*. Voici donc l'ordre qui à cette époque était en général suivi dans l'Eglise d'Orient un jour de dimanche. 1° La confession des péchés. Elle était publique. Chacun la faisait à haute voix sur le seuil même de l'église. 2° Venait ensuite le chant des psaumes. Le psaume LXIII: « O Dieu, tu es mon Dieu fort, je te cherche au point du jour, etc. » semble avoir été chanté de préférence (c'est ce que dit formellement Athanase, *De virginit.*, II, p. 122); il était suivi d'un certain nombre de psaumes; on en chantait une douzaine au temps de Cassien, et ce chant était terminé par la petite doxologie : « Gloire soit au Père, etc., » laquelle en Occident fut plus tard chantée après chaque psaume. 3° Pendant ce chant le lecteur était monté dans la chaire qui était au milieu de l'église (voir l'ambon dans la basilique souterraine de Saint-Clément, à Rome), le diacre commandait le silence, et le lecteur commençait en disant : *La paix soit avec vous!* A quoi l'assemblée répondait : *Et avec ton esprit!* Le lecteur lisait un fragment des épîtres ou de l'Ancien Testament. 4° Suivait un nouveau chant des psaumes, (parmi lesquels le 150e). 5° On lisait ensuite l'Evangile (au temps de Chrysostôme les diacres allumaient alors les cierges de l'autel pour symboliser la lumière que l'Evangile a apportée au monde). Après l'Evangile, l'assemblée chantait le « *Louange à toi, ô Christ.* » 6° Venait alors l'homélie ou la prédication précédée d'une bénédiction de l'assemblée. Quand elle était achevée, le diacre criait à haute voix : Qu'aucun des auditeurs, aucun des infidèles ne reste plus avec nous! Alors commençaient les prières de l'Eglise. C'était le second grand acte du culte. Le diacre interpellait : 1° d'abord les *catéchumènes* et demandait à l'assemblée de prier pour eux avec lui, puis il prononçait diverses requêtes auxquelles l'assemblée s'associait en répon-

dant : Seigneur, aie pitié ! Il ordonnait ensuite aux catéchumènes de courber la tête et l'évêque les bénissait. Les catéchumènes devaient sortir, et le diacre s'adressait : 2° aux *énergumènes*. On désignait sous ce nom ceux que l'on regardait comme en proie aux obsessions du démon. Il ne paraît pas cependant que de véritables possédés ayant les caractères de la démence aient été introduits dans l'Eglise. Le diacre priait pour eux et l'évêque les bénissait, et ils étaient congédiés. 3° Puis le diacre s'adressait (mais seulement à l'époque de l'Epiphanie, de Pâques et de Pentecôte, qui était celle du baptême) aux *éclairés*, φωτιζόμενοι. C'étaient les catéchumènes déjà préparés, autrement appelés *competentes*, et qui allaient recevoir sous peu le baptême. On priait pour eux, on les bénissait et après cela venait le tour des 4° *pœnitentes*, οἱ ἐν τῇ μετανοίᾳ, c'est-à-dire des chrétiens qui, après une chute, étaient admis de nouveau à participer sous peu au sacrement. Après qu'ils avaient été congédiés (en latin *Ite, missa est*), venait la troisième partie du culte, la liturgie proprement dite, ce qui devint plus tard la messe. Ce mot, ainsi que nous venons de le dire, vient manifestement de *missa*, du renvoi de l'assemblée ; il correspond au grec λειτουργία et se trouve pour la première fois chez Ambroise, *Epistol. ad Marcellinam sororem*. Les autres étymologies, tirées du vieil allemand *messe* ou de l'hébreu m i s â h (Deut. XVI, 10), n'ont aucune base sérieuse. Le diacre commençait la liturgie ou messe : 1° par une invitation à la *prière secrète;* 2° ensuite il prononçait la *grande prière générale*, celle qui est devenue plus tard la litanie, et à chacune des phrases de laquelle le peuple répondait : Seigneur, aie pitié de nous ! Plusieurs de ces requêtes sont d'une très-grande beauté ; personne n'était oublié ; on y sent un souffle très-large, et Dieu y est souvent appelé le Dieu philanthrope ; 3° ensuite l'assemblée se levait et l'on prononçait la prière dite *collecte*, qui était comme un résumé de l'oraison précédente ; 4° puis venait l'*offertoire*, pendant lequel les diacres recevaient les dons des fidèles. Ces dons étaient presque toujours en nature et consistaient en pain et en vin destinés à la communion, à l'usage des ministres du culte et des pauvres ; on y joignait aussi de l'huile et de l'encens. La quantité de ces dons suffit à expliquer les vastes proportions de la sacristie attenant aux plus anciennes églises. Puis on mettait à part le pain et le vin destinés à la communion, et l'évêque commençait le service de communion proprement dit par ces mots : La paix soit avec vous ! On se donnait le baiser de paix ; les diacres veillaient à ce que les portes fussent soigneusement fermées ; on apportait aux officiants de l'eau pour se laver les mains, en signe de la purification intérieure nécessaire pour participer dignement au sacrement. Les diacres apportaient sur l'autel le pain et le vin ; l'évêque, ayant revêtu un vêtement spécial, se plaçait au milieu de l'autel, et 5° il commençait la préface par la salutation apostolique, puis il disait : « Elevez vos cœurs ! » L'assemblée répondait : « Nous les élevons vers le Seigneur. » L'évêque : « Rendons grâces à Dieu ! » L'assemblée : « Il est raisonnable et juste que nous lui rendions grâces. » L'évêque : « Il est raisonnable et juste que nous te rendions grâces en

tout temps, etc. » Suivait l'énumération des attributs divins et des voies de Dieu envers l'humanité, énumération qui, dans certaines liturgies, atteint des proportions considérables. Elle se terminait par le : « Saint, saint, saint est le Seigneur, etc. » 6° Venait ensuite la consécration, précédée d'une prière rappelant l'œuvre de rédemption accomplie par Jésus-Christ. Les paroles de l'institution étaient lues; 7° puis l'évêque prononçait une prière générale d'intercession ; 8° puis le diacre priait pour la patrie, pour l'Eglise, pour les chrétiens morts dans la foi; 9° On récitait le symbole; 10° On récitait l'oraison dominicale, et l'évêque prononçait les paroles sacramentelles : « Les choses saintes aux saints.» A quoi l'assemblée répondait : « Un seul est saint, etc.» 11° Alors avait lieu la communion. On entonnait le psaume XXXIV, à cause du verset 9 : Goûtez et voyez combien le Seigneur est bon ! On donnait partout aux communiants, pendant les premiers siècles, du pain levé ordinaire (Epiphane blâme les ébionites qui se servaient du pain sans levain) et du vin mêlé d'eau. L'ordre dans la communion était le suivant : l'évêque, les presbytres, les diacres, les sous-diacres, les lecteurs et les chantres; les moines, les diaconesses, les veuves, les enfants, puis les simples fidèles. Chaque communiant recevait les deux espèces. L'évêque disait à chacun : Ceci est le corps du Christ; le diacre, à son tour : Ceci est le sang du Christ. Et chacun répondait : *Amen!* 12° Après cela venait la *post-communion*, qui consistait en une prière d'actions de grâces et en la bénédiction. Quand on se représente tous les actes successifs d'un pareil culte, on n'est point surpris qu'au temps de Chrysostôme, le service du dimanche, commençant au lever du soleil, durât la plus grande partie du matin.

V. *Le culte dans l'Eglise catholique-romaine.* La communion, dans cette Eglise, n'est pas seulement un sacrement par lequel les fidèles s'unissent à Jésus-Christ et s'approprient les effets de sa mort rédemptrice; elle est encore et surtout un vrai sacrifice que le prêtre offre pour les vivants et les morts. L'enseignement apostolique établit avec évidence la vertu du sacrifice de Jésus-Christ, mais il affirme que ce sacrifice est unique, qu'il ne peut être renouvelé, que sa vertu est toute-puissante et suffisante jusqu'à la fin des siècles. C'est là l'enseignement si clair de l'épître aux Hébreux. Il en résulte que les sacrifices lévitiques n'ont plus de raison d'être. Les apôtres cependant se gardent bien de bannir du culte chrétien l'idée de sacrifice. Ils insistent au contraire sur le sacerdoce ou la sacrificature de tous les chrétiens (1 Pierre II, 5. 9; cf. Exode XIX, 6), mais ce sacerdoce étant d'une nature toute spirituelle, il est manifeste que les sacrifices qu'il offre ne peuvent être que spirituels (1 Pierre II, 5). Ces sacrifices sont, par exemple, la louange de Dieu, les œuvres de charité (Hébr. XIII, 15 et 16), la consécration du corps au service de Dieu (Rom. XII, 1) ; ailleurs le mot de sacrifice est appliqué à telle ou telle œuvre de charité (Phil. IV, 18). C'est dans ce sens qu'Irénée dira plus tard que la foi, l'obéissance, la justice sont les sacrifices des chrétiens (IV, 17, 4). On applique naturellement le nom de sacrifices ou d'offrandes aux dons de pain, de vin, d'huile que les fidèles appor-

taient à l'église, d'abord en vue des agapes, puis pour célébrer la communion; c'étaient des *oblationes*, des προσφοραι, des θυσίαι ou *sacrificia*. L'évêque, comme nous l'avons dit plus haut, les consacrait à Dieu dans la prière de l'offertoire ou ἐπίκλησις, que l'on nommait aussi εὐχαριστία. C'étaient des sacrifices d'oblation, nullement des sacrifices de réconciliation, c'étaient des sacrifices non sanglants et cela en opposition aux sacrifices sanglants de l'ancien monde, nullement en opposition au sacrifice de la croix. Lorsque le sacerdoce fut devenu le privilége exclusif du clergé, le sacrifice devint la fonction spéciale de ce corps; c'est chez Cyprien que nous voyons apparaître cette corrélation étroite; d'après lui le prêtre offre non plus les oblations d'autrefois, mais le corps et le sang de Jésus-Christ, les souffrances du Sauveur (*Passio est Domini sacrificium quod offerimus. Ep.* 63, c. 17). Cependant, il ne songe évidemment qu'à commémorer ce sacrifice et nullement à le renouveler. D'ailleurs, quand on examine de près la pensée de Cyprien dans cette épître (63, c. 12, 13 et 14), on peut remarquer qu'il voit dans le pain de l'eucharistie, formé de beaucoup de grains de blé, et dans l'eau mêlée au vin, l'image même des fidèles ou de l'Eglise, en sorte que c'est l'Eglise qui *s'offre* elle-même à Dieu dans l'eucharistie en s'unissant à son chef. La même idée paraît manifestement dans saint Augustin; pour lui la communion est *verissimum sacrificium;* ce qui y est offert, c'est le corps du Christ, c'est-à-dire l'Eglise, dans laquelle les fidèles forment vraiment un corps en s'unissant à Jésus-Christ (*Epist.* 147, *ad Paulin.*). Cette union est la vraie manducation qui s'accomplit par la foi, non par la bouche. *At quid paras dentem et ventrem? Crede et manducasti* (*In Joann. tract.*, 25, 12). Grégoire le Grand va bien plus loin; pour lui dans la communion, le sacrifice du Christ se renouvelle véritablement; à la parole du prêtre les cieux s'ouvrent, et les chœurs des anges contemplent le sacrifice (*Hom. in Evang.*, 37), mais ce sacrifice n'est cependant accompli que lorsque les fidèles reçoivent le Christ et non pas avant. *Tunc pro nobis hostia erit Deo Christus cum nos ipsos hostiam fecerimus.* On en vint cependant peu à peu à attribuer au sacrifice accompli dans la messe (sans qu'on fût d'accord sur ce qui constituait ce sacrifice) une valeur expiatoire (pour les péchés commis après le baptême seulement) et une valeur préservatrice. De là, dans le sacramentaire grégorien, des messes pour faire cesser la sécheresse, les épizooties, les maladies, etc. On offrit aussi ce sacrifice pour les morts, suivant en cela une croyance déjà exprimée par Augustin et Tertullien lui-même (*De monog.*, c. 10) et qui, par l'enseignement de Grégoire le Grand, constitua la doctrine du purgatoire. Puis peu à peu ce sacrifice et ces prières qui devaient servir au repos de l'âme des saints, des martyrs et même des apôtres (voir les liturgies de Nestorius et de Théodore dans Renaudot (tome II, 614 et 626), furent offerts par l'intercession du saint ou du martyr dont on célébrait la fête. Dans les premiers siècles, la communion était célébrée surtout le dimanche et les jours de fête; on ne songeait pas à la célébrer plusieurs fois dans un jour. La première trace d'une pareille répétition se trouve chez Léon le Grand et il le motive par la foule des

fidèles qui nécessitait la répétition du sacrifice (*Epist.*, IX, 2) ; un siècle plus tard la coutume s'en était presque partout répandue. Ceci amena une véritable révolution dans la pratique de la communion. Dans l'ancienne Eglise, l'assemblée tout entière assistait et participait à l'eucharistie. En 341, le concile d'Antioche excommuniait ceux qui sortaient de l'église après la lecture des Ecritures sans assister et participer à la communion. Mais lorsque celle-ci fut devenue quotidienne et entourée d'une espèce de terreur superstitieuse, le peuple la laissa peu à peu célébrer habituellement par le prêtre seul. Mais cependant cela ne s'introduit pas sans d'énergiques protestations. « Quelle habitude ! Quelle insolence ! s'écrie Chrysostôme (*Hom. III in Ephes.*, n. 4). Le sacrifice quotidien est inutile ! C'est en vain que nous nous tenons à l'autel ! Personne ne vient y participer. » Une foule de conciles firent entendre les mêmes plaintes aux huitième et neuvième siècles (voir en particulier celui de Mayence en 813, can. 43, et celui de Paris en 849, can. 48). C'est dans Walafried Strabo, abbé de Reichenau († 849), que nous trouvons la première justification raisonnée des messes privées. Nous voyons ainsi se former lentement dans le moyen âge l'idée que le prêtre, par son pouvoir sacerdotal, immole de nouveau Jésus-Christ. Cependant Paschase Radbert lui-même, qui a insisté avec tant de force sur la présence réelle dans l'hostie du corps de Jésus-Christ, voit l'immolation quotidienne de ce corps à l'autel se réaliser avant tout par la manducation des fidèles. *In mysterio quotidie veraciter immolatus in ablationem delictorum comeditur* (*De corpore et sanguine Christi*, c. 2, § 3). C'est dans le même sens que s'exprime le cardinal Robert Pulleyn (mort en 1150) : *Dum caro manducatur et ori sanguis infunditur, passio Domini et corpore afflicti et sanguine perfusi insinuatur* (*Sent.*, 8, cap. 3) et Pierre Lombard définit ainsi le sacrifice que le prêtre fait à l'autel : *Memoria et repræsentatio veri sacrificii et sanctæ immolationis factæ in cruce* (*Sent.*, lib. IV, dist. 12). Quelle distance entre une pareille définition et l'idée de la réitération du sacrifice de Jésus-Christ ! C'est au treizième siècle que cette dernière idée prend définitivement consistance. Le concile de Latran (1215) fixe alors la doctrine de la transsubstantiation, et le prêtre devient le sacrificateur qui immole de nouveau et réellement Jésus-Christ. C'est Thomas d'Aquin et Albert le Grand qui furent les véritables expositeurs de cette nouvelle doctrine, et cependant dans Thomas même on peut citer bien des passages qui rappellent celui de Pierre Lombard que nous venons de citer. Albert le Grand par contre s'exprime ainsi (*Comment. in 4 Sent.*, dist. 13, art. 23) : *Dicendum quod immolatio nostra non tantum est repræsentatio, sed immolatio vera, id est rei immolatæ oblatio per manus sacerdotum.* En même temps l'idée est définitivement arrêtée que ce sacrifice ne sert pas seulement à ceux qui y participent, mais qu'on peut l'offrir à l'intention de ceux qui n'y participent pas, des morts, des absents, de ceux qui fondent des messes par de l'argent. Nous avons remarqué plus haut que l'ancienne Eglise avait cru depuis Tertullien à l'efficacité de la célébration de l'eucharistie pour les morts, mais elle ne la séparait point des prières qui l'accompagnaient, et c'était dans ces prières prononcées en communion

avec le sacrifice de Jésus-Christ, et nullement dans le sacrifice réitéré par le prêtre qu'elle voyait cette efficacité. L'Eglise grecque, on peut le remarquer en passant, n'a jamais admis les messes privées. Le retranchement de la coupe aux fidèles pour la réserver uniquement au clergé est l'une des preuves les plus frappantes du développement du dogme catholique dans un sens matérialiste. Le concile de Trente fixa dans la session du 11 octobre 1551 la doctrine sur l'eucharistie et dans la session du 17 septembre 1562 celle sur le sacrifice de la messe. Pie V nomma une congrégation pour rédiger un livre de messe définitif ; il fut publié le 14 juillet 1570, et subit des révisions en 1604 sous Clément VIII et en 1634 sous Urbain VIII. Nous n'avons pas à décrire ici la messe des catholiques romains, puisque chacun peut trouver cette description dans le premier missel venu. On remarquera aisément que les parties les plus anciennes empruntées au missel grégorien ne font pas la moindre allusion à l'idée comparativement moderne du renouvellement du sacrifice de Jésus-Christ.

VI. *Le culte de l'Eglise orthodoxe d'Orient.* Sans entrer dans une dissertation historique sur les liturgies de Jacques, de Basile, de Cyrille et de Chrysostôme qui ont fourni les éléments de la liturgie actuelle de l'Eglise grecque d'Orient (voir à l'article *Liturgie*), nous allons donner une idée de la manière dont le culte se célèbre dans cette Eglise aujourd'hui. Le prêtre entre dans l'église et se réunit au diacre, celui-ci lui dit : « Mon père, bénissez, » le prêtre bénit Dieu, le diacre prononce une prière d'invocation au Saint-Esprit et rend gloire à la Très-Sainte Trinité, il prononce le « Seigneur, aie pitié de nous » (trois fois) et l'oraison dominicale, puis il continue à prier avec le prêtre pour demander la miséricorde divine, et ils invoquent la sainte mère de Dieu, afin que, par son intercession, ils soient délivrés de tout mal. Ils s'approchent de l'image du Sauveur, puis baisent l'image de la Vierge, et demandent à Dieu la grâce nécessaire pour le saint ministère qu'ils vont remplir, afin qu'ils puissent sans encourir de condamnation se présenter à l'autel redoutable et y célébrer le sacrifice non sanglant. Après avoir ensuite récité quelques versets des Psaumes, ils se prosternent trois fois devant l'autel et baisent le saint évangile à l'autel ; ils revêtent ensuite leurs vêtements sacrés pour officier en prononçant des paroles qui se rapportent symboliquement à l'étole, à la surmanche, à la chasuble, puis ils se lavent les mains et s'approchent de la table de l'offertoire, après avoir récité une partie du psaume XXV. Le prêtre prend alors un pain d'oblation (προφορά) avec la main gauche et de la droite il fait trois fois avec la lance le signe de la croix sur le pain ; puis il enfonce la lance dans le pain en prononçant des paroles tirées du chapitre LIII d'Esaïe relatif à la passion de Jésus-Christ. Il enlève une partie du pain, la place sur la patène, la perce en récitant Jean XIX, 34 ; puis il mélange l'eau et le vin ; puis il extrait diverses parcelles du pain qu'il place sur la patène en disant qu'il agit en l'honneur de la vierge Marie, de Jean-Baptiste, des prophètes, des apôtres, des pères et des saints de l'Orient dont il nomme un certain nombre,

et continuant il prie pour les évêques, les prêtres, pour le souverain, pour sa famille, pour les vivants et pour les morts. Ensuite il encense des voiles qu'il place sur la patène et sur la coupe, il encense également la table de l'offertoire, et prononce la prière de l'oblation. Il accomplit ensuite l'acte dimissorial (*missa*). Après cela il encense l'autel et l'église en prononçant le psaume L ; puis venant se placer avec le diacre devant l'autel, il s'incline trois fois, prie à voix basse et sort. Ainsi s'achève ce qu'on appelle la proscomidie. Vient ensuite l'office divin des catéchumènes attribué à saint Jean Chrysostôme. Le diacre, le prêtre le commencent par de courtes invocations auxquelles répond le chœur. Le diacre prie pour la paix du monde entier, pour les Eglises, pour les évêques, pour le souverain et sa famille, pour la prospérité du sol, pour les voyageurs, les malades, les affligés, les captifs, etc. Après cela, viennent les courtes prières de la première, de la seconde et de la troisième antienne, et pendant la troisième, les portes saintes s'ouvrent pour la petite entrée ou procession symbolique de l'entrée des saints anges et des saints. On chante le trisagion (le *Sanctus*). On lit l'évangile. On prie de nouveau pour le souverain et sa famille, pour l'Eglise et le clergé, etc., pour les morts, pour les catéchumènes, et le renvoi des catéchumènes est prononcé. Le prêtre prie pour se préparer à offrir le corps de Jésus-Christ, pendant que le chœur chante l'hymne des chérubins. On encense l'autel et les oblations, on les promène en procession pendant que l'on prie de nouveau pour l'Eglise, le souverain, les fidèles, etc. Le prêtre prononce des passages de l'Ecriture. On replace les saints dons sur l'autel, et on prononce la prière de l'offertoire. Puis le prêtre et le peuple récitent à voix basse le symbole de Nicée et de Constantinople. Vient après cela le *Sursum corda*, le *Vere dignum est*, le *Sanctus*, puis le prêtre prononce les paroles de l'institution, qui sont suivies d'une invocation au Saint-Esprit pour qu'il change la substance du pain et du vin ; il rappelle qu'il offre ce culte raisonnable en mémoire des patriarches, des prophètes, des apôtres, des saints, de Marie, et pour les vivants et les morts, pour l'Eglise, le souverain, etc. Il récite plusieurs prières, suivies de *Notre Père* ; le prêtre élève la sainte hostie et dit à haute voix : « Les choses saintes aux saints. » Il divise l'hostie en quatre parties, mêle l'eau et le vin, fait un acte de foi relatif à la présence réelle, et communie ; les fidèles communient après lui, et la communion terminée, on récite le psaume XXXIII. Le prêtre prononce de nouveau des prières, on chante le cantique dimissorial, un cantique en l'honneur de la mère de Dieu, et on renvoie les fidèles. Dans toutes les liturgies de l'Orient, nous retrouvons la même division générale et les mêmes parties que nous venons d'indiquer ; ainsi dans celle des Arméniens, qui contient cependant beaucoup moins de répétitions que celle des Gréco-Russes. Ce qui frappe dans les liturgies de l'Orient, c'est leur caractère constamment symbolique. Elles veulent reproduire tout le mystère de l'incarnation et de la rédemption, et cela apparaît jusque dans leurs détails les plus minutieux. Elles se divisent toutes en deux grandes parties, la *proanaphora*, qui se divise elle-même en service ou messe des catéchumènes

et des fidèles, et l'*anaphora* ou service de la communion proprement dite, qui comprend la grande prière eucharistique, la consécration, l'intercession pour les vivants et les morts, la communion enfin. Tous les temples contiennent également le sanctuaire (ἅγιον βῆμα) au centre duquel est l'autel, à droite du sanctuaire le *prothesis*, à gauche le *diaconicon*, séparés du sanctuaire par les portes qui servent à la petite et à la grande entrée, le chœur proprement dit, qui se confond presque avec la nef, et enfin le narthex ou vestibule. On peut remarquer que, dans toutes les liturgies de l'Orient, c'est l'invocation du Saint-Esprit, et non le *Hoc est corpus meum*, qui accomplit la transformation des espèces, ce qui est une des différences fondamentales entre les Eglises d'Orient et celle de Rome, ainsi que la communion de tous les fidèles sous les deux espèces.

VII. *Le culte protestant*. Nous passons à l'étude du culte dans les Eglises issues de la Réformation. — 1° *Eglise Anglicane*. Le culte de cette Eglise est exprimé dans le *Common prayer-book*. On y trouve le mélange des deux tendances catholique et protestante qui s'y sont toujours livré un conflit arrivé à notre époque à un degré extrême d'intensité. L'histoire même de la liturgie anglicane explique le double aspect qu'elle présente. Henri VIII, en rompant violemment avec le Pape, avait à peine modifié le culte en Angleterre; c'est sous son successeur Edouard VI que l'esprit de la Réformation se fit jour; dès 1548, on supprima les images, les messes privées, l'invocation des saints, etc., on établit la communion sous les deux espèces, et le service en langue vulgaire. L'année suivante, le jour de la Pentecôte, on commença dans toutes les Eglises l'usage officiel de la liturgie nouvelle qui venait de paraître sous ce titre: *The Booke of common prayer and administration of the Sacramentes and other rites and ceremonies in the Church of England*. Cette liturgie avait été rédigée par des membres du clergé sous la présidence de Cranmer. Des théologiens étrangers y avaient travaillé, entre autres Pierre Martyr, Fagius, Bucer et Jean de Lasco. On avait fait aussi des emprunts à la liturgie d'Hermann, archevêque de Cologne, publiée en 1543, et à laquelle avait concouru Mélanchthon. En 1550, on y ajouta *The Form for consecrating and ordaining bishops, priests and deacons*. Marie Tudor détruisit en 1553 l'œuvre d'Edouard et rétablit la liturgie ancienne. Quand Elisabeth lui succéda en 1558, elle ne voulut point agir brusquement en cette matière, car elle trouvait l'œuvre des réformateurs trop radicale. Cependant, sous la pression de l'opinion, elle fit en 1559 passer l'acte d'uniformité dans le service public et rétablir le *Common prayer book*. La parti puritain l'attaqua avec la plus grande véhémence. Jacques Ier sanctionna l'œuvre d'Elisabeth et édita en 1604 une édition nouvelle de la liturgie avec quelques modifications. En 1662, sous Charles II, parut l'édition définitive dont l'adoption officielle fit sortir 2000 ecclésiastiques de l'établissement anglican. L'ordre du service du matin (le principal) est le suivant: lecture de quelques passages de de la Bible, exhortation au repentir, confession des péchés, absolution, *Notre Père*, chant du psaume XCV, chant d'autres psaumes, lecture

de l'Ancien Testament, *Te Deum*, lecture du Nouveau Testament, *Benedictus*, le symbole des apôtres, *Notre Père*, les prières d'intercession. Toute cette partie est lue avec des réponses de l'assemblée, ou chantée dans les églises importantes. Elle est suivie du service de communion. L'officiant se place au nord de l'autel et prononce *Notre Père* et la collecte du jour, puis se tournant vers l'assemblée il lit les dix commandements, et l'assemblée lui répond; suivent les prières pour le souverain, la collecte, l'épître et l'évangile que l'assemblée écoute debout, la lecture du symbole de Nicée. L'officiant monte en chaire et prêche. Les jours de communion, il retourne après cela à l'autel, adresse une exhortation aux communiants, fait à genoux une confession des péchés, puis se levant il prononce une prière, et dit ensuite : « Elevez vos cœurs. » L'assemblée répond : « Nous les élevons vers le Seigneur. » La consécration a lieu, puis la communion, et après l'action de grâces le service se termine par la bénédiction. Le service du soir est semblable à celui du matin, mais plus court. Dans ces dernières années, le parti ritualiste s'est efforcé de donner au culte anglican une direction de plus en plus catholique. La position du prêtre à l'autel, l'adoration de l'hostie, les processions, le culte de la Vierge, la célébration de certaines fêtes jusque-là négligées, les vêtements sacerdotaux ont provoqué des luttes qui ne sont pas près de finir.— 2° *Culte luthérien*. Il ne faut pas, quand on veut connaître l'opinion de Luther sur le culte, le juger sur des paroles isolées que lui dictait parfois son fougueux génie. Il dit, par exemple, qu'il voudrait renverser toutes les églises et qu'on n'adorât plus Dieu que sous la voûte du ciel ou dans des maisons ordinaires; il fait remarquer que Jésus-Christ a prêché trois ans en plein air et trois jours seulement dans le temple; il voudrait qu'on ne célébrât plus un jour de fête, à cause des débauches qui se commettent à cette occasion. Ce sont là des exclamations qui lui échappent en passant. mais sur ce point comme sur tant d'autres, Luther a été au fond modéré, beaucoup plus conservateur qu'on ne le pense, et plein de bon sens et de largeur. Les points sur lesquels il insiste avant tout, c'est la prédication claire et populaire de la parole de Dieu, l'affirmation du salut par la foi qui doit écarter de la célébration du culte toute notion d'œuvre méritoire, la nécessité de supprimer toutes les superstitions et les hommages rendus à des créatures ainsi que l'idée du prétendu renouvellement du sacrifice de Jésus-Christ dans la messe qu'il combat avec la plus extrême énergie; mais ces réserves faites, il a conservé tout ce qu'il a pu du culte ancien. Il insiste maintes fois sur la dignité du culte, sur l'architecture des églises qu'il veut simple, mais grande et vraiment religieuse, sur la beauté du chant. Il supprime tous les autels secondaires et n'en veut conserver qu'un pour la communion. Il proscrit les reliques. Quant aux images, il ne les condamne pas, il veut qu'il y ait sur l'autel un crucifix et, si possible, un tableau représentant la communion. Tout en maintenant que tous les jours ont pour le chrétien une valeur égale, qu'aucune fête, sauf le sabbat, n'est d'institution divine, et que le sabbat même ne doit pas être observé

dans un sens légal, il veut qu'on célèbre Noël, la Circoncision, l'Epiphanie, Pâques, l'Ascension, la Pentecôte, la Trinité, l'Annonciation, et les fêtes des Apôtres, mais il condamne très-fortement la fête du *Corpus Christi* (Fête-Dieu). Il accepte comme un précieux héritage des Pères l'année ecclésiastique et il maintient l'usage des péricopes, quoique souvent, avec sa verve habituelle, il se moque de l'ineptie avec laquelle telle ou telle péricope a été choisie. Il insiste très-fortement sur l'observance du temps de l'Avent et du temps de Carême. On trouvera dans Daniel, *Codex liturgicus*, un grand nombre de passages de lui sur ces divers points. Il a pour la première fois donné un plan du culte public dans les deux écrits suivants : *Von ordenung Gotts dynenst in der gemeinei, Wittemberg*, et *Formula missæ et communionis pro ecclesia Vuittembergensi*. Ces deux écrits datent de 1523. Après s'être plaint de ce qu'on ne donne plus au peuple dans le culte la parole de Dieu, de ce qu'on la remplace par des légendes, de ce qu'on parle au peuple une langue qu'il ne comprend pas, de ce qu'on fait du culte une œuvre méritoire, il établit pour tous les jours deux services, l'un du matin, l'autre du soir, qui consisteront en lectures de l'Ecriture, en explications, en chants, etc. Dans le second de ces écrits, il s'élève très-vivement contre ceux qui veulent tout renverser dans les anciens usages et expose comme suit l'ordre du service du dimanche : chant d'un psaume, le *Kyrie eleison*, l'Epître et l'Evangile, *Gloria in excelsis*, graduel, alleluia, symbole de Nicée, *Sanctus*, *Agnus Dei*. Vient ensuite, s'il y a lieu, la communion dont il conserve l'ordre général d'après le missel romain : *Dominus vobiscum, Et cum spiritu tuo; Sursum corda, Habemus ad Dominum; Gratias agamus... Dignum... Vere dignum et justum...* Suivent les paroles de l'institution : *Qui pridie quam pateretur...*, le *Sanctus*, l'élévation de l'hostie (que Luther a toujours maintenue), l'*Oratio dominica*, la *Pax Domini* (prononcée comme parole d'absolution), la communion sous les deux espèces avec la formule : *Corpus Domini nostri custodiat animam tuam in vitam æternam*, puis la bénédiction (tirée de Nombr. VI ou du Ps. XCVI). Tels sont les principaux linéaments fixés par lui et qui ont été plus ou moins fidèlement observés dans les Eglises luthériennes d'Allemagne. Dans quelques-unes l'élément liturgique a presque disparu, ailleurs au contraire il a pris un très-grand développement. Presque tout y est chanté, même l'Ecriture sainte (voir dans Daniel les différentes liturgies luthériennes des Etats d'Allemagne). — On sait qu'aujourd'hui l'Eglise officielle de Prusse est l'Eglise unie. La liturgie de cette Eglise a été imposée en 1822 par un décret royal (voir l'article *Agende*). Elle a été faite pour servir de terrain de conciliation entre les luthériens et les réformés. On devait par conséquent s'attendre à ce qu'elle fût violemment attaquée des deux parts. Les luthériens se sont plaints de ce qu'elle enlevait du culte public des éléments essentiels, les réformés de ce qu'elle y introduisait des éléments romains. Sans entrer dans ce débat, si nous considérons cette liturgie en elle-même, nous ne pouvons pas ne pas reconnaître qu'elle est d'une ordonnance simple, belle et vraiment évangélique. Nous allons en donner un rapide aperçu:

Chant de l'assemblée; pendant le chant, le ministre se place devant l'autel, le chant terminé, il dit : « Au nom du Père, du Fils, etc., » et « Notre aide soit au nom de Dieu » (Ps. CXXIV, 8), puis il prononce une courte confession des péchés à laquelle l'assemblée répond : *Amen.* Le ministre dit : « Où y a-t-il un Dieu qui soit plus grand que notre Dieu? Tu es le Dieu qui fait des choses merveilleuses; tu as fait connaître ta puissance aux nations. O Seigneur, j'ai élevé ma voix vers mon Dieu et il m'a exaucé. » Le chœur : « Gloire soit au Père, etc. *Kyrie eleison.* » Le ministre : « Gloire soit à Dieu dans les lieux très-hauts... Nous te louons, nous te bénissons... O Christ, agneau de Dieu... car tu es seul Seigneur, etc., etc. » Le ministre : « Le Seigneur soit avec vous. » Le chœur : « Et avec ton esprit. » Le ministre prononce une courte prière pour appeler la bénédiction de Dieu sur la lecture de sa parole. Il lit l'Epître. Après cette lecture, il prononce une formule de bénédiction sur les auditeurs. Il lit ensuite l'Evangile, et quand il l'a achevé, le chœur dit : « Louange à toi, ô Christ! » Le ministre lit le symbole des apôtres. Puis il prononce une prière d'actions de grâces: « Il est juste, il est raisonnable et salutaire, de te rendre grâces en tous temps, etc. » Le chœur répond par le *sanctus*: « Saint, saint, saint, etc. Hosannah. Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur. » Le ministre continue à prier pour l'Eglise, pour les autorités, puis pour tous les hommes ; il récite *Notre Père*, monte en chaire et prêche ; le sermon est terminé par une courte bénédiction. Si c'est un dimanche de communion, le ministre descend de chaire après le sermon, revient se placer devant l'autel, prononce une exhortation suivie d'une prière, puis, l'assemblée s'étant mise à genoux, il récite les paroles de l'institution, et la communion a lieu pendant que l'on chante des cantiques ; le tout se termine par une prière d'actions de grâces. — 3. *Culte réformé.* De toutes les Eglises issues de la Réformation, c'est l'Eglise calviniste qui opéra dans la forme du culte les changements les plus radicaux. Le premier écrit où Calvin exposa ses vues sur ce point date de 1542 et a pour titre : *La forme des prières et chants ecclésiastiques avec la manière d'administrer les sacrements et consacrer le mariage selon la coutume de l'église ancienne.* On remarquera ces derniers mots qui montrent que Calvin voulait remonter à la plus ancienne tradition ecclésiastique, mais il ne paraît pas cependant avoir adopté sur ce point aucune base historique ; il semble avoir tenté plutôt de créer de toutes pièces un culte aussi simple que possible en conformité avec les enseignements des Ecritures. Dans l'épître au lecteur, Calvin s'élève formellement contre l'usage du latin dans le culte. Puis il résume ainsi sa pensée : « Or, il y a en somme trois choses que notre Seigneur nous a commandé d'observer en nos assemblées spirituelles. Assavoir, la prédication de sa parole, les oraisons publiques et solennelles et l'administration de ses sacrements... Quant est des prières publiques, il y en a deux espèces. Les unes se font par simple parole, les autres avec que chant. » Calvin insiste sur l'utilité du chant pour élever l'âme à Dieu. « De fait nous expérimentons que la musique a une vertu secrette et quasi incrédible à esmouvoir les cœurs en une sorte ou en

l'autre, etc., etc. » Suit la forme des prières ecclésiastiques, telle qu'elle se trouve dans tous les vieux psautiers réformés. Pour les dimanches au matin, dit le texte, on use communément de la forme qui s'ensuit : « Nostre aide soit au nom de Dieu qui a fait le ciel et la terre. *Amen.* Mes frères, qu'un chascun de vous se présente devant la face du Seigneur avec confession de ses faultes et péchés, suyvant de son cœur mes paroles : Seigneur, Dieu, Père éternel et tout-puissant, etc. » Cette confession se trouve dans toutes les éditions de la « Forme des prières » antérieures au Colloque de Poissy (1561), il n'est donc pas exact que ce soit Théodore de Bèze qui l'ait prononcée le premier à cette occasion. Après la confession des péchés, l'édition de Strasbourg publiée par Calvin contenait (Voy. *Joh. Calvini opera* de Baum, Cunitz et Reuss, t. VI, p. 172) une formule d'absolution comme suit : « Ici dit le ministre quelque parole de l'Ecriture pour consoler les consciences et puis fait l'absolution en cette manière : « Un chascun de vous se recognoisse vraiment pécheur, s'humiliant devant Dieu, et croye que le Père céleste luy veut être propice en Jésus-Christ. A tous ceux qui en ceste manière se repentent et cerchent Jésus-Christ pour leur salut, je dénonce l'absolution des péchés être faicte au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. *Amen.* » L'édition de Strasbourg ajoute qu'après cette absolution l'assemblée chante les commandements de la première table, après quoi le ministre fait une courte prière, puis l'assemblée chante le reste des commandements, et le ministre va en la chaire (ce qui suppose que jusque-là il était devant la table de communion), fait une prière qu'il termine par *Notre-Père* et fait le sermon. Dans les autres éditions, après la confession des péchés, on chante « quelque pseaulme, puis le ministre se met de rechef à prier » pour appeler la bénédiction de Dieu sur la prédication, puis il prêche. Après le sermon se trouve la grande prière qui a été conservée jusqu'à nos jours, mais après avoir subi des retranchements considérables. Sous sa forme première, elle porte sur les points suivants : Intercession en faveur des princes et seigneurs, de l'Eglise et de ses pasteurs, de tous les hommes, des pauvres, des prisonniers, des malades, des affligés, prière pour l'assemblée elle-même (c'est ici surtout que les modifications ont eu lieu); cette dernière prière se terminait par ces mots : « Jusqu'à ce que nous obtenions pleine victoire pour triumpher une fois à ton royaulme avec notre capitaine et protecteur notre Seigneur Jésus-Christ. » Les jours où la communion était célébrée, on ajoutait une prière spéciale pour y préparer les âmes, la doctrine calviniste primitive s'y trouve nettement accusée « qu'en certaine foy nous recevions son corps et son sang, voire luy tout entièrement, comme lui étant vray Dieu et vray homme est véritablement le saint pain céleste pour nous vivifier, etc. » La sainte cène était suivie d'une courte prière d'actions de grâces. Dans les temps de guerre et de calamités, la prière finale était modifiée dans sa première partie et exprimait les sentiments d'humiliation des fidèles. On voit que le symbole des apôtres semble ne pas figurer dans le culte public des premiers réformés, mais ce serait une erreur que de tirer cette conclusion, car dans la « manière de célé-

brer la cène » (édition de 1545) il est dit : « Puis, après avoir fait les prières accoustumées, l'Eglise, faisant confession de la foy, *chante le symbole des apôtres* pour testifier que tous veulent vivre et mourir en la doctrine et religion chrétienne ; » dans les autres éditions, c'est le ministre qui « faict les prières et récite la confession de foy » (c'est l'usage qui a prévalu dans les Eglises réformées de France et de Suisse). Pendant la communion, on chantait le psaume CXXXVIII et après la prière d'actions de grâces le cantique de Siméon. Tel est, dans ses traits principaux, le culte réformé. Il faut cependant ajouter que la beauté et la nouveauté du chant des psaumes en langue vulgaire, dont l'introduction marque une véritable révolution dans la musique religieuse (voy. l'art. *Chant d'Eglise*) contribuèrent à atténuer dans ce culte la sécheresse et la froideur qu'on lui a souvent reprochées dans la suite. Il est regrettable que la prédication y joue tellement le rôle principal qu'il se résume presque exclusivement dans le sermon, que la sainte cène qui était le centre du culte primitif y soit trop rarement célébrée, qu'on y ait conservé trop peu d'éléments empruntés à l'ancienne Eglise, etc. C'est le type calviniste que l'on retrouve dans le culte des réformés allemands, hollandais, des presbytériens, des indépendants, des baptistes, de presque toutes les communautés dissidentes anglaises ou américaines ; les méthodistes ont introduit dans leur service beaucoup de parties du *Common prayer book*. Les quakers ont réduit le culte à l'adoration silencieuse, à la prière spontanée, à la lecture des saintes Ecritures et à de courtes exhortations. Nous ne parlons pas des formes bizarres que le culte a revêtues dans certaines sectes américaines d'origine récente. Parmi les tentatives modernes de restauration du culte, la plus sérieuse est celle des irwingiens qui ont essayé de le reconstituer sur la base des anciennes liturgies et de la catholicité, telle qu'elle était constituée après les grands conciles, en y mêlant toutefois leurs idées particulières.

VIII. Après cet exposé historique, il nous reste à esquisser une *théorie générale du culte chrétien*. Nous disons avec intention *générale*, car il nous semble qu'en pareille matière l'uniformité absolue n'est point désirable. Ni Jésus-Christ, ni les apôtres n'ont rien légiféré sur ce point, et il faut tenir compte du génie des différentes races et de leurs besoins divers. Le symbolisme que l'Eglise d'Orient a développé avec une exagération prodigieuse, peut revendiquer ici sa place légitime, l'art proprement dit ne doit pas être proscrit, le chant sera plus ou moins cultivé chez telle ou telle nation, enfin l'enseignement tiendra une place plus ou moins étendue ; ces diversités naturelles et légitimes peuvent parfaitement se concilier avec l'unité fondamentale du culte chrétien. S'il s'agit de définir le caractère même du culte, nous devons écarter d'emblée deux idées, dont l'une fait du culte un acte méritoire ayant en soi une vertu propre ; c'est l'idée qui se trouve au fond du catholicisme et qui, avec toute la théorie des mérites et de l'*opus operatum*, est condamnée par la doctrine évangélique du salut par grâce et de la justification par la foi ; l'autre idée qui est celle du rationalisme ne voit dans le culte qu'un exercice religieux purement subjectif où le sentiment individuel est élevé à sa plus haute puissance par la commu-

nion des âmes, par le chant, par l'art, etc. Ces idées écartées, nous sommes conduits à voir dans le culte public à la fois l'action objective de Dieu et l'action subjective de l'homme. La grâce objective de Dieu nous est garantie par l'institution du culte public faite par Dieu lui-même et par les promesses formelles et spéciales que Jésus-Christ fait aux chrétiens rassemblés en son nom ; elle se manifeste surtout par la lecture des saintes Ecritures (parole de Dieu à l'homme), par l'action de son Esprit accompagnant de son influence l'enseignement évangélique, par les grâces reçues dans la participation à la communion, d'autre part l'action subjective de l'homme se manifeste surtout par la prière d'adoration, d'action de grâces et d'intercession, par la prédication, par le chant, etc. Si l'idéal de la religion doit être l'union de l'homme avec Dieu, si le culte doit exprimer cette union d'une manière sensible, il est évident que la communion eucharistique est l'expression la plus haute du culte chrétien. Jésus-Christ y est cru, adoré, reçu, comme rédempteur réconciliant et unissant à jamais Dieu et l'homme. Nous sommes donc conduits ainsi logiquement à la pratique de l'Eglise apostolique qui faisait de la célébration de la sainte cène le centre même de son culte. — Cela posé, si nous analysons les éléments constitutifs du culte chrétien, nous verrons qu'ils sont essentiellement les suivants dont aucun ne peut être supprimé, ni même affaibli, sans que le culte n'en soit atteint. Nous les énumérons dans l'ordre qui nous semble le plus logique. 1° *L'adoration.* Elle se manifestera surtout par l'action de grâces et pourra s'exprimer soit par des prières spéciales (nous avons vu quelle importance la prière eucharistique ou d'actions de grâces avait dans les premiers siècles), soit par des doxologies, soit par des *chants* exprimant la gloire, les perfections et les œuvres de Dieu. Elle ne doit pas se placer à un seul endroit du service public, mais doit être exprimée au début, après la confession des péchés, après la lecture des Ecritures et dans la communion proprement dite. 2° *La confession des péchés* ; celle-ci a sa place toute naturelle à l'entrée même du culte public ; nous avons vu que, dans l'Eglise d'Orient, elle était faite à haute voix par chaque fidèle : « Les chrétiens, dit Basile, au moment même où ils entrent dans la maison de Dieu, confessent leurs péchés à Dieu, avec beaucoup de tristesse, de sérieux et de larmes, chacun prononçant de vive voix sa propre confession (*Ad clerum Neocæs.*, Ep. 63). » Plus tard cette confession se résuma dans le *Confiteor*. Notre Eglise réformée de France en a créé le plus admirable modèle. Ici encore le chant peut et doit compléter la prière. C'était le but du *Kyrie eleison*, Seigneur, aie pitié de nous! qui est l'expression naturelle du cœur pénitent. 3° *La lecture de la parole divine.* Il est évident que la parole révélée de Dieu doit occuper dans le culte une place importante, si ce n'est la première. Mais elle peut être faite de plusieurs manières ; au commencement du service, on peut lire des passages des Ecritures exprimant la vraie nature du culte que Dieu demande ; c'est l'*introït*, le plus naturel et le plus élevé ; avant la confession des péchés et pour la provoquer, on peut lire la *loi de Dieu* soit dans le décalogue, selon l'usage de nos pères, soit pour abréger, dans

le sommaire de la loi. Après la confession des péchés, on peut lire les promesses de Dieu à ceux qui confessent leurs péchés, qui se repentent et qui croient; c'est la déclaration d'*absolution* que l'Eglise a le droit de prononcer au nom de Dieu; enfin et surtout la parole divine doit être lue pour l'instruction et l'édification des fidèles, et il est naturel que cette lecture porte sur l'*Ancien* et le *Nouveau Testament* et fasse connaître ainsi la plus grande partie possible des Saintes Ecritures. 4° *La prédication* a sa place naturelle après la lecture des Ecritures, et c'est pourquoi nous la plaçons ici, comme l'ont fait nos pères. Mais cependant nous devons remarquer qu'avec les proportions du sermon protestant moderne, il vaut mieux qu'il se trouve à la fin du culte proprement dit, pour que l'esprit des auditeurs ne soit pas lassé au moment où l'on arrive aux dernières prières. Il serait à désirer que le sermon fût, pour l'ordinaire, abrégé et qu'il prît plus le caractère de l'homélie ou explication des Ecritures. 5° *La confession de foi* de l'Eglise doit faire partie du culte public. Les Eglises catholiques d'Orient et d'Occident lisent dans leur culte le symbole de Nicée, complété par celui de Constantinople; l'Eglise catholique d'Occident y joint la lecture du symbole des Apôtres; ce dernier a été conservé par toutes les Eglises issues de la Réformation. Il est actuellement le seul trait d'union visible dans la profession de foi pour les fidèles appartenant à une foule d'Eglises diverses, et, ne fût-ce qu'à ce point de vue, il doit être respectueusement conservé. Aucune raison sérieuse ne s'oppose à ce que le Symbole ne puisse être à l'occasion chanté par les fidèles. 6° *Les prières d'intercession*. Les prières qui précèdent ont exprimé l'adoration, la reconnaissance, l'humiliation des croyants; elles ont pu aussi appeler la bénédiction de Dieu sur le culte public, etc. Mais la prière d'intercession proprement dite, si positivement commandée par le Seigneur, doit être une des parties intégrantes du culte, et c'est bien ainsi que l'Eglise l'a toujours compris. L'intercession doit naturellement avoir lieu en faveur *a*) du gouvernement du pays, *b*) de l'Eglise et de ses conducteurs, *c*) de tous les hommes, *d*) des affligés, et la prière doit en terminant rappeler la grâce de Dieu sur ceux qui ont intercédé auprès de lui pour les autres. 7° *La communion*. Elle devrait, dans l'ordre normal, être célébrée chaque dimanche dans le culte public. Mais trop de circonstances s'y opposent pour que ce vœu puisse être de sitôt réalisé. La célébration de la communion mensuelle, désirée par Calvin, constituerait déjà un grand progrès. Le récit de l'institution, l'exhortation qui le suit en forment l'introduction naturelle, et il y aurait, nous semble-t-il, tout avantage à introduire dans cette célébration quelques-unes des prières de l'ancienne Eglise pour affirmer à ce moment solennel l'unité des croyants de tous les âges. Tels sont à nos yeux les éléments constitutifs du culte public. Aucun d'eux ne peut être impunément sacrifié. Quant à la forme sous laquelle ils se présentent, elle peut varier beaucoup. Ni ritualisme, ni puritanisme; le vrai culte doit être un culte en esprit et en vérité, et il faut tendre ici comme ailleurs à mettre la forme en harmonie avec le fond. — Sources : *Constitutions apostoliques*, édition d'Ultzen, Rostock, 1853; Bingham, *The Anti-*

quittie of the christian Church; a new edition in ten volumes, Oxford, 1855; Bunsen, *Analecta Antinicæna*, 3 vol.; Alt, *Der christliche Gottesdienst*, Berlin, 1851; Harnack, *Der christiche Gemeindegottesdienst im apostolichen und alt-catholischen Zeitalter*, Erlangen, 1854; Sartorius, *Ueber den alt und-neutestamentlichen Cultus*, Stuttg., 1852; Nitzsch, *Der evangelische Gottesdienst*, Bonn, 1863; Kliefoth; *Theorie des Cultus der evangelischen Kirche;* Schœberlein, *Ueber den liturgischen Ausbau des Gemeindegottesdienstes*, Gotha, 1859; Daniel, *Codex Liturgicus ;* Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*; Pierre Lebrun, de l'Oratoire, *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe*, Paris, 1726; Dom Claude de Vert, *Explication simple, littérale et historique des cérémonies de l'Eglise*, Paris, 1713; Fortescue, *The Armenian Church*, London, 1872; Ch. Wheatly, *A rational illustration of the Book of Common prayer of the Church of England*, London, 1867; E. de Pressensé, *La vie ecclésiastique, religieuse et morale des chrétiens aux deuxième et troisième siècles*, Paris, 1877; Rothe, *Commentatio de primordiis cultus sacri christianorum*, Bonnae, 1851; voir aussi l'article *Messopfer* dans l'Encyclopédie de Herzog. EUG. BERSIER.

CUMANIE. Sous les noms de Grande et de Petite Cumanie, on désigne deux districts de la Hongrie peuplés d'environ 150,000 habitants. La plupart d'entre eux descendent des Cumans, peuple tartare qui joua un rôle considérable dans l'histoire des contrées situées au nord de la mer Noire entre les onzième et treizième siècles. La Grande Cumanie est en grande majorité protestante. La petite Cumanie est à peu près également partagée entre les protestants et les catholiques; ces derniers dépendent de l'évêque de Waizen. — Bibliographie : *Hof und Staatshandbuch der Oesterreichisch. Ungarichen Monarchie*, 1877.

CUNÉGONDE (Sainte), femme de l'empereur Henri II, était fille d'un comte de Moselgau ou de Luxembourg; mariée vers 998, elle vécut avec son époux, en dépit de la calomnie, dans une « union angélique »; en vain accusée d'avoir rompu son vœu, elle se vit justifiée, et mourut en 1024 comme religieuse à Kauffungen; elle fut canonisée en 1200. Voy. *AA. SS.*, 3 mars 1; Lautensack et Schurzfleich, *De innocentia Kunegundis*, Witt., 1700, in-4°; Noël, *Leben der H. Kun.*, Luxemb., 1857, in-12; Hirsch, *Jahrb. Heinrich II*, 3 vol., 1863-75). — Une autre sainte Cunégonde, épouse d'un roi de Pologne et morte en 1292, est l'héroïne d'une histoire tout analogue.

CURE D'AMES, partie essentielle des fonctions pastorales, dont l'étude rentre dans la branche des sciences théologiques qu'on a nommée *Théologie pastorale*. — 1° *Nécessité et excellence de cette charge*. La prédication ne constitue pas tout l'office du pasteur, il faut qu'il y joigne le soin journalier des âmes qui lui sont confiées et dont il est appelé à rendre compte (Hébr. XIII, 17). Sans doute la prédication est déjà une cure d'âmes, mais cette œuvre doit être continuée hors de la chaire dans les relations quotidiennes du pasteur avec son troupeau. L'esprit pastoral est un esprit de sollicitude et de paternité morale qui poursuit comme but le bien spirituel et même matériel de chacun des membres de la

paroisse. « Le prédicateur est au pasteur ce que la partie est au tout... Le prédicateur enseigne, le pasteur élève; l'un agit sur la masse, l'autre sur les individus; l'un accueille et nourrit ceux qui viennent, l'autre cherche aussi ceux qui ne viennent pas; on peut ajouter encore que le premier ne s'occupe que des intérêts spirituels et que le second y mêle plus ou moins des intérêts temporels, car le pasteur, dans toute l'étendue de son emploi et à nous en former l'idée sur l'exemple de Jésus-Christ, est le bienfaiteur des peuples » (A. Vinet, *Théologie pastorale*). L'activité pastorale est d'ailleurs pour le prédicateur un stimulant et un aliment : elle lui fournit des sujets nouveaux et actuels à traiter en chaire, elle enrichit le trésor de ses observations et de ses expériences, elle l'aide à connaître les véritables besoins du troupeau. Sans aller aussi loin qu'un théologien allemand (Harms), qui va jusqu'à dire que la prédication publique est la partie la moins importante de l'office pastoral, une sorte de pis-aller, nous croyons qu'elle doit être complétée et vivifiée par la cure d'âmes et que, pour exercer une action efficace et profonde, le prédicateur doit être aussi pasteur. Ajoutons cependant qu'il faut reconnaître des différences entre les postes des grandes villes et ceux des petites localités; dans ces dernières, la cure d'âmes est à la fois plus facile et plus intime. En temps de réveil religieux, cette partie du ministère prend toute son importance et produit ses fruits les plus beaux. L'Ecriture-Sainte fait de la cure d'âmes un devoir pour les conducteurs spirituels; voyez en particulier dans l'Ancien Testament Jérém. VI, 27 et Ezéch. XXXIV, 1-16, où Dieu censure les mauvais pasteurs d'Israël et se donne lui-même comme le type du véritable pasteur; dans le Nouveau Testament, lisez 2 Tim. IV, 4, où l'Apôtre recommande aux pasteurs d'insister « en temps et hors de temps » (ce qui ne veut pas dire *à contre-temps*, dit spirituellement M. Vinet) et Actes XX, 18-21, où il rappelle aux pasteurs et anciens de Milet et d'Ephèse ce qu'il a fait lui-même. Depuis les apôtres jusqu'à nos jours, les docteurs et les ministres de toutes les communions chrétiennes ont mis en relief la nécessité et l'excellence de cette charge. L'ancienne littérature religieuse protestante, la littérature théologique contemporaine sont riches d'ouvrages sur ce sujet. Si le protestantisme a aboli la confession auriculaire et l'ordre sacerdotal, il a maintenu et ennobli le ministère pastoral. Pour avoir le droit de devenir chef de famille, époux et père, le ministre de l'Evangile n'a pas perdu celui d'être l'ami, le conseiller, le guide spirituel de ses paroissiens; vivant de la vie commune, initié à tous les devoirs et à toutes les épreuves de la famille, il peut, mieux que tout autre, conseiller, encourager, reprendre, consoler ceux qui s'adressent à lui. — 2° *Difficultés*. Ce qui fait la beauté morale de cette charge en constitue les difficultés. « La cure d'âmes offre peu d'appâts à l'amour-propre et à l'imagination; le sérieux, l'austérité du ministère sont là dans leur pureté; on n'est sûr de sa vocation que quand on se sent pressé d'exercer la cure d'âmes. » Elle est d'ailleurs difficile, à cause du temps qu'elle prend, des fatigues qu'elle occasionne, des qualités morales qu'elle exige; elle ne l'est pas moins parce que les troupeaux sont devenus à la fois plus exigeants et moins respec-

tueux à l'égard de leurs conducteurs. L'antique autorité pastorale a presque entièrement disparu; il faut la ressaisir par la force morale de la piété et du dévouement. Aussi toutes les objections qu'on a faites contre cette charge, et que l'on tire du manque de goût, d'aptitudes, de temps et d'accueil ne tiennent pas devant le devoir. — 3° *Conditions et qualités requises*. Pour exercer efficacement la cure d'âmes, il faut avoir dans une certaine mesure la triple connaissance du cœur humain, de l'Evangile et de l'état moral et même matériel de son troupeau; il faut aussi acquérir de la présence d'esprit, un grand tact moral et surtout un véritable amour pour les âmes. L'expérience chrétienne peut seule donner toutes ces qualités dans leur plénitude; elle peut seule aussi indiquer au jeune pasteur les écueils divers qu'il rencontrera dans l'accomplissement de sa tâche si complexe et si délicate; qu'il s'efforce seulement d'être sans cesse préoccupé des vrais besoins de ses paroissiens et de l'avancement du règne de Dieu; qu'il se garde des propos inconsidérés et des jugements téméraires; qu'il soit cordial sans familiarité, sérieux sans affectation, aimable sans légèreté; qu'il unisse la fidélité à la charité, la prudence à la simplicité. C'est du moins là l'idéal. — 4° *Objet de la cure pastorale*. Cet objet est triple : le bien *spirituel*, le bien *moral* et *intellectuel*, le bien *matériel* des membres du troupeau. Il va sans dire que le premier doit être en première ligne et que la sollicitude du pasteur pour le salut de ses paroissiens est le principe et le nerf de toute son activité. Il ne négligera pas cependant le second, le bien moral et intellectuel, et prêtera son concours à toutes les réformes et à tous les progrès; la grande question de l'instruction et de l'éducation réclamera en particulier toute son attention et tout son zèle; le vrai pasteur n'est-il pas aussi un réformateur moral et surtout un éducateur. Il se préoccupera enfin des intérêts matériels de sa paroisse, en évitant toutefois le péril de devenir un homme d'affaires, un industriel ou un novateur. Plusieurs ministres de l'Evangile ont été les civilisateurs et les bienfaiteurs temporels du pays où ils ont vécu (parmi les protestants, citons seulement Oberlin, Félix Neff). — 5° *Champ de travail du pasteur*. Il est double : l'école et la famille; mais, dans l'une comme dans l'autre, c'est l'individu qu'il doit s'efforcer avant tout d'atteindre. L'école doit être l'objet constant de la sollicitude du pasteur; elle est la pépinière de l'Eglise et de la nation, elle est aussi la pépinière de l'école du dimanche et du catéchuménat. Sans faire la guerre aux écoles laïques qui sont souvent une protestation légitime contre l'invasion de l'esprit clérical, il s'efforcera d'établir dans sa paroisse des écoles dirigées par des maîtres chrétiens et rattachées directement à l'Eglise et au ministère pastoral; il les visitera régulièrement et avec soin, et tout en laissant aux instituteurs leur part quotidienne dans l'enseignement chrétien, il donnera aux élèves une instruction religieuse régulière, destinée non-seulement à leur faire connaître les grands faits de l'histoire du royaume de Dieu et les doctrines fondamentales de l'Evangile, mais encore à réveiller leurs consciences et à gagner leurs cœurs à Jésus-Christ. Il s'intéressera d'ailleurs et il concourra comme président ou membre des commis-

sions d'écoles, à toutes les améliorations intellectuelles et matérielles de ces institutions. La famille est aussi un champ précieux d'activité pour le ministère évangélique ; par elle, il touche à la fois aux individus dont la famille est la sauvegarde et à la société dont elle est le point de départ. Toutefois, nous l'avons dit, c'est sur les individus que le pasteur doit s'efforcer d'agir ; la responsabilité, la conversion, le salut sont choses essentiellement individuelles et c'est aux individus que l'Evangile est adressé. — 6° *Moyens d'action.* Ces moyens sont les *visites pastorales*, faites par le ministre à domicile chez les membres de son troupeau, auxquelles, dans certaines localités, il peut joindre des heures de réception chez lui. Ces visites ne doivent être ni des visites purement sociales, de politesse et de convenance, ni des visites officielles ; elles doivent être, comme l'indique le mot, *pastorales ;* il faut qu'on y sente le pasteur et l'ami. Qu'elles ne soient jamais négligées sous aucun prétexte ; qu'elles soient faites régulièrement et, autant que possible, à certains jours et à certaines heures, déterminées d'avance. Les heures de l'après-midi sont généralement choisies, parce qu'elles permettent au pasteur de se réserver le matin pour le travail du cabinet et le recueillement, et qu'elles sont plus favorablement accueillies des paroissiens. Toutefois, dans certains grands centres industriels, comme dans certaines localités agricoles, ce n'est guère que dans la soirée que le pasteur peut rencontrer les membres de son troupeau. Il faut avoir grand soin de répartir ces visites aussi équitablement que possible entre les diverses familles : tout en ayant le droit d'avoir des amis particuliers et de cultiver des relations plus intimes, le ministre de Jésus-Christ prendra garde de provoquer des sentiments de jalousie en négligeant une partie de son troupeau. Tous les paroissiens doivent être visités, les pauvres et les riches, les amis et les ennemis même de la piété. Les événements de famille, heureux ou tristes, ceux-ci surtout, seront une occasion précieuse de renouveler et de rendre fructueuses ces visites. Les éléments essentiels qui doivent y entrer sont *les entretiens* qu'il faut s'efforcer de rendre sérieux et utiles, *la prière* à laquelle il sera naturel de recourir après une conversation vraiment chrétienne, *la lecture* de quelques fragments de l'Ecriture sainte bien choisis, bien appropriés au sujet de l'entretien et aux besoins spirituels de ceux que l'on visite. C'est surtout au chevet des malades et auprès des affligés que ces deux derniers moyens d'édification seront employés avec fruit. Dans certaines occasions, on peut recourir aussi à la lecture de morceaux empruntés à des ouvrages religieux ; quelques pasteurs se servent auprès des malades de gravures religieuses représentant des scènes bibliques. — 7° *Classes diverses d'individus qui sont l'objet de la tutelle pastorale.* Nous entrons ici dans le champ de la classification qui, pour être parcouru avec soin, réclamerait un traité étendu ; bornons-nous à certaines indications, laissant aux manuels de théologie pastorale et aux ouvrages spéciaux de plus longs développements. La nature humaine est une et a partout les mêmes besoins et les mêmes faiblesses, mais il y a entre les individus du même pays et de la même paroisse des différences réelles qui

proviennent ou des circonstances extérieures ou des dispositions intérieures ; de là deux grandes classes à distinguer : — A. *Situation intérieure.* Il peut y avoir, il y a le plus souvent dans la paroisse : 1° des *chrétiens de cœur*, des personnes décidément pieuses. Ces chrétiens sont l'élite du troupeau, ils doivent être la consolation, la force, les aides du pasteur ; ils éprouvent d'ailleurs un besoin particulier de se rapprocher de lui, de s'entretenir avec lui. Le pasteur doit donc les aimer, les visiter, les édifier et en recevoir aussi de l'édification, mais en se gardant d'un triple danger : celui de se laisser absorber dans leur intimité, celui de s'ériger auprès d'eux en pape, en directeur absolu de conscience, celui encore d'être dominé et conduit par eux. Le vrai serviteur de Jésus-Christ respectera la conscience de ses frères et il fera respecter la sienne. Parmi les personnes pieuses, on peut discerner diverses catégories : les chrétiens *affermis ;* les *nouveaux convertis*, les *âmes troublées*, les chrétiens à tendance *antinomienne* (qui mettent en relief la foi en négligeant les œuvres), les chrétiens à tendance *légale* (qui courent le risque de tomber dans la propre justice ou dans le formalisme), les chrétiens à tendance *dissidente* (qui ont un goût prononcé pour les sectes et les conventicules). L'esprit chrétien indiquera au ministre les conseils qu'il doit donner et la conduite qu'il doit tenir dans ces cas divers. Il devra toujours se rappeler et rappeler à tous ces chrétiens que la religion de l'Evangile est une religion de grâce et de fidélité, d'austérité et de largeur, d'amour et d'obéissance. 2° Après les chrétiens de cœur signalons les *orthodoxes de tête.* C'est une maladie difficile à guérir. Auprès de ces malades spirituels, il faut insister sur cette grande pensée que le salut ne s'accomplit et ne s'achève que dans la vie, et que la justification ne peut se séparer de la conversion et de la sanctification. 3° Mentionnons aussi au côté opposé les *rationalistes ;* il y en a d'intelligents, de savants ou qui croient l'être. A ceux-là, il faut montrer que la science n'est pas exclue par la foi aux grands faits surnaturels de l'Evangile et qu'elle n'est rien sans cette foi ; il sera bon de leur rappeler les noms et l'exemple des chrétiens savants anciens et modernes, qui ont uni à la foi la plus humble le savoir le plus profond. Il y a aussi des rationalistes pratiques, dont la répugnance pour la révélation vient de l'ignorance où ils sont de leur misère spirituelle ; auprès de ceux-ci, il faut faire appel à la conscience, au sentiment du péché, au besoin de grâce et de régénération. 4° Viennent ensuite les *douteurs* et les *sceptiques.* Le nombre s'en est accru. Plusieurs le sont par légèreté, par présomption ou par mode ; que le pasteur s'efforce de les amener à rentrer en eux-mêmes, à se connaître, à chercher la vérité, à avoir faim et soif de la justice. D'autres le sont par l'effet ou des objections de la science contemporaine, ou des troubles de leur esprit, ou des orages de leur cœur. Ces hommes-là seront pour le ministre de l'Evangile un objet de sérieuse sympathie et de chrétienne sollicitude ; il ne négligera pas pour les ramener au port les instructions particulières et la prière secrète ; il ne les abordera pas avec des paroles de dédain et de condamnation ; il n'essayera pas de leur imposer sa foi ou la foi de

l'Eglise ; il entrera dans leurs préoccupations et leurs difficultés ; il ramènera devant eux l'Evangile à ses éléments les plus simples et les plus essentiels ; il les mettra en face de leur conscience et de Jésus-Christ ; il usera surtout de la preuve *interne*, celle qui s'appuie sur la correspondance admirable entre les besoins immortels de l'âme humaine et la personne et l'œuvre du Rédempteur. 5° Il y a aussi dans une paroisse un grand nombre de gens *indifférents*. La tâche du pasteur, tâche laborieuse, est de les secouer, de détruire leur sécurité, d'éveiller leurs besoins spirituels. Il devra faire appel à tout l'Evangile, à ses promesses et aussi à ses menaces ; il n'hésitera pas à recourir au mobile de la crainte ; il s'efforcera de leur montrer que l'indifférence religieuse est contraire à la dignité et aux vrais intérêts de l'homme, qu'elle est une atteinte coupable aux droits de Dieu et de la vérité, qu'elle est à la fois un malheur et un crime. 6° Nommons enfin les hommes *immoraux* de conduite ou de maximes. Se souvenant de l'exemple de son maître qui a relevé les femmes tombées et les gens de mauvaise vie, le ministre de l'Evangile ne voudra ni les abandonner, ni désespérer de leur salut ; il travaillera à réveiller leur conscience, à leur faire connaître et confesser leur péché, à les ramener à la croix du Sauveur et à les introduire dans une voie nouvelle d'obéissance et de pureté. Nous n'avons pas parlé des *incrédules* proprement dits, parce qu'ils sont très-rares et qu'ils rentrent le plus souvent dans une des catégories qui ont été indiquées. — B. *Situation extérieure :* c'est celle qui tient aux circonstances. Or, ces circonstances peuvent être ou heureuses ou malheureuses. Nous ne dirons rien des premières (joies, bénédictions, fêtes de famille), si ce n'est pour rappeler au pasteur que le bonheur de quelqu'un de ses frères peut être pour lui une précieuse occasion de l'avertir en le félicitant ; d'ordinaire, ce sont les situations opposées qui font appel à son zèle : c'est par la porte de l'affliction qu'il aura le plus de chances de pénétrer jusqu'aux consciences et aux cœurs, c'est dans les jours de tristesse qu'il sera vraiment pasteur. Les anciens ministres protestants, dans leurs pratiques et dans leurs écrits, se plaisaient à mettre en relief cette partie si intéressante de la vocation pastorale. La place nous fait défaut pour nous étendre sur ce sujet, nous renvoyons à leurs livres (voyez surtout les écrits de Charles Drelincourt : *Les Visites charitables ou les consolations chrétiennes pour toutes les personnes affligées*, Genève, 1667-1669, 5 vol. ; remaniés en 3 vol., Amst., 1721, et *les Consolations de l'ami fidèle contre les frayeurs de la mort*, Charenton, 1651, 1 vol. in-8°, réimprimé plus de quarante fois). Nous distinguerons dans cette catégorie quatre classes de personnes : les *malades*, les *affligés*, les *familles* et les *personnes divisées* et les *pauvres*. — 1° *Malades*. « Le soin des malades est le plus sacré des devoirs du pasteur, » a dit Vinet. Les visites qu'il est appelé à leur faire sont utiles à la fois aux malades, à ceux qui les entourent et au pasteur lui-même qu'elles initient aux grands mystères de la vie, de la mort, de la nature humaine, aussi bien qu'à l'expérience vivante de la vertu de l'Evangile. Ajoutons que, dans la plupart des Eglises, elles concourent d'une manière plus efficace encore que la

prédication à faire connaître, aimer et recommander le pasteur fidèle. Quant aux périls matériels qui les accompagnent dans certains cas (maladies contagieuses, épidémies), elles ne seront pas pour lui un obstacle, mais plutôt un stimulant; il se souviendra toujours que « le bon berger donne sa vie pour ses brebis, » tout en prenant toutes les précautions nécessaires et en s'abstenant de tout dévouement inutile, il saura braver le danger pour accomplir son devoir, pour secourir et pour consoler. Plusieurs questions ont été posées au sujet de la visite des malades : *a*. Le pasteur doit-il attendre d'être appelé? Il est bon qu'il le soit, mais il doit le plus souvent aller même quand il ne l'est pas. Qu'il se présente alors avec prudence et discrétion, la première visite est toujours la plus difficile. Qu'il ne force pas l'entrée de la chambre du malade cette fois, si elle lui est fermée; qu'il revienne bientôt et qu'il insiste, s'il le faut, pour être admis; il y a une importunité affectueuse à laquelle d'ordinaire les parents et les amis finissent par céder. Si elle est impuissante après plusieurs tentatives, que le ministre de Christ se retire avec tristesse, mais sans fâcherie. *b*. Faut-il que le pasteur demande d'être seul avec le malade? Cela n'est pas nécessaire pour toutes les visites et il sera même bon à la famille d'entendre les paroles et les prières qu'il prononcera; mais il est des moments solennels, des situations délicates où il faudra tâcher d'obtenir de se trouver seul avec lui. *c*. Faut-il se faire un devoir d'avertir le malade de la gravité de son état et de l'imminence de la mort? C'est une question particulièrement difficile à laquelle on ne peut répondre d'une manière uniforme et absolue. En général, il ne faut se charger de cette mission douloureuse que lorsque la famille l'autorise ou quand le pasteur est convaincu que c'est le dernier et le seul moyen de dissiper les illusions du pécheur et de le faire rentrer en lui-même. Le mieux est de faire entrevoir au malade la redoutable perspective en l'introduisant dans le cours de ses exhortations et de ses prières. Sous ce rapport, nous avons plus de scrupules que n'en avaient les ministres d'autrefois; ils ne craignaient pas de parler de la mort et de ses frayeurs; les malades d'alors étaient eux-mêmes plus préoccupés que ceux de notre temps de la nécessité de se préparer d'avance à la rencontre de ce « roi des épouvantements. » *d*. Est-il permis au pasteur de donner la communion aux malades? Oui, répondrons-nous, quand elle est vraiment et sérieusement désirée; mais il combattra énergiquement toute idée superstitieuse et formaliste. Il sera bon que les parents et les amis chrétiens prennent part avec le malade au repas sacré. La sainte cène chrétiennement célébrée autour d'un lit de souffrance ou d'agonie est un émouvant spectacle et un témoignage puissant rendu à l'excellence et à la beauté de la religion du Crucifié. *e*. Le pasteur a-t-il le droit et le devoir d'intervenir dans les dispositions testamentaires du mourant? Nous répondrons énergiquement non, à moins qu'il n'y soit invité par les membres de la famille les plus rapprochés ou qu'il n'y ait lieu à des réparations nécessaires. Nous n'entrerons pas maintenant dans l'examen des divers cas spirituels où peuvent se trouver les malades et les mourants, et de

la manière dont le pasteur doit approprier ses conseils et ses exhortations à ces divers cas. Bornons-nous à dire que sa mission est de troubler les consciences endormies, de consoler ceux qui mènent deuil sur eux-mêmes, et de faire briller la croix du Sauveur au-dessus de toutes les souffrances et de toutes les misères, au-dessus de la sombre vallée de la mort. — 2° *Affligés*. Ici il nous est permis d'être plus bref encore. Si le pasteur est l'ami des malades, il est aussi l'ami, le consolateur des affligés. Il n'abandonnera donc pas les parents après la mort du malade; il mettra pieusement à profit ces jours de deuil qui sont aussi des jours de grâce, et il ouvrira devant les affligés le trésor des consolations divines. Qu'il respecte la douleur, même quand elle est exagérée, mais qu'il s'efforce de l'adoucir, de l'épurer, de la faire concourir à la conversion, à la sanctification de ceux qui pleurent. Qu'il sache tour à tour se taire et parler; qu'il soit fidèle, mais qu'il soit aussi plein de sympathie, portant sur son cœur, comme son maître, les langueurs et les tristesses de ses frères ; qu'il recoure surtout à la prière qui est toujours écoutée de Dieu et mieux reçue des hommes que toutes les exhortations et toutes les condoléances. Les larmes et les prières ont été la grande force de saint Paul. — 3° *Familles et personnes divisées*. Le pasteur est aussi un pacificateur, une sorte de juge de paix. Il doit user de ce privilége pour « procurer la paix » dans les familles et dans la société; qu'il y travaille, mais avec prudence, avec tact, en se gardant d'irriter les plaies qu'il veut bander, en évitant de prendre légèrement parti pour l'un des adversaires et aussi de prêter une oreille trop complaisante à des récits passionnés ou à des confidences inconvenantes et dangereuses. — 4° *Pauvres*. Jésus a été l'ami des pauvres, l'Eglise du Seigneur en a eu toujours le plus tendre soin. Quoique dans la plupart des communautés chrétiennes existe un ministère spécial pour les pauvres, un *diaconat*, le ministre de Jésus-Christ fera rentrer dans son champ d'activité cette œuvre de compassion et de relèvement. La question du *paupérisme* est un des plus grands problèmes des temps modernes et se rattache étroitement à la question *sociale*. Le pasteur doit l'aborder et s'efforcer de lui trouver la vraie solution pratique; il doit pratiquer la bienfaisance et propager l'esprit de bienfaisance. Il sera donc l'initiateur ou le membre actif des diverses associations qui ont pour but le relèvement des pauvres et l'amoindrissement de la misère; il sera souvent l'intermédiaire des riches de ce monde pour distribuer discrètement et avec intelligence les dons de la charité; il mettra en mouvement des forces et des ressources qui sans lui peut-être seraient restées perdues ; il visitera les indigents pour relever leur courage abattu, stimuler leur activité et tourner leur cœur vers le Dieu qui a fait annoncer l'Evangile aux pauvres. Toutefois, le même esprit de charité qui le pousse à donner et à se donner lui imposera quelquefois le pénible devoir de refuser, quand il est en face de besoins imaginaires et qu'il court le risque de favoriser la paresse, le vagabondage ou l'ivrognerie. En cette matière, la grande tâche du pasteur est de communiquer l'impulsion aux laïques qui l'entourent et de les amener à faire eux-mêmes l'expérience qu' « il y a plus de bonheur

à donner qu'à recevoir. » — Voyez surtout *la Théologie pastorale*, par A. Vinet, p. 293 à 381, et *les Maladies et la Mort*, par E. Kündig, pasteur à Bâle, traduit de l'allemand par Victor Jæglé, pasteur.

N. Recolin.

CURÉ (*curator*), nom d'office et nom d'honneur et de dignité, qui désigne un ecclésiastique pourvu d'une paroisse pour en avoir soin quant au spirituel. Voyez *Eglise catholique* (Organisation de l').

CURIE ROMAINE. Voy. *Rome* (Cour de).

CURIONI (Celio Secundo), un des savants italiens qui se déclarèrent pour la Réforme et qui, pour ce fait, durent quitter leur patrie, naquit le 1er mai 1503, de parents nobles, à Cirie, petite ville du Piémont. Il fit de bonnes études classiques, lut dès l'âge de vingt ans les livres des réformateurs, s'enthousiasma pour la cause évangélique, et eut de bonne heure à souffrir des persécutions. Après avoir passé trois ans à Pavie comme professeur de grammaire et de rhétorique, il dut quitter cette ville en 1539 pour avoir assisté le moine augustin Mainardo dans sa propagande protestante. Il se rendit à Venise, de là à Ferrare, puis à Lucques, où il obtint une chaire d'éloquence latine. C'est là qu'en 1541 il se rencontra avec Pierre-Martyr Vermigli, dont il devint le collaborateur. L'année suivante on institua l'inquisition romaine : Curioni, menacé comme hérétique, put se réfugier en Suisse, où les Bernois l'attachèrent au gymnase de Lausanne. Il repassa en Italie, pour en ramener sa femme et ses enfants ; surpris par les agents de l'inquisition dans une auberge à Pescia, il réussit, grâce à sa présence d'esprit, à leur échapper et parvint dans la Valteline, où il s'arrêta pour attendre sa famille ; quand elle fut arrivée, il franchit avec elle les cols des Alpes au milieu de l'hiver. En 1546, il quitta Lausanne pour se fixer à Bâle ; après avoir été promu docteur ès arts, il devint professeur d'éloquence. Comme parmi les protestants italiens il y en avait beaucoup qui professaient sur des matières diverses des opinions subjectives, presque tous les réfugiés de cette nation finirent par devenir suspects d'hétérodoxie. Curioni à son tour eut à se défendre contre l'accusation d'être antitrinitaire ; on voit par ses écrits combien peu cette accusation était fondée. En 1549, on le soupçonna même d'avoir partagé les erreurs de l'anabaptiste David Joris ; cité devant le recteur, il lut une énergique protestation, dont l'original autographe a été retrouvé naguère à la bibliothèque de Bâle. Ce n'est que sur la prédestination qu'il s'éloignait de la doctrine généralement adoptée par les théologiens suisses ; il croyait à un certain universalisme. Il mourut le 24 novembre 1569 comme doyen de la faculté des arts, entouré de l'estime des professeurs, des pasteurs et de la population de Bâle. On a de lui des ouvrages nombreux, les uns écrits en Italie, les autres en Suisse ; il y en a qui sont des éditions d'auteurs classiques, d'autres sont consacrés à la pédagogie et à l'enseignement du latin. Nous ne mentionnerons ici que ceux qui ont de l'importance au point de vue religieux ; ils sont remarquables surtout comme exprimant les pensées d'un laïque : *Pasquillus ecstaticus*, s. l. ni a. (Bâle, 1544), Genève, 1545, traduit en italien, en français et en allemand, satire

très-spirituelle des abus de la cour de Rome; Curioni est probablement aussi l'éditeur des *Pasquillorum libri duo*, Eleutheropolis (Bâle), 1544, qui contiennent la première ébauche du *Pasquillus ecstaticus; Araneus, seu de providentia Dei... cum aliis nonnullis opusculis*, Bâle, 1544, 1571; *Pro vera et antiqua ecclesiæ Christi auctoritate in Antonium Florebellum oratio*, Bâle, 1546, accusation d'hérésie contre la papauté; *Christianæ religionis institutio et brevis et dilucida J.-C. via* (Bâle, 1549), en italien 1550, en français 1561, espèce de catéchisme écrit par Curioni à des enfants; *Quatro lettere christiane .. a consolazione e confermazione de le pie persone e de la verita amatrici*, Bologna, 1552, un des meilleurs écrits de l'auteur; à la fin, deux sonnets, spécimens rares de la poésie évangélique italienne; *De amplitudine beati regni Dei dialogi sive libri duo*, s. l. ni a. (1554), Gouda, 1614; c'est dans cet ouvrage que Curioni développe les opinions contraires au système de la prédestination absolue. Il faut citer aussi ses *Epistolæ et orationes*, Bâle, 1553. — Voyez Stupanus, *De C. J. Curionis vita atque obitu oratio*, Bâle, 1570, 4°; le mémoire de M. C. Schmidt dans la *Zeitschrift für historische Theologie*, 1860. Des lettres inédites de Curioni se trouvent à Bâle et dans diverses autres bibliothèques.

CH. SCHMIDT.

CUSA. Voyez *Nicolas de Cusa*.

CUSARI (Sepher Ha-Cosri, Chozari ou Cusari), tel est le titre d'un des produits les plus remarquables de la littérature rabbinique du moyen âge, considéré par les Juifs comme la plus solide apologie de leur religion et comme l'exposé dogmatique le plus complet du judaïsme orthodoxe. Sous la forme d'un dialogue dans le genre de ceux de Platon, la philosophie grecque, le christianisme, l'islamisme et le judaïsme sont passés en revue devant le roi des Chosars (d'où le titre du livre), qui, recherchant la vérité, finit par attribuer la victoire au judaïsme, qu'il se décide à embrasser et qui lui est exposé en détail. Cet ouvrage de philosophie religieuse est écrit avec un grand art, beaucoup de science et de profondeur, si ce n'est toujours avec une connaissance suffisante des diverses religions en présence; en philosophie, il marque un essai de réaction contre l'influence dominante de l'aristotélisme; en théologie, il combat spécialement les opinions des Juifs caraïtes; en outre, une foule de sujets religieux et philosophiques y sont traités, au point de vue du rabbinisme sans doute et avec une tendance mystique prononcée, mais par un esprit large et élevé; aussi Silvestre de Sacy le met-il au premier rang des bons ouvrages que les Israélites ont produits, et Rich. Simon déjà disait : « Il n'y a guère de livres juifs qui méritent plus d'être lus que celui-là » (*Hist. crit. du V. Test.*, p. 538). Voyez encore sur cet ouvrage : (R. Simon), *Nouv. biblioth. choisie*, Amst., 1714, I, p. 137; Abr. Geiger, dans la *Wissenschaftl. Zeitschr. f. jüd. Theol.*, Francf., 1835, I, p. 157; Munk, *Mélanges de philos. juive*, Paris, 1859, p. 483; Eisler, *Vorlesungen üb. die jüd. Philosophen d. Mittelalters*, Wien, 1876; Dav. Kaufmann, *Gesch. d. Attributenlehre in der jüd. Religionsphilosophie des Mittelalters*, Gotha, 1877. — L'auteur, un des représentants les plus distingués du judaïsme au

moyen âge, Aboul-Hassan *Juda Ha-Lévi* (ou le lévite), fils de Samuel, juif castillan, né à Tolède, ami et probablement parent du célèbre Abraham Aben-Esra, était médecin de son état, mais en outre savant théologien, philosophe et grammairien, en même temps que poëte distingué ; en cette dernière qualité, il se fit connaître dès sa jeunesse et chanta jusqu'à sa mort ; ses poésies, écrites sans effort dans un hébreu très-pur, exercèrent parmi ses coreligionnaires une immense influence, que H. Heine a admirablement rappelée dans des strophes inspirées par le souvenir du poëte israélite ; toujours digne et élevée, la lyre de ce dernier a plus d'une corde ; ses poésies mondaines furent fort goûtées, mais ses chants religieux le furent davantage et ont fourni bon nombre de poésies aux divers rituels israélites. S. D. Luzzato avait entrepris la publication en hébreu de toutes ses œuvres poétiques (Prague, 1840, et Lycket Kœnigsberg, 1864) ; Sachs et Geiger en ont traduit un certain nombre en allemand, et S. de Benedetti (Pise, 1871) en italien. Cf. Mich. Sachs, *Die religiœse Poesie der Juden in Spanien*, Berlin, 1845 ; Abr. Geiger, *Divan des Abu'l-Hassan Juda ha-Levi, nebst Biographie*, Breslau, 1851, réimpr. en abrégé dans ses *Nachgelassene Schriften*, Berlin, 1876, t. III, p. 96-177 ; Derenbourg, dans le *Journal asiatique*, 1865, t. II, p. 263, et *Revue critique*, 23 mars 1872, p. 191. — Juda Ha-Lévi vécut environ de 1086 à 1150 ; la plus grande partie de sa vie se passa en Espagne ; sur la fin de sa carrière, son sentiment religieux le poussa à un pèlerinage en Palestine, voyage pendant lequel, après un arrêt en Egypte, il mourut à Damas selon les uns, en vue de Jérusalem d'après une tradition acceptée par d'autres. Quant à son ouvrage principal, le *Cusari*, l'auteur l'avait écrit en arabe vers 1140 ; dès 1167 Juda ben-Saul ben-Tibbon le traduisit en hébreu, forme sous laquelle il fut imprimé à Fano 1506, à Venise 1547 (édition reproduite à Hanovre 1838), à Zitomir 1866 ; puis, avec commentaire hébreu, de Moscato (Venise, 1594), de Satanow (Berlin, 1795), de Samoscz (Vienne, 1797, Sdilikow, 1833, Berlin, 1860), de Ged. Brecher (Prag., 1838-40) ; avec traduction latine et notes par J. Buxtorf fils (*Liber Cosri, lat. versione et notis illustravit J. Buxtorfius*, Basil., 1660, in-4°) ; avec traduction allemande, introduction et notes par Dav. Cassel (Leipz., 1841-53 ; *Das Buch Kusari, herausgeg., übersetzt u. mit Commentar versehen*, 2e éd., Leipz., 1869). Jac. Abendana a publié une traduction espagnole estimée, accompagnée d'un commentaire (Amst., 1663). Dans l'édition de 1594, qui a servi de base à plusieurs des suivantes, les passages opposés au christianisme ont été retranchés ou adoucis par la censure ; ces passages sont rétablis entre autres dans l'édition de D. Cassel. Il serait à désirer que l'original arabe, dont il existe un manuscrit à Oxford, fût publié ou du moins collationné avec soin. Voyez sur Juda Ha-Lévi, outre les travaux de Buxtorf, de Sachs, de Geiger et de Cassel mentionnés plus haut : Wolf, *Biblioth. hebr.*, I, p. 439 ; III, p. 322 ; IV, p. 833 et 1022 ; de Rossi, *Biblioth. antichristiana*, p. 37 et *Hist. Wœrterbuch d. jüd. Schriftsteller*, p. 142 ; Fürst, *Bibliotheca judaica*, II, p. 35 ; Steinschneider, *Catal. Bibl. Bodl.*, p. 1338 ; Graetz, *Gesch. der Juden*, VI, p. 140 ; Dav.

Kaufmann, *Jehuda Halewi*, Breslau, 1877. — Le dialogue composé par Juda Ha-Lévi est une fiction, mais il se rattache à l'intéressante histoire du royaume et de la conversion des *Chosars* ou *Chasars*, histoire qu'il était réservé aux recherches de notre siècle de tirer d'une obscurité longtemps impénétrable : ce peuple, touranien d'origine, avait fondé sur les bords de la mer Caspienne un empire qui s'étendit même jusqu'en Crimée. Au huitième siècle de notre ère, un de ses rois, Boulan, sous l'influence du docteur juif Isaac Sangari, se convertit au judaïsme, et son exemple fut suivi peu à peu par la majorité de son peuple ; dès lors, et pendant des siècles, païens, chrétiens et musulmans jouirent de la plus entière liberté religieuse sous ces souverains juifs, dont l'empire fut définitivement détruit par les Russes en 1016. Auparavant un juif espagnol savant et homme d'état, Chasdaï ben-Isaac ben-Schaprut (mort en 970), ayant entendu parler de ce royaume juif, dans lequel ses coreligionnaires ont souvent voulu à tort retrouver les restes des dix tribus, demanda par une lettre adressée au roi des Chasars, Joseph, quelques renseignements sur l'histoire et l'état de son peuple, et en reçut une réponse détaillée. Cette correspondance curieuse a été conservée ; publiée d'abord en hébreu en 1577, elle fut traduite en latin par Buxtorf (dans son édition du *Liber Cosri*), en français par Carmoly et en allemand par Harkavy et en partie par Zedner et Paul Cassel (voy. aux sources). L'authenticité de ces lettres est encore en litige, bien que celle de la première, tout au moins, semble devoir être admise. Harkavy promet une édition critique avec commentaire détaillé de cette correspondance. — Sources sur l'histoire des Chasars : Fraehn, *Veteres memoriæ Chasarorum* (Acad. de Pétersbourg, t. VIII, 1822, p. 577) et *Ibn Foszlan's u. anderer Araber Berichte üb. die Russen*, Pétersb., 1823, in-4° ; Ch. d'Ohsson, *Des peuples du Caucase*, Paris, 1828, chap. II et III ; Jost, *Gesch. d. Israëliten*, t. VI, Berlin, 1826 ; (J. Zedner) *Auswahl hist. Stücke aus hebr. Schriftstellern*, Berlin, 1840, p. 26 ; Dorn, *Nachrichten üb. die Chasaren* (Acad. de Pétersb., série VI, sciences polit., t. VI, 1844, p. 445) ; Carmoly, *Itinéraires de la Terre-Sainte*, Bruxelles, 1847, p. 1-104 ; Vivien de Saint-Martin, *Mémoire sur les Khazars* (Nouv. annales des voyages, série V, t. XXVI et XXVII, Paris, 1851) ; Selig Cassel, *Magyarische Alterthümer*, Berlin, 1848, p. 183-219 ; Graetz, *Gesch. der Juden*, t. V ; Dorn, *Caspia, üb. die Einfælle der alten Russen*, Pétersb., 1875 ; Harkavy, dans la *Russische Revue*, Pétersb., t. VI, 1875, p. 69 et t. X, 1877, p. 310 ; Paul (autrefois Selig) Cassel, *Der chazarische Kœnigsbrief aus dem zehnten Jahrhundert*, Berlin, 1877 ; Strack, dans *Literar. Centralblatt*, 27 oct. 1877. A. Bernus.

CUTHBERT (Saint), évêque de Lindisfarne en Angleterre, né dans l'Ecosse méridionale, mort le 20 mars 687, garda d'abord les bestiaux ; puis entra dans l'abbaye de Mailros, de la règle de Saint-Colomban, dont il devint le prieur, et prêcha avec une ardeur infatigable parmi les Pictes. La légende, qui ne tarit pas sur ses mérites, lui prêta le don de la prophétie et celui des miracles. Son humilité était si grande, qu'on eut beaucoup de peine à lui faire accepter la dignité épiscopale. Il ne la garda que pendant deux ans, et mourut dans la retraite au mi-

lieu des plus grandes austérités. Sa vie, d'abord retracée par un moine de Lindisfarne, a été longuement décrite en prose et en vers par Bède, qui en a donné un extrait dans son *Histoire de l'Eglise*, IV, 27-32. Voyez aussi *AA. SS. Ordin. Bened. saecul.* IV, p. 4 ss.

CUVIER, nom d'une famille originaire du comté (plus tard principauté) de Montbéliard, qui se convertit au protestantisme vers la fin du seizième siècle, et dont quelques membres ont, à divers titres, exercé une certaine influence sur le développement des Eglises protestantes de France. — 1° Le plus illustre est Cuvier (Léopold-Chrétien-Frédéric-Dagobert, dit Georges), célèbre naturaliste, né à Montbéliard le 23 août 1769, mort à Paris le 13 mai 1832. Ses parents le destinaient à la théologie, mais sa passion pour l'histoire naturelle l'entraîna irrésistiblement vers ces études dans lesquelles il s'acquit une gloire impérissable. Après avoir fait ses premières études au gymnase de Montbéliard, il obtint du duc de Wurtemberg une bourse à l'académie Caroline de Stuttgard, où il s'occupa d'études administratives, sans perdre de vue sa science favorite. Précepteur en 1788, chez M. le comte d'Héricy, gentilhomme protestant de Normandie, il profita du voisinage de la mer pour étendre le champ de ses observations. Lorsque l'éducation du jeune d'Héricy fut terminée, l'abbé Tessier, membre de l'Académie des sciences, le mit en rapport avec Geoffroy-Saint-Hilaire, qui le fit venir à Paris en 1795. Il fut nommé presque immédiatement professeur à l'Ecole centrale du Panthéon, et suppléant de la chaire d'anatomie comparée au Muséum. L'année suivante, il entra à l'Institut, classe des sciences, dont il devint secrétaire perpétuel en 1803. Il fut successivement nommé, en 1808, conseiller et chancelier de l'Université ; en 1813, maître des requêtes ; en 1814, conseiller d'Etat ; en 1818, membre de l'Académie française. Nous n'avons pas à retracer ici sa carrière scientifique, ni à apprécier son œuvre et ses nombreux travaux, nous ne relèverons, dans sa vie si active et si bien remplie, que l'influence qu'il exerça, à la fin de sa carrière, sur les destinées de nos Eglises protestantes. Lorsqu'en 1822, un évêque fut mis à la tête de l'Université, Cuvier fut nommé grand-maître, d'une façon indépendante, des facultés de théologie protestante, et travailla à développer le cadre des études qui se faisaient dans ces institutions. Il fut membre de la commission, instituée par ordonnance royale du 20 août 1824, pour réviser et coordonner les lois et les règlements concernant les Eglises protestantes. Sous le premier Empire, les cultes non catholiques étaient dirigés par un bureau de l'administration générale des cultes. En 1819, le ministère des cultes ayant été remis à un prélat, les cultes non catholiques passèrent au ministère de l'intérieur et furent rattachés au bureau des Beaux-Arts, dont le chef était le célèbre M. Lourdoueix, plus tard rédacteur de la *Gazette de France*. La situation n'était guère meilleure ; pour faire cesser cet état de choses contraire aux intérêts de nos Eglises, on obtint que les cultes non catholiques formeraient une division du ministère des cultes, et la direction en fut confiée à Georges Cuvier (1827), qui la garda jusqu'à sa mort. Il rendit, en cette qualité, de grands services au protestantisme :

on lui doit, entre autres, la création de cinquante places de pasteur. La mort le surprit au moment où il préparait une révision des lois organiques qui régissent nos Eglises. Aucune suite ne fut donnée à ce projet, jusqu'en 1852. Cuvier était membre de toutes les sociétés savantes du monde civilisé; il appartenait à trois des Académies de l'Institut. Créé baron par Louis XVIII (1819), il était depuis 1824 grand officier de la Légion d'honneur; enfin peu de temps avant sa mort (1831), il fut élevé à la dignité de la pairie par Louis-Philippe (voy. G. L. Duvernoy, *Notice historique sur les ouvrages et la vie de M. le baron Cuvier*, Paris, 1833). — 2° Cuvier (Georges-Frédéric), frère du précédent, né à Montbéliard le 28 juin 1773, mort à Strasbourg, le 24 juillet 1838, fut également un naturaliste distingué. Appelé à Paris par son frère dès l'année 1797, il se livra avec ardeur à l'étude, collabora au *Dictionnaire des sciences naturelles*, dont il eut plus tard la haute direction, et se plaça bientôt au premier rang des naturalistes par ses travaux remarquables sur *les dents des Mammifères considérés comme caractères zoologiques* et sur l'*instinct et l'intelligence des animaux*. Il fut chargé en 1804 de la direction de la ménagerie du Muséum d'Histoire naturelle, nommé inspecteur de l'Académie de Paris en 1810, membre de l'Académie des sciences en 1826, inspecteur général de l'Université en 1831, et enfin professeur-administrateur au Muséum d'Histoire naturelle en 1837. Son ouvrage capital, *Histoire générale des Mammifères*, qu'il publia en collaboration avec Geoffroy Saint-Hilaire, et qui parut de 1818 à 1837, est considéré comme le plus important qui ait paru sur cette matière depuis Buffon. Frédéric Cuvier était membre de la Société Royale de Londres, et officier de la Légion d'honneur. Son fils Frédéric Cuvier, actuellement sous-directeur de la Banque de France, a été pendant plusieurs années, jusqu'en 1849, directeur des cultes non catholiques. — 3° Cuvier (Rodolphe-Eberhard-Nicolas), né le 22 janvier 1785, à Etupes (près Montbéliard), où son père Jacques-Christophe, cousin des deux précédents, était pasteur, mort à Montbéliard, le 30 juillet 1867, fit ses études de théologie à l'Académie de Strasbourg et fut consacré au saint ministère à Montbéliard en 1809. Il fut la même année nommé pasteur à Nancy, puis professeur au lycée de cette ville. Une troisième place de pasteur de l'Eglise de la Confession d'Augsbourg ayant été créée, en 1830, à Paris, Rodolphe Cuvier y fut appelé et eut pour collègues Boissard et Goepp. Elu président du consistoire après la mort de Boissard en 1836, il fut nommé inspecteur ecclésiastique lors de l'établissement de l'inspection de Paris. Il devint en 1850 membre du Conseil supérieur de l'instruction publique, et remplit avec zèle les différentes fonctions dont il était revêtu jusqu'au 21 mars 1857, époque à laquelle il prêcha son dernier sermon à Paris. Il vint alors se fixer à Montbéliard avec le titre d'inspecteur honoraire, et sut encore, malgré son âge avancé, se rendre utile à ses concitoyens comme membre du bureau de bienfaisance et de la commission du collége. C'est ainsi qu'il termina sa longue carrière, entouré de l'estime et de l'affection de tous. Son esprit conciliant l'avait fait charger, en 1846, d'une mission à Alger, à l'occasion de différends survenus

dans le consistoire mixte de cettte ville. Il eut le bonheur de voir ses efforts couronnés de succès. La vie de Rodolphe Cuvier a été consacrée tout entière au ministère évangélique et à l'éducation. Il n'a presque rien publié. Il a collaboré avec M. Matter et quelques autres théologiens à une nouvelle traduction de la Bible pour une société anglaise. On a de lui quelques sermons détachés, *la Confirmation*, *exercices préparatoires*, 1842, et un *Catéchisme des doctrines distinctives de l'Eglise évangélique et de l'Eglise romaine*, trad. de l'allemand, 1845.

E. Picard.

CYPRIAN (Ernest-Salomon) [1673-1745], l'un des derniers représentants de l'orthodoxie luthérienne au dix-huitième siècle. Il occupa divers postes, en qualité de professeur à Helmstaedt, de directeur du gymnase à Cobourg, de président du consistoire supérieur à Gotha. Sa polémique contre l'*Histoire de l'Eglise et des hérétiques* d'Arnold attira d'abord l'attention sur lui. Il publia ensuite une série d'écrits contre les projets d'union des luthériens avec les réformés que poursuivaient avec ardeur le roi de Prusse Frédéric-Guillaume Ier et quelques autres princes allemands. Cyprien cherche à rendre la raideur des théologiens calvinistes responsable du schisme, et s'élève avec vivacité contre leurs doctrines de la prédestination et de la Cène. — Voyez Fischer, *Leben E. S. Cyprians*, 1749.

CYPRIEN (*Thascius Coecilius Cyprianus*) naquit vraisemblablement à Carthage, au commencement du troisième siècle. Il appartenait à une famille sénatoriale très-riche qui lui fit donner une éducation en rapport avec son rang. Il fut versé de bonne heure dans la connaissance des auteurs classiques et il enseigna lui-même la rhétorique dans sa ville natale avec une rare distinction. Fort répandu dans la société élégante, il y brillait par l'éclat de son esprit et de sa position. D'une nature ardente et passionnée, il se livrait sans retenue à son amour des plaisirs et il ne craignait pas d'afficher sa corruption. Parmi ses relations se trouvait un prêtre de l'Eglise de Carthage nommé Cæcilius dont les discours opérèrent dans ses sentiments et dans ses convictions une transformation complète. Cyprien se convertit au christianisme et reçut le baptême en 246. Il dépeint dans sa lettre à son ami Donat (*De gratia Dei*) l'impression profonde que cette cérémonie avait faite sur lui : « Mon cœur a reçu la lumière d'en haut, s'écrie-t-il, mes doutes s'évanouissent ; tout est ouvert, tout est lumineux autour de moi, *patere clausa*, *lucere tenebrosa*. Pour bien marquer qu'il était un homme nouveau, il joignit à son nom celui de son père en la foi et changea entièrement sa manière de vivre. Il vendit ses biens et en donna le produit aux pauvres ; il se dépouilla de ses vêtements somptueux et ne se fit plus remarquer que par une modeste simplicité. Il se retira dans la solitude et n'eut plus d'autre souci que de se fortifier dans l'étude des Saintes-Ecritures. Les ouvrages de Tertullien étaient aussi toujours entre ses mains. « *Da magistrum*, » disait-il constamment à son secrétaire. Outre sa *Lettre à Donat*, on peut citer parmi les écrits qui se rapportent à sa conversion, son traité *De idolorum vanitate*, emprunté en grande partie à l'*Octavius* de Minucius Felix, ses *Livres tres testimoniorum adversus Judæos*

simple répertoire de citations bibliques. Il y avait à peine un an que Cyprien avait embrassé le christianisme, lorsque l'évêque de Carthage, Donat, vint à mourir (248). Deux partis se formèrent aussitôt dans l'Eglise, le plus nombreux offrit ou plutôt imposa presque l'épiscopat à Cyprien qui déclinait cet honneur. « *Aut Cyprianus aut nullus*, s'écriait-on. » Le nouvel évêque se consacra tout entier à sa charge et soutint avec fermeté les luttes diverses que les circonstances lui imposaient. Il dut tout à la fois combattre la mondanité et le schisme dans son Eglise, faire face aux persécutions des empereurs romains, résister aux prétentions envahissantes de l'évêque de Rome. La mondanité trouva en lui un censeur impitoyable ; il flagella dans ses écrits et dans ses discours ces femmes chrétiennes qui paraissaient dans les assemblées, le visage fardé, ces chrétiens qui assistaient aux combats des gladiateurs et se pressaient dans les théâtres, ces pasteurs et ces évêques ardents au plaisir, âpres au gain. Ces critiques sévères lui firent beaucoup d'ennemis, mais la persécution de l'empereur Décius qui éclata vers l'an 250, ne tarda pas à montrer combien les mœurs relâchées de l'Eglise avaient affaibli sa foi. Les abjurations se multiplièrent et l'on vit se produire de nombreux actes de servilité. Du fond de la retraite où il s'était réfugié, Cyprien ne cessait d'exhorter les fidèles. Quand il put reparaître au milieu des siens, en 251, il trouva son troupeau affaibli, dispersé, divisé. Beaucoup de chrétiens qui avaient cédé à l'horreur des tourments ou à de simples menaces, maintenant que l'orage était passé, demandaient à rentrer en grâce. Cyprien, unissant la fermeté à la douceur, écrivit son traité *De lapsis*, dans lequel il déclare que ceux qui ont faibli ne doivent pas être rejetés à toujours, il ne faut cependant les admettre au pardon qu'après pénitence. Ses adversaires incriminèrent violemment des vues qu'ils prétendaient trop larges et l'accusèrent de favoriser le relâchement moral. Comme ils étaient eux-mêmes divisés en deux partis, ils opposèrent à Cyprien deux évêques, Fortunatus choisi par la fraction la plus modérée et Maxime élu par les plus ardents. Ce n'était pas tout. Des questions de gouvernement ecclésiastique se mêlaient à ces querelles disciplinaires. Quelques-uns des prêtres qui s'étaient opposés à l'élévation de Cyprien à l'épiscopat et plusieurs fidèles soutenaient que tous les prêtres étaient égaux et que l'évêque n'était que le simple président de ses frères. « L'évêque, disent-ils, ne doit pas veiller sur le troupeau de Dieu avec une autorité inflexible. Son ministère est un dévouement et non un privilége. » Cyprien, au contraire, revendiquait ses droits avec insistance. Ce fut surtout à l'occasion d'un règlement concernant la distribution des aumônes que la division éclata. Elle eut pour principal instigateur un laïque nommé Felicissimus, à qui Novatus, l'un des prêtres opposants, avait imposé les mains, sans se soucier de Cyprien. Celui-ci, revenu à Carthage, en 251, assembla un concile qui décida d'une part au sujet des *lapsi* que les apostats seraient réintégrés dans l'Eglise, mais seulement dans le cas où ils se trouveraient en danger de mort, et d'autre part que les prêtres opposants méritaient un blâme. A la suite de ce concile, Novatus alla à

Rome et s'unit à Novatien pour faire de l'opposition au pape Corneille qui avait soutenu Cyprien. L'évêque de Carthage saisit cette occasion pour témoigner sa reconnaissance à l'évêque de Rome. Il intervint dans la lutte et écrivit son traité : *Contra Novatianos*. Ce fut à la même époque qu'il publia successivement son *De unitate ecclesiæ* et ses écrits : *De opere et eleemosynis* et *De oratione dominica*. Avant de livrer son dernier combat, Cyprien engagea une lutte avec l'Eglise même de Rome au sujet de la primauté que celle-ci s'attribuait de plus en plus. Il s'agissait de savoir si le baptême donné par les hérétiques était valable. Le pape Etienne opinait pour l'affirmative. Cyprien était pour la négative et il envoya à Rome des députés pour faire connaître son avis. Etienne ne voulut pas les écouter. Cyprien indigné convoqua à Carthage un second concile où il eut la joie de voir les Eglises d'Afrique se déclarer pour lui. C'était là un échec sensible pour les prétentions à la domination universelle que Rome affichait de plus en plus. L'évêque de Carthage fut appuyé dans cette campagne par Firmilien de Césarée. Ces querelles théologiques et ecclésiastiques furent interrompues par le retour des persécutions païennes. Gallus et son successeur Valérien ordonnèrent de nouveaux massacres de chrétiens. Cyprien avait le pressentiment de sa fin prochaine et il avait préparé son Eglise aux maux qui la menaçaient par son écrit : *De exhortatione martyrii*. Le proconsul d'Afrique, Aspasius Paternus le traduisit à son tribunal, mais se contenta de le reléguer à Curube, petite ville de l'Afrique septentrionale. Le successeur de Paternus, Galère Maxime le rappela à Carthage, mais pour l'envoyer au martyre. Cyprien fut décapité le 14 septembre 258. — Le caractère de Cyprien a été diversement jugé. Les uns admirent l'élévation de son caractère, la pureté de ses sentiments, sa charité inépuisable et sa foi indomptable ; les autres l'accusent d'exagération ascétique, ils blâment son orgueil de prêtre et son instinct dominateur. Il y a du vrai dans l'une et l'autre de ces appréciations. Mais ce qu'il faut surtout retenir, c'est que Cyprien, ne fut pas un spéculatif, ce ne fut pas un penseur ; et s'il eut une théologie, ce fut plutôt celle de Tertullien, réaliste et pratique, que la théologie idéaliste des Alexandrins. — Voyez pour la vie de Cyprien, outre les ouvrages : sa Biographie par le diacre Pontius ; Eusèbe, *H. E.*, VII, 3 ; H. Dodwell, *Dissertationes Cyprianæ*, Ox., 1684 ; Tillemont, *Mémoires*, *IV ;* De Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne*, III. A. Gary.

CYRÈNE, (Κυρήνη), capitale de la Lybie Cyrénaïque, à onze milles romains de la mer (Pline, *Hist. nat.*, V. 5 ; Strabon, XVII), dont il subsiste encore des ruines considérables. Bâtie vers l'an 630 avant J. C. (Hérod., IV) par une colonie grecque, elle fut non-seulement une ville très-riche et très-commerçante, mais encore un centre de culture très-florissant. Elle a été la patrie d'Aristippe, de Callimaque, de Carnéade, d'Eratosthène. Elle forma d'abord avec les quatre autres principales villes de la Lybie (Lybie pentapole), Appollonie, Barce, Teuchira, Hespéris, une ligue qui garda son indépendance jusqu'à Alexandre. La province fit ensuite partie du domaine des Lagides (320). Mais à partir

de l'an 258, elle paraît avoir formé un petit royaume plus ou moins indépendant jusqu'au moment où elle fut léguée aux Romains par Apion, son dernier roi (96). Sous les Ptolémées, les Juifs formaient déjà le quart de la population de Cyrène (1 Mach. XV, 22; Jos., *Ant.*, XIV, 7, 2; XVI, 6, 1; *C. Apion.*, II, 4; Dio Cass., LVIII, 32). Les Juifs de Cyrène étaient très-nombreux à Jérusalem, où ils avaient une synagogue particulière (Act. II, 10; VI, 19), et plusieurs se firent chrétiens (Act. XI, 20). Lucius de Cyrène nommé Act. XIII, 1, a été fait par la tradition le premier évêque de sa patrie. De Cyrène également était ce Simon qui porta la croix de Jésus (Marc XV, 21). — Après la ruine de Jérusalem, les juiveries de la Cyrénaïque furent les plus turbulentes et les plus fanatiques du monde. Leur révolte sous Trajan amena la ruine de tout le pays (Renan, *les Evangiles*, p. 504 ss.).

CYRILLE (Saint), évêque de Jérusalem, né dans cette ville vers l'an 315, mort l'an 386. Il fut déposé par Acace de Césarée, son métropolitain, auquel à plusieurs reprises il avait tenu tête, en particulier dans la querelle de l'arianisme, mais le concile de Sélencie (359) le rétablit sur son siége dont Acace, aidé des ariens, réussit une seconde fois à le déposséder. Il ne put revenir définitivement que sous Gratien (378), et parut au concile de Constantinople (381) où il se signala comme l'un des défenseurs les plus fermes et les plus éloquents de l'orthodoxie. Ses *Catéchèses* (κατηχήσεις) sont des sermons que Cyrille a prononcés, en qualité de presbytre, à l'église de la Résurrection de Jérusalem, sur le symbole des apôtres, en présence de ses catéchumènes et de néophytes récemment admis au baptême. On a révoqué en doute l'authenticité des cinq dernières catéchèses (19-23), qui portent le titre de μυσταγωγικαί, parce qu'elles sont consacrées à l'explication des mystères du baptême, de l'extrême-onction et de la sainte cène. Les œuvres de Cyrille ont été souvent réimprimées, soit en latin, soit en grec. La meilleure édition est celle du bénédictin A. Toussée, qui a été publiée après sa mort par P. Maran, Paris, 1720, in-fol. Le même avait publié une *Dissertat. Cyrilli, seu de vita et rebus gestis S. Cyr. Hier.*

CYRILLE (Saint), patriarche d'Alexandrie, né vers l'an 376, mort en 444, succéda en 412 à son oncle Théophile. Il commença par faire fermer les églises des novatiens, et expulsa les juifs de leurs synagogues. Défenseur fougueux de l'orthodoxie, il trempa dans le meurtre odieux de la célèbre Hypatie. La haine du gouverneur Oreste contre Cyrille suscita des troubles sérieux dans la ville, mais le patriarche n'y eut aucune part. Cyrille est surtout célèbre par le rôle qu'il joua dans la querelle nestorienne. Il lança contre Nestorius douze anathèmes, pour le ramener à la vérité; n'ayant pu réussir, il le fit déposer au concile général d'Ephèse qu'il présida (431) et condamner sa doctrine. Le patriarche Jean d'Antioche, dont Cyrille n'avait pas attendu l'arrivée pour ouvrir le concile, obtint de l'empereur la destitution de son collègue d'Alexandrie, mais Cyrille s'étant réconcilié avec lui, il fut rétabli sur son siége. Son ouvrage le plus remarquable est une *Défense du christianisme* contre Julien l'Apostat en douze livres. Ses *Homélies* sont des *Lettres pascales*, lues dans les églises de son diocèse

et recueillies ensuite. La mariolâtrie y occupe une large place, ainsi que dans les autres discours qui nous ont été conservés de lui. L'orateur déploie une éloquence intarissable à célébrer la gloire de la mère de Dieu, sa pureté immaculée et ses nombreux miracles. La meilleure édition des œuvres de Cyrille est celle de Jean Aubert (Paris, 1638, 7 vol. in-fol.).

CYRILLE ou Constantin, considéré à juste titre comme l'apôtre des Slaves, supérieur à son frère Méthodius par la profondeur de ses connaissances, mais peut-être moins bien doué, par contre, au point de vue pratique, né à Thessalonique dans les premières années du neuvième siècle, appartenait à une famille riche et influente et manifesta de bonne heure les plus heureuses dispositions pour l'étude. Les deux frères se rendirent à Constantinople pour y suivre les leçons de Léon et de Photius, et menèrent dans un couvent du mont Olympe une vie studieuse et ascétique. Esprit spéculatif et subtil, Cyrille le plus jeune (il s'appelait Constantin et ne prit que dans les derniers temps de sa vie le nom de Cyrille, sous lequel il est connu) reçut le surnom de Philosophe, à la suite d'une polémique heureuse contre le patriarche Photius, qui soutenait l'existence de deux âmes dans l'homme. Des circonstances providentielles l'arrachèrent bientôt à sa vie contemplative et le transformèrent en l'apôtre des Slaves. Parmi les nombreuses populations barbares qui enserraient de toutes parts Constantinople, la tribu finno-tartare des Khagarès occupait la région N. O. de la mer Noire et s'étendait sur toute la vallée inférieure du Volga. Son chagan entra en relation avec l'empereur Michel III et lui demanda des missionnaires pour convertir ses sujets, rattachés pour la plupart au judaïsme ou au mahométisme, auxquels ils joignaient des superstitions païennes. Photius attira l'attention de l'empereur sur le jeune Cyrille, qui venait de composer plusieurs traités apologétiques remarquables contre l'islamisme. Celui-ci établit le centre de son activité missionnaire à Cherson, où il crut retrouver les véritables reliques de Clément de Rome. Après avoir appris la langue du pays, il prêcha l'Evangile dans une partie de la Crimée, mais dut bientôt retourner à Constantinople sans avoir obtenu des résultats bien décisifs en dehors de la libération de nombreux esclaves chrétiens. Il se vit ensuite appelé sur un théâtre plus important, où son frère Méthodius devait créer un foyer puissant de civilisation chrétienne. Les documents parvenus jusqu'à nous sont obscurs et contradictoires. Les peuples slaves ont tous tenu à honneur de compter Cyrille au nombre de leurs premiers évêques. Les Eglises polonaises elles-mêmes célèbrent sa fête et le considèrent comme leur patron, ainsi que les Russes, selon le témoignage de l'historien Nestor. Ce qui est certain, c'est que la région orientale de la Pologne faisait au neuvième siècle partie du grand royaume de Moravie, positivement évangélisé par Cyrille; mais tout porte à croire que l'apôtre des Slaves ne pénétra jamais dans la Pologne proprement dite. D'après les données les plus vraisemblables, son action s'est étendue sur tous les peuples slaves du Sud établis dans les bassins de la Drave et de la Save, au sud jusqu'en Dalmatie, au nord jusqu'en Hongrie.

Les Slaves avaient pénétré au neuvième siècle jusqu'au Danube, au delà des Balkans jusqu'en Grèce. Placé au centre de leur occupation, appelé par les circonstances à étudier leur langue, Cyrille inventa un alphabet encore en usage chez les Russes. La bibliothèque de Reims a possédé jusqu'en 1792, dans le missel du sacre, le texte des évangiles en caractères cyrilliques. Cyrille traduisit en slave avec le secours de cet alphabet, la Bible, soit d'après les Septante, soit d'après l'Itala ; on ignore, du reste, s'il traduisit la Bible entière. Il y joignit les prières liturgiques et quelques ouvrages de piété.— Vers 850, la Bulgarie était le théâtre d'une véritable lutte religieuse. Soumise pendant un temps par Charlemagne à l'autorité de l'empire franc et de l'Eglise de Rome et rattachée au diocèse de Passau, elle manifesta de bonne heure son antipathie à l'égard de ses conquérants et des prétentions hiérarchiques d'un clergé ignorant, qui voulait lui imposer un culte en langue inconnue et qui songeait avant tout à l'établissement de la dîme. Rastislas, qui venait de fonder le royaume de Moravie, voulut avec le concours de son neveu, le célèbre Swatopluk, secouer le joug de Rome et se rapprocher de l'Eglise grecque. Son ambassade auprès de la cour de Constantinople a été le point de départ d'un conflit religieux avec Rome qui dure encore. Cyrille, accueilli avec distinction par Rastislas, dont on ne connaît pas la vraie capitale, fonda, à partir de 863, des séminaires dans toute l'étendue de son royaume, construisit des Eglises et réussit à établir le culte en langue vulgaire. Homme supérieur, étranger aux préoccupations étroites des missionnaires venus de Rome, il songea bien plus au salut des âmes qu'au triomphe d'une Eglise particulière, fut plus chrétien que prêtre et proclama le grand principe de la Bible traduite dans la langue du peuple, mise à la portée de tous et rendue accessible aux fidèles, principe toujours méconnu par Rome, quand elle n'a pas dû céder à la nécessité. C'est dans cet esprit de largeur que, sans chercher à faire prévaloir la suprématie du patriarche de Constantinople, Cyrille organisa en Bulgarie une véritable Eglise nationale. Nicolas Ier, sur la plainte du clergé latin, voulut se rendre compte de l'orthodoxie de Cyrille et de Méthodius et les invita à paraître devant lui à Rome. Ce voyage a été contesté à plusieurs reprises, en particulier par Néander (*K. G.*, 4e éd., VI, 61 ss.), mais nous suivons l'opinion générale. Cyrille semble avoir professé une vénération profonde pour la papauté. Nicolas Ier était mort lorsqu'il arriva à Rome avec son frère. Son successeur, Adrien II, animé du même esprit, accueillit avec faveur les deux frères, qui lui apportaient les reliques précieuses de Clément et approuva l'usage de la langue vulgaire dans le culte. De son côté, Cyrille, tout en conservant ses idées grecques, se montra disposé à obéir aux instructions de la papauté. Mais ses jours étaient dès lors comptés, et il mourut à Rome le 14 février 869, après avoir quitté son nom de Constantin pour celui de Cyrille, qui est seul parvenu à la protérité. Son œuvre fut continuée par son frère Méthodius. — Sources : *Acta Sanct.*, Mart., II, 14; Richter, *Cyrillus*, Olmütz, 1825, in-8; Dobner, *Cyrill der Sl. Ap.*, Prag., 1823; du même, *Mœhr. Sag. üb. C.*, 1826; Palacky, *Boehm. Gesch.*, III,119 ss. ;

Ginzel, *Gesch. d. Sl. Ap.*, Leitmeritz, 1857; Sellafarick, *Slav. Altert.*, II, 471; Philaret, *Cyr.* Mitau, 1847; Wattenbach, *Beit. z. G. d. K., in Mæhr. u. Boehm.*, Wien, 1849; Léger, *Cyrille et Méthode.*

A. Paumier.

CYRILLE LUCAR naquit à Héraclée de Crète, en 1572. Il étudia à Venise et à Padoue, pendant sept ans, la philosophie et la théologie et visita l'Allemagne, la Hollande et Genève, où il se lia avec les plus célèbres théologiens protestants et surtout calvinistes. Il revint, en 1593, à Alexandrie, où il fut ordonné prêtre et puis archimandrite par son oncle Mélétios Piga, alors patriarche d'Alexandrie. En 1595, il fut envoyé par Mélétios comme exarque en Pologne, où l'Eglise orientale courait le plus grand danger du fait des Latins. De ce temps date sa haine pour les Latins, tandis qu'il continuait toujours ses relations avec les protestants. Il se rendit, en 1601, à Alexandrie et succéda à son oncle sur le siége patriarcal. Le patriarche Néophyte ayant été déposé, en 1612, il fut chargé de l'administration de l'Eglise de Constantinople. Après une courte résidence en Valachie et au mont Athos (il écrivit alors deux lettres contre les Latins), il retourna au Caire, lieu de résidence du patriarche d'Alexandrie. Après la mort de Timothée, patriarche de Constantinople (1621), Cyrille lui succéda. En 1623, il fut déposé injustement par les intrigues des jésuites et relégué dans l'île de Rhodes. L'ambassadeur anglais obtint, après quelques mois, le retour de Cyrille, qui fut rétabli sur son siége. C'est alors qu'il publia à Genève une confession de foi conforme aux dogmes calvinistes. Sans analyser ici cette confession, nous remarquerons seulement que le patriarche y attribuait à l'Eglise orientale des doctrines qu'elle n'a jamais professées sur la prédestination, la justification, la grâce, le libre arbitre, le sacrement de l'eucharistie, etc. C'est en vain qu'on a essayé de prouver que cette confession n'était pas de Cyrille et que c'était une invention de Corneille de Haga, ambassadeur des Provinces-Unies à la Porte. Cyrille lui-même avoue, dans une lettre à Diodati, de Genève (du 15 avril 1632), que c'est lui qui l'a écrite. En outre, Cyrille vécut neuf ans après la publication de cette confession, qui causa tant de disputes et de scandales; et cependant il n'a rien écrit pour réfuter cette prétendue calomnie, quoiqu'il y fût souvent invité. Les calvinistes enfin n'auraient pas osé publier un livre pseudonyme en se servant du nom d'un homme encore vivant. Cyrille, déposé et banni cinq fois, fut rappelé à son siége pour la dernière fois, en 1637 accusé de conspiration par les jésuites, il fut étranglé par ordre du sultan au mois de juin 1637 et son corps fut jeté à la mer. Son successeur Cyrille Contari anathématisa sa mémoire et ses doctrines; le patriarche Parthénius attaqua seulement ces dernières et les condamna solennellement dans un synode tenu à Constantinople, en 1642; cette condamnation fut confirmée par le synode de Jassy, 1643. Les calvinistes l'ont mis au nombre des martyrs. — C'est dans l'intention de réformer l'Eglise grecque que Lucar publia la confession déjà mentionnée. Nous ne désirons pas entrer ici dans les détails d'une question si délicate et si compliquée. Nous observerons seulement que, pour comprendre

Lucar, il faut se reporter à l'état malheureux de l'Eglise orientale à cette époque. La nation grecque gémissait sous le joug le plus humiliant; le clergé se trouvait dans une ignorance profonde; les jésuites triomphaient sur l'Eglise grecque dans les pays slaves, à Constantinople et ailleurs. L'Eglise grecque tout entière courait le danger d'être soumise à l'Eglise latine. « Devant ces dangers qui entouraient l'Eglise grecque, Cyrille sentit faiblir son courage; il crut qu'elle ne pouvait être sauvée sans un secours extérieur. Et une fois cette opinion enracinée dans son âme, où pouvait-il jeter ses regards, où pouvait-il chercher une planche de salut ailleurs que chez les protestants? Les protestants étaient alors la seule force qui parût tenir en échec l'ambition de Rome. Il les avait connus de près; il avait eu des sympathies pour eux, même avant d'avoir entrevu la nécessité pour son Eglise et sa nation d'implorer leur secours » (Renieri, dans le *Spectateur de l'Orient*, I, Athènes, 1855). Cependant Cyrille, le principal gardien de la croyance orientale, eut tort de porter la main sur ce dépôt sacré, la seule richesse de sa nation; d'avoir si peu confiance dans l'avenir de sa patrie; d'oublier qu'il n'était que le premier esclave d'un gouvernement barbare et qu'il avait à lutter contre la politique du Vatican; d'entreprendre enfin au nom de tous les chrétiens (ἐν ὀνόματι κοινῶς τῶν Χριστιανῶν ἁπάντων) l'exécution d'une idée qui n'était l'idée ni de son Eglise, ni de sa nation (voy. Renieri, *ibid.*). Mais malgré cela il est incontestable que Cyrille a été un noble cœur, un ami sincère de la vérité, un esprit élevé, dont la mémoire, après tout, restera toujours chère et respectée dans la nation qu'il a voulu conduire à sa régénération et à sa liberté. — La confession de Cyrille fut imprimée à Genève en latin, 1620, in-8°; en grec et en latin, 1633, in-8°; à Amsterdam, 1645, in-8°, avec des censures de Cyrille de Bérée et de Parthénius. Elle a été traduite en français par Jean Aymon, sous le titre suivant: *Lettres anecdotiques de Cyrille Lucar et sa confession de foi, avec des remarques; concile de Jérusalem*, etc. Amsterdam, 1718, in-4°. Dès 1632, il avait paru à Rome, in-8, une réfutation de cette confession de foi, en grec vulgaire. Nous indiquons aussi les *Réfutations*, du moine grec Arsénius, Paris, 1643; de Caryophile, Rome, 1687, in-12°, etc. Voyez Hottinger, *Analecta histor. theol. dissert. VIII, appendix*, Zurich, 1653; Allatius, *De Eccl. occ. et or. consensione*, lib. III, ep. II., Col., 1648 (de parti pris contre Cyrille); Ch. Smith. *Journal des Savants*, 1708, 1709; le même, *Collectanea de Cyrillo Lucari*, Lond., 1707; et *Narratio de vita, studiis, gestis et martyrio C. L.*, dans ses *Miscellanea*, Lond., 1709; Aymon, *Monuments authentiques de la religion des Grecs* etc., La Haye, 1708; Bohnstedt. *De Cyr. Lucari*, Hal., 1724; Kimmel, *Monumenta fidei eccl. orient.*, 2 vol., Iena, 1850; Mohnike, *Stud. u. Krit.*, 1832; Twesten dans la *Deutsche Zeitschrift*, 1850, n° 39; Sathas, *Litter. grecque mod.*, Athènes, 1868 (en grec); Dimitrakopoulos, *La Grèce orthodoxe*, Leipzig, 1872 (en grec); le même auteur a publié la vie de Lucar dans l'Almanach grec (Ἡμερολόγιον) de Vrétos, Leipzig, 1870; A. D. Kyriakos, *Hist. ecclés.*, Athènes, 1874 (en grec); A. Mettetal, *Cyr. Lucar*, Strasbourg, 1869; P. Trivier, *Un patriarche de Constantinople*, Paris, 1877. I. Moshakis.

CYRUS (Kôrèch; en perse K'ur'us), roi de Perse souvent cité dans l'Ancien Testament. En compulsant les données fournies par les historiens anciens et plus particulièrement par Hérodote et Xénophon, la critique moderne est arrivée aux résultats suivants: Depuis 655 avant Jésus-Christ, les Perses étaient soumis aux Mèdes; Cyrus, fils du roi vassal Cambyse (Cambudschija), vivait comme otage à la cour du roi des Mèdes, Astyage. Revenu en Perse, il résolut de délivrer son peuple, vainquit les Mèdes à la bataille de Pasagardès, et épousa Amytis, la fille du roi vaincu, après avoir fait tuer son mari Spitamès. Vaillant guerrier, il résista à la coalition soulevée contre lui par le roi des Lydiens, Crésus, et vainquit ce dernier à Sardes, 549 (cf. Es. XLI, 2 ss.). Après avoir soumis à son sceptre les peuples iraniens de l'Orient, il se dirigea vers la Babylonie gouvernée depuis 555 par le roi Nabonatos (Nabûnahid); c'est à ces faits que se rapportent les prophéties d'Esaïe (XL-LXVI et surtout XLIII, 14). Cyrus entra en vainqueur à Babylone par le lit desséché de l'Euphrate, et Belsazer périt dans la mêlée. Pour s'assurer la domination dans l'Asie occidentale, Cyrus entretint dès l'abord des relations amicales avec les Juifs, excités par les prophéties qui leur avaient annoncé la délivrance du joug babylonien par un héros iranien (Jér. L, 51; Es. XIII, 14; XXI, 1 ss.; XXXIV; XXXV; XL-LXVI). Après la prise de Babylone, « le berger et l'oint de Jéhova » (Es. XLIV, 28; XLV, 1) autorisa les Juifs à retourner en Palestine et à reconstruire le temple. Il leur rendit les vases sacrés enlevés par les Chaldéens (2 Chron. XXVI, 22; Esdr. I; III, 7 etc.) et, sous la conduite de Zerubabel, 42,000 chefs de famille revinrent en Palestine. — Cyrus périt en 529, probablement dans un combat contre les Massagètes, sur les bords de l'Yaxarte.

D

DABÉRETH [Dàberath, Δαβερώθ, Δέββα, Δαβίρ], ville de Palestine, sur la frontière qui sépare les tribus de Zabulon et d'Issachar (Jos. XIX, 12). Elle fut attribuée aux lévites (Jos. XXI, 28; 1 Chron., VI, 58). Eusèbe parle d'une bourgade, Δαβειρά, située au pied du Thabor, qui pourrait bien être identique avec le Dabéreth de la période des Juges.

DAGON, divinité des Philistins. Voyez *Philistins*.

D'AGUESSEAU (Henri), né en 1634, mort en 1715, fut successivement conseiller au parlement de Metz, maître des requêtes, président du grand Conseil, intendant de Limoges, de Bordeaux, du Languedoc, conseiller d'Etat, conseiller au conseil royal des finances, et enfin conseiller au conseil de régence. Dans l'exercice de ses fonctions d'intendant en Languedoc, il se montra généralement partisan des mesures de douceur envers les protestants et ennemi des conversions par voie d'exécution militaire. Cependant il n'en rendit pas moins des décisions

en vertu desquelles de nombreux temples furent détruits, et alla même jusqu'à condamner au dernier supplice le ministre Housel (voy. *Discours sur sa vie* par le chancelier, son fils, dans les *Œuvres complètes* de celui-ci, publiées en 1819, en 16 vol., in-8).

D'AGUESSEAU (Henri-François), fils du précédent, naquit à Limoges, le 27 novembre 1668. D'avocat-général, il devint procureur-général au parlement de Paris, et fut appelé en 1717 aux fonctions de chancelier. Orateur distingué, mais plus apprêté que naturel, plus pompeux que profond, magistrat intègre, jurisconsulte savant, Henri-François D'Aguesseau fut, comme son père, un catholique sincère, désapprouvant, en général, la contrainte en matière religieuse, mais demeurant totalement étranger aux notions de liberté de conscience et de culte, et n'hésitant pas à faire plier les protestants sous la législation draconienne qui était en vigueur de son temps. Toutefois, sa correspondance officielle contient certaines traces des tempéraments qu'il chercha à y apporter, dans l'application (v. t. X, de ses Œuvres compl.). On y rencontre, en effet, les quelques phrases que voici : « Il ne faut pas « inspirer trop de crainte aux nouveaux convertis..... les mauvaises « suites de l'ordonnance de Mgr l'évêque de... ne seront plus à craindre « dès le moment que ce prélat aura eu soin de la retirer des mains de ses « curés, comme je ne doute pas qu'il ne le fasse (lettre du 14 juin 1741). » « La prudence de Mgr..... a empêché l'assemblée des religionnaires, et « la terreur commence à se répandre parmi eux. Il s'agit d'une matière « où l'on doit chercher à faire plus de peur que de mal (3 juillet 1746). » « Quoiqu'à la rigueur il y eut lieu de punir rigoureusement tous ceux « qui ont assisté aux assemblées dont il s'agit, il faut cependant exami- « ner s'ils l'ont fait dans un véritable esprit de révolte et de sédition, « ou s'ils se sont laissés entraîner par l'opinion qu'on leur avait inspi- « rée, que le roi ne désapprouvait point qu'ils fissent cette espèce « d'exercice de leur religion (31 juillet 1746). » « Personne n'ignore que « l'abolition de tout exercice de la religion prétendue réformée n'a pas « produit des conversions bien sincères, et qu'on a été malheureu- « sement forcé de distinguer dans le royaume deux sortes de nouveaux « convertis ; les uns, qui l'étaient de bonne foi ; les autres, en beaucoup « plus grand nombre, qui ne l'étaient qu'en apparence (août 1747). » « Comme il paraît que le sieur X... n'a point fait un refus absolu de « recevoir les sacrements de l'Eglise, ni déclaré qu'il voulait vivre et « mourir dans la religion protestante, votre substitut a eu raison de ne « pas commencer une poursuite, et il y a bien de la témérité à la « dame de... de demander la confiscation des biens d'un homme qui, « bien loin d'avoir été condamné, n'a pas même été accusé (30 nov. 1747). » Mais que sont ces quelques idées, transitoirement énoncées, dans certains cas particuliers, appartenant au vaste ensemble de persécutions dictées par une législation monstrueuse, contre laquelle d'ailleurs D'Aguesseau ne cherchait nullement à réagir, en comparaison de la largeur de vues et de la fermeté de langage qui, au seizième siècle, éclataient dans les harangues et les écrits d'un autre chancelier de France, de l'illustre Michel de l'Hospital (v. ce nom) ! Ami de la liberté religieuse, ce der-

nier s'efforça d'en introduire le principe dans la législation ; incapable, au contraire, de s'élever à la hauteur de ce principe, D'Aguesseau ne fut que le docile instrument de l'intolérance inscrite dans des lois néfastes. Suivant l'exemple que lui avait légué son vénérable prédécesseur, il devint le complice officiel d'un gouvernement qui porta la plus grave des atteintes à la première des libertés publiques. Arrivé à l'âge de quatre-vingt-deux ans, il résigna ses fonctions de chancelier et mourut quelques mois après. J. DELABORDE.

DAGUET (Pierre-Antoine-Alexandre), jésuite, né à Baume-les-Dames en 1707. Il ne s'occupa de littérature et de théologie qu'en vue du ministère et de la cure d'âmes, et consigna le résultat de ses méditations dans les *Considérations chrétiennes pour chaque jour du mois* (Lyon, 1758, in-12) et les *Exercices du chrétien* (*ib.*, 1759). Deux autres traités spéciaux indiquent assez que le P. Daguet resta étranger aux luttes que son ordre provoqua ou soutint de son temps : ce sont *La Consolation du chrétien dans les fers*, ou *Manuel des chiourmes*, et les *Exercices des gens de guerre* (Lyon, 1759, 2 vol. in-12). A la suppression de la Société de Jésus, il se retira à Besançon où il mourut en 1775.

DAHLER (Jean-George) [1760-1832], professeur à la faculté de théologie et au séminaire protestant de Strasbourg, se consacra avec succès à l'exégèse de l'Ancien Testament. Il laissa deux bons commentaires : *De librorum Paralipomenon auctoritate atque fide historica* (1819), et *Jérémie traduit sur le texte original, accompagné de notes explicatives, historiques et critiques* (1825-1830, 2 vol. in-8°).

DAILLÉ (Jean), en latin *Dallæus*, prédicateur distingué et critique savant de l'Eglise réformée de France, né à Chatellerault le 6 janvier 1594 et mort à Paris le 15 avril 1670. Son père, receveur des consignations à Poitiers, le destinait à la même charge ; aussi ne put-il commencer que tard à étudier le latin ; « il fallut céder, remarque le fils de Jean Daillé dans l'intéressante biographie consacrée à son père, à la grande inclination que la nature lui avait donnée pour les lettres, de sorte qu'à l'âge de onze ans, on l'envoya à Saint-Maixent en Poitou pour y apprendre les premiers rudiments ». Il commença, sous la direction d'un excellent maître nommé Hévin, ses études classiques qu'il alla ensuite poursuivre à Poitiers, à Chatelleraut et à Saumur, où professait le célèbre Duncan. Il venait d'entrer en théologie dans cette académie, lorsqu'il fut appelé par l'illustre Duplessis-Mornay au poste de gouverneur de deux de ses petits-fils. Il jouit pendant sept années de la société de cet homme éminent et aussi des avantages précieux que lui offrait l'amitié des professeurs et des ministres de Saumur, parmi lesquels il faut nommer Gomar et Caméron, Cappel et Amyraut : ce fut dans ce commerce qu'il dut puiser avec l'amour de l'Evangile et de la science théologique cette indépendance d'esprit et cette largeur de vues qui se révèlent dans tous ses écrits, particulièrement dans ceux où il défendit les principes de Caméron et d'Amyraut sur la grâce universelle. Pendant deux ans, il parcourut avec ses élèves l'Italie, la Suisse, l'Allemagne, la Hollande et l'Angleterre, n'ayant retiré, disait-il, de ses voyages qu'un seul profit, celui d'avoir formé une étroite liaison avec

Fra Paolo Sarpi, le célèbre historien du concile de Trente. Rentré en France en 1621, il reprit avec ardeur ses études et, en 1623, il fut reçu ministre. « Vous avez su, écrivait Duplessis-Mornay à Bouchereau, comme M. Daillé a été examiné et reçu au colloque du Bas-Poitou, sauf l'imposition des mains réservée en ce lieu. Tout s'y est passé à son honneur et au contentement de la compagnie. » Duplessis-Mornay eut le privilège de l'obtenir comme chapelain à son château de la Forêt-sur-Sèvre, mais peu de mois après ce grand serviteur de Dieu expirait entre les bras du jeune pasteur qui, après lui avoir rendu les derniers devoirs, voulut encore honorer sa mémoire en écrivant l'écrit bien connu qui a pour titre : *Dernière heure de Mornay*, et qui a été réimprimé plus tard à la suite de la *Vie de Mornay* par Licques. Jean Daillé passa encore une année au château de Forêt-sur-Sèvres pour y mettre en ordre les matériaux des Mémoires de son bienfaiteur ; puis il se rendit à Saumur où il se maria et où peu de temps après il fut nommé pasteur. Mais l'année suivante (1626) le consistoire de Paris lui adressa vocation pour le poste laissé vacant par le pasteur Durant. C'est au service de cette Eglise de Charenton déjà si bien pourvue, qu'il passa tout le reste de sa vie, ne cessant de l'édifier par son éloquente prédication et son activité pastorale, en même temps qu'il exposait et défendait les principes de l'Eglise réformée par ses livres de controverse. Désigné comme député au synode national d'Alençon en 1637, Daillé le fut encore (1659) à celui de Loudun, qui est devenu célèbre, parce-qu'il fut le dernier que les réformés aient tenu avec l'autorisation du gouvernement. Nommé modérateur de cette assemblée, Daillé eut le douloureux honneur de répondre en cette qualité à M. de la Magdeleine, le commissaire du Roi. Celui-ci était lui-même réformé, fidèle à la religion, ayant même été maltraité pour elle ; il inspirait de la confiance aux Eglises, mais il était chargé de faire à l'assemblée des communications pénibles et funestes pour l'avenir. La dernière et la plus fatale doit être rappelée ; elle était ainsi conçue : « Sa Majesté ayant considéré qu'on ne peut pas tenir des synodes nationaux sans qu'il en coûte de grandes sommes et sans causer beaucoup d'embarras et de peines à ceux qui y sont envoyés, et d'autant qu'on peut terminer plus facilement et à moins de frais plusieurs matières et affaires dans les synodes provinciaux, lesquels Sa Majesté permet qu'on tienne une fois l'année pour conserver la discipline de la R. P. R. ; pour ces raisons, Sa Majesté a jugé à propos que je vous proposasse de sa part de donner à l'avenir tout pouvoir aux synodes provinciaux de connaître de toutes les affaires qui arriveront dans les provinces, dont la connaissance appartenait autrefois seulement aux synodes nationaux, et de les régler et terminer, car Sa Majesté a résolu qu'on n'en assemblerait plus que lorsqu'elle le jugerait expédient. » Cette déclaration royale dont la mise à exécution était la décapitation de la Réforme française et le premier pas décisif vers la révocation de l'Edit de Nantes, émut profondément toute l'assemblée. Le modérateur se fit l'interprète de cette émotion dans la réponse qu'il fit à M. de la Magdeleine. Après le thème obligé des remercîments à Sa Majesté et de l'obéissance que tous ses sujets lui

doivent, Daillé en vint au point capital; il s'exprima de la manière suivante : « Nous avouons que nous ne pouvons pas assembler nos synodes nationaux sans beaucoup de peine et sans qu'il en coûte extrêmement, mais la tenue de ces synodes nous étant d'une nécessité absolue, nous supporterons volontiers tous les frais et toutes les fatigues que nous sommes forcés d'endurer pour un pareil sujet. Si les diverses affaires qui sont portées à ces synodes pouvaient se terminer en quelque lieu que ce fût, nous nous épargnerions très-volontiers la peine de voyager d'un bout de la France à l'autre pour venir tenir des conférences de plusieurs semaines. Mais étant entièrement impossible que notre religion puisse se conserver sans tenir de ces sortes d'assemblées et beaucoup d'années s'étant déjà écoulées depuis le dernier synode national qu'on tint à Charenton jusqu'à celui-ci et ayant fait la triste expérience que les délais multiplient les affaires, nous nous persuadons et nous fondons notre persuasion sur la bonté sans égale de notre souverain qu'il agréera que M. notre député général prie Sa Majesté de souffrir que de pareilles assemblées soient convoquées et même qu'elle ne trouvera pas mauvais que le dit député l'en requière avec instance... » — A partir de cette époque, la vie de Daillé n'offre plus de particularités saillantes. Sa carrière fut longue; il mourut en 1670 à l'âge de soixante-seize ans dans sa charge pastorale, ayant eu le temps de jouir de la haute réputation qu'il s'était acquise. D'après le témoignage de Bayle dans son *Dictionnaire*, un écrivain du temps, Patin, affirme que « ceux de la Religion disaient que depuis Calvin ils n'avaient pas eu de meilleure plume que M. Daillé. » Ce même auteur ajoute que, parlant un jour à un huguenot, il lui dit : « Des livres de droit, je n'en ai que faire, mais pour ceux qui regardent votre religion je les aime, car il y a à apprendre principalement quand il sont du mérite de M. Daillé. » Bayle remarque avec raison que « comme la vie de Jean Daillé fut longue et accompagnée presque toujours d'une très-bonne santé et que, d'ailleurs, il n'était point chargé de famille, on comprend facilement qu'un homme aussi laborieux que lui et qui possédait les dons de la plume à un degré éminent ait composé plusieurs ouvrages. » Le fils unique de Daillé, qui fut pasteur comme lui et son collègue à Charenton à partir de 1658, nous fournit dans la biographie de son père de précieux détails sur la manière dont il employait son temps. « C'étaient ses livres et ses études qui faisaient sa principale récréation et ses plus grandes délices. C'était là qu'il se délassait de son travail avec plaisir et avec profit tout ensemble. Et il y venait chercher du repos après les plus pénibles occupations de sa charge, je dis de celles-là mêmes qui consistent à étudier, car alors il se divertissait en changeant de lecture et quand il se sentait l'esprit fatigué pour avoir lu ou étudié des matières fort relevées et fort attachantes, il prenait quelque auteur qui demandait moins d'application, avec lequel il se relâchait agréablement; il entremêlait ainsi le sérieux et le délectable, afin de se tenir toujours comme en appétit par cette diversité de mets et de viandes. Je pense aussi que, sans le flatter, on peut lui donner la louange d'avoir été un des hommes de son temps

qui avait le plus lu, et de plus de sortes de livres, non-seulement de ceux de sa profession, mais de ceux qui en semblent le plus éloignés. Il ne sera pas malaisé de se le persuader, si l'on considère qu'il a beaucoup vécu, et qu'il a été très-bon ménager de tous les moments de sa longue vie. Il était extrêmement laborieux, et se levant de grand matin, comme il faisait tous les jours, il avait à lui par ce moyen cinq ou six heures franches, tantôt plus et tantôt moins, qui étaient à couvert du tracas ordinaire de la vie et dont il pouvait disposer assurément en faveur de son cabinet. Il ne faut donc pas s'étonner s'il avait eu le loisir de faire tant de provisions en tant d'années, car il était homme qui profitait de tout et il ne lisait aucun livre quelque méprisable qu'il pût être, dont il ne fit des extraits auxquels il ne manquait pas de trouver leur place, et il savait fort bien s'en servir en temps et lieu. » Quant à son caractère, Nicéron affirme qu'il était d'un naturel ouvert et incapable de déguisement; ses amis lui trouvaient même un peu trop de franchise ; son entretien était doux et aisé, il s'accordait à la portée de tout le monde, et les personnes du commun trouvaient leur compte avec lui, de même que les plus savants. » Il paraît cependant que sa franchise allait parfois jusqu'à l'emportement, ce qui lui attira plusieurs démêlés fâcheux, en particulier avec le savant Des Marets, alors professeur à Groningue. Il eut le privilége de compter parmi ses amis quelques hommes illustres, en particulier l'académicien Conrart, qui lui procura la connaissance de Balzac. Celui-ci fait souvent mention de Daillé dans ses lettres à Conrart, et il loue beaucoup un de ses sermons. La tendance théologique de Daillé le rattachait à l'école de Saumur et au système de l'*universalisme hypothétique*, si savamment défendu par le célèbre Amyraut (voy. article *Amyraut*). Il se déclara hautement pour cette doctrine dans un livre qu'il intitula : *Apologie des deux synodes nationaux* (*Alençon* et *Charenton*) *des Eglises protestantes de France*. Ces deux synodes appelés à se prononcer sur la doctrine d'Amyraut avaient refusé de la condamner. Les calvinistes rigides considérèrent cette absolution comme une sorte d'hérésie ; de ce nombre était un professeur de Leyde, Frédéric Spanheim. Daillé écrivit son ouvrage pour défendre ces assemblées contre les accusations dont elles étaient l'objet. C'est ce livre que Des Marets et Du Moulin s'efforcèrent de réfuter avec une grande violence. Toutefois le premier ne tarda pas à se réconcilier avec le pasteur de Charenton dont il avait été jusqu'alors l'ami. — Les écrits de Jean Daillé sont nombreux et attestent une fois de plus l'infatigable activité littéraire et religieuse des pasteurs de cette époque. Nous en avons la liste en tête du volume que son fils Adrien publia après sa mort (1670) et qui contient les deux derniers sermons prêchés par son père à Charenton, le jour de Pâques 6 avril et le jeudi suivant (il mourut le mardi d'après) ; ces deux sermons sont précédés de la *Vie de Daillé*, à laquelle nous avons fait de fréquents emprunts. Selon un journal écrit de la propre main de notre prédicateur, il avait composé depuis sa vocation à Charenton jusqu'à sa mort (1626-1670) sept cent vingt-quatre sermons. Le style en est toujours clair et d'une grande pureté, la pensée est ordinairement vraie et solide.

mais il y manque les deux caractères de la grande éloquence : la chaleur et le mouvement. Au fond, Daillé est plus remarquable encore comme controversiste que comme prédicateur. Son premier ouvrage de polémique est un vrai chef-d'œuvre et il est devenu promptement célèbre. Il fut publié en français en 1632, puis traduit en latin par J. Mettayer ministre de Saint-Quentin ; il a pour titre : « *Traité de l'emploi des Saints Pères pour le jugement des différends qui sont aujourd'hui en la Religion* »,Genève, 1632,in-8° (en latin : *De usu Patrum*, etc.). La nouveauté du sujet, l'indépendance d'esprit qui s'y révèle, un plan simple et naturel, un style clair et animé ont fait de ce traité un livre de controverse vraiment populaire. Il est dédié à la veuve de l'illustre Duplessis Mornay. En tête de l'ouvrage se trouve une sorte de préface qui en explique le dessein et en donne le plan : « Les Pères, dit-il, ne peuvent être juges des controverses aujourd'hui agitées entre ceux de l'Eglise romaine et les protestants : 1° parce qu'il est sinon impossible, du moins très-difficile de savoir nettement et précisément quel a été leur sentiment sur icelles; 2° parce que leur sentiment, posé qu'il fût certainement et clairement entendu, n'étant pas infaillible ni hors de danger d'erreur, il ne peut avoir une autorité capable de satisfaire l'entendement qui ne peut ni ne doit croire en matière de religion que ce qu'il sait être assurément véritable. » Ces deux raisons sont successivement appuyées sur des considérations solides que le controversiste tire des faits de l'histoire, et il conclut de la manière suivante : « D'où s'ensuit qu'il faut débattre nos différends par autres moyens que par leurs écrits, et suivre en la religion la méthode que l'on tient en toutes autres disciplines, nous servant des choses dont nous sommes d'accord pour éclaircir celles dont nous sommes en contestation, comparant exactement les conclusions de l'une et de l'autre partie avec ses principes, reconnus et confessés par toutes les deux, soit en la raison, soit en la révélation. Et quant aux Pères, les lire soigneusement et surtout sans préjugé de part ni d'autre, cherchant en leurs écrits leurs opinions et non les nôtres... ne recevant pas incontinent pour infailliblement véritable tout ce qui se rencontre chez eux, parce qu'étant hommes, ils peuvent s'être quelquefois mépris. » On voit par ces quelques citations, quel esprit d'indépendance animait l'auteur et quelle heureuse transformation il voulait opérer dans la controverse. La théologie et la polémique religieuse du dix-neuvième siècle se sont inspirés de ces sages principes. Il nous reste à mentionner les autres écrits principaux de Jean Daillé : *Apologie pour les églises réformées*, etc. Charenton, 1633 (traduite en latin par Daillé lui-même); *Lettre à M. de Monglat*, 1633 ; *La foy fondée sur les Saintes Escritures*, Char., 1634 ; *Examen de l'avis de M. de La Milletière, sur l'accommodement des différends de la religion*, Char., 1637 ; *De la créance des Pères sur le fait des images*, Genève, 1641 ; *De pœnis et satisfactionibus humanis*, Amst., 1649 ; *De pseudepigraphis apostolicis*, Hardiv., 1653 ; *Apologia pro duabus ecclesiarum in Gallia protestantium synodis nationalibus*, Amst., 1655, 2 vol. ; *Vindiciæ Apologiæ*, etc., Amst., 1657 ; *De jejuniis et Quadragesima liber*, Davent, 1654 ; *Disputatio de duobus Latinorum sacra-*

mentis, Gen., 1659; *De Scriptis quæ sub Dionysii Areopagitæ et sancti Ignatii nominibus circumferuntur*, Gen., 1666; *De Auctore Confessionis fidei Alcuini*, Rouen, 1666. Enfin 20 volumes de sermons imprimés en divers lieux de 1644 à 1670 et *Dernière heure de Duplessis Mornay*, 1624, réimprimée dans l'histoire de la *Vie de Duplessis Mornay*, Leyde. En 1629, il avait composé un *Traité de l'Eucharistie*, mais l'apparition des traités de Le Faucheur et d'Aubertin sur le même sujet, le lui fit garder en portefeuille. — Sources : *Abrégé de la vie de Daillé*, par son fils Adrien Daillé, *avec un catalogue de ses livres* et *ses deux derniers sermons prononcés à Charenton*, Genève, 1670; Bayle, *Dictionnaire hist. et critique*; Haag, *France protestante*; *Biographie universelle*; *Hist. de la préd. réf. au* 17e *s.*, par A. Vinet. N. Recolin.

DAIRI. Voyez *Japon*.

DALAI-LAMA. Voyez *Thibet*.

DALBERG (Charles-Théodore) [1744-1817], revêtu des plus hautes dignités politiques et ecclésiastiques, joua un rôle important dans les démêlés de Napoléon Ier avec l'Allemagne au commencement de ce siècle. Dalberg était originaire d'une très-ancienne famille de Worms; il étudia le droit à Gœttingue et à Heidelberg et au retour de plusieurs voyages dans lesquels il acquit de nouvelles connaissances et noua de brillantes relations avec la plupart des célébrités du temps, il se voua à l'état ecclésiastique et étudia le droit canon à Worms et à Mayence. En 1772, il fut nommé gouverneur civil d'Erfurt et remplit ces fonctions avec une grande distinction, s'occupant surtout de la réforme des écoles et se montrant sympathique à tous les progrès. Esprit éclairé et bienveillant, il réunit autour de lui un groupe d'hommes considérables, tous animés de la même ardeur pour le bien public et la diffusion des lumières. C'est à cette période qu'appartiennent les productions littéraires de Dalberg; ses *Méditations sur l'univers* (1777), qui eurent dix éditions, ses *Pensées sur l'appréciation du mérite moral* (1782), son essai sur les *Rapports entre la morale et la politique* (1786), etc. Nommé successivement évêque de Constance, doyen du chapitre de Wurzbourg, archevêque-électeur de Mayence, évêque de Ratisbonne, il présida les dernières diètes de l'empire d'Allemagne, se rallia à Napoléon et fut nommé par lui archi-chancelier de l'empire, président de la confédération du Rhin et grand-duc de Francfort où il prit sa résidence. Il assista, en 1804, à Paris aux fêtes du couronnement et fut nommé, à cette occasion, membre de l'Académie française. Resté fidèle à Napoléon dans ses premiers revers, et essayant de justifier sa conduite aux yeux des alliés, il fut dépouillé par eux de la plus grande partie de ses Etats, et se retira dans son évêché de Ratisbonne pour consacrer la fin de ses jours aux œuvres de bienfaisance qu'il n'avait jamais perdues de vue, au milieu de ses charges les plus éminentes. Il mourut en laissant la réputation d'un homme de bien et d'un caractère faible.

DALILA. Voyez *Samson*.

DALMATIE, province faisant partie de l'Illyrie et située le long des côtes de la mer Adriatique, entre les fleuves Titius et Drinus, avec les

villes de Salone, d'Epidaure, de Lissus (Pline, 3, 26; Ptolém., 2, 17). Tite y prêcha l'Evangile et y fonda les premières communautés chrétiennes (2 Tim. IV, 10).

DAMARIS (Δάμαρις ou, selon une heureuse conjecture de Grotius et d'Hemsterhuis, Δάμαλις), femme athénienne convertie au christianisme par saint Paul (Actes XVII, 34). Chrysostôme (*De Sacerdotio*, 4, 7) et quelques autres commentateurs l'ont regardée comme l'épouse de Denys l'Aréopagite, uniquement parce que son nom suit immédiatement celui de ce juge de l'Aréopage.

DAMAS (Dammések et Darmések, en assyrien Dimaski), ville célèbre de la Syrie (Cœlésyrie) et capitale de Aram-Dammések (Es. VII, 8), est située sur le fleuve Chrysorrhoas (Parpar), dans une plaine riante et fertile, bornée au nord et à l'ouest par les ramifications de l'Anti-Liban. Cette situation lui a valu le surnom de « Perle de l'Orient. » Depuis la plus haute antiquité, Damas est le centre du commerce entre l'Asie orientale et occidentale (Ez. XXVII, 18). On y fabriquait d'admirables tapis (Amos III, 12) à fond uni et ornés de dessins en relief et qui furent l'objet d'un grand commerce. C'est dans les environs de Damas qu'Abraham, d'après Gen. XIV, 15, battit les rois alliés contre Lot. Soumise par David (2 Sam. VIII, 15; 1 Chron. XIX, 5), elle reconquit son indépendance sous Résou, qui y fonda une monarchie (1 Rois, XI, 23). Ses successeurs Hésion, Fabrimou et Benhadad Ier (1 R. XV, 19), jouent un rôle important dans l'histoire des guerres entre Israël et Juda. Les invasions réitérées des Syriens de Damas en Palestine furent le plus souvent victorieusement repoussées (2 R. VI, 8-24; VII, 1), mais Hasaël, le successeur de Benhadad II, après avoir dévasté le royaume d'Israël (2 R. VIII, 24), amena son armée jusque sous les murs de Jérusalem et se fit payer tribut. Son fils Benhadad III perdit les conquêtes de son père (2 R. XIII, 25) et Jéroboam II réoccupa même Damas (2 R. XIV, 28). Plus tard le roi Rézin, allié au roi d'Israël Pékach, sempara du port d'Elath et menaça Jérusalem. Achaz appela à son secours le roi d'Assyrie, Thiglath Pilésar, qui s'empara de Damas, conduisit en exil la plus grande partie des habitants et réunit le royaume à l'Assyrie (2 R. XVI, 9; Es. VIII, 4). Damas fut tour à tour soumise aux Assyriens, aux Chaldéens (2 R. XXIV, 2; Jér. XXV, 11) aux Séleucides et, depuis la mort de Pompée, aux Romains. Alors déjà elle était habitée par de nombreux juifs. Dans l'antiquité chrétienne, elle est célèbre comme lieu de la conversion de Saul (saint Paul); la rue nommée « droite » (Act. IX, 11) est encore aujourd'hui une des voies les plus fréquentées de la ville. — Après avoir passé aux mains des Arabes sous Omar (635), Damas devint la résidence des califes Ommajades, et fut le théâtre de nombreuses révolutions et de scènes de carnage, dont la dernière (1860), provoqua l'intervention de l'Europe. Malgré ces troubles intérieurs, Damas a gardé son ancienne splendeur. Son incomparable richesse en eau (2 R. V; Cant. IV, 8) a conservé à la plaine qui entoure la ville sa fertilité, et sa position géographique en fait toujours un grand centre commercial. Son ancienne renommée industrielle cependant tend à se perdre; on n'y fabrique plus ni tapis, ni

armes blanches. Elle est la patrie de l'historien et géographe arabe Abulféda, et Saladin y est enterré. — Sources : *Voyages en Orient* de Schubert, Robinson, Burckhardt, Wolff, Schrader (*Inscrip. cunéif.*) et l'article de Wetzstein (*Rev. orient.* de Leipzig, XI, p. 475-525).

E. Scherdlin.

DAMASCÈNE. Voyez *Jean de Damas.*

DAMASE (Saint) fut un grand pape. A la mort de Libère (366), une double élection éleva au trône papal Damase et Ursinus (*Ursicinus*), et ce ne fut qu'après un an de combats, quelquefois sanglants, qu'Ursinus fut chassé de Rome par ordre de Valentinien. Mais durant toute la vie de Damase, l'antipape conserva des adhérents. Damase paraît avoir été fils d'un prêtre de Saint-Laurent *in Damaso*, où ce pape fut élevé :

Hinc pater exceptor, lector, levita, sacerdos...

Aussitôt affermi dans son pouvoir, Damase, que le sixième concile œcuménique appelle ὁ ἀδάμας τῆς πίστεως, s'appliqua à établir l'autorité de la doctrine orthodoxe. A cet effet, il tint plusieurs synodes qui ne nous sont qu'imparfaitement connus; celui de 369 confessa la foi du concile de Nicée; les synodes de 374 et 376 condamnèrent Apollinaire, celui de 380 se prononça contre les partisans d'Ursinus et repoussa l'hérésie; en 381 un grand synode, auquel assistèrent saint Ambroise, saint Jérôme et saint Epiphane, s'opposa encore une fois à l'apollinarisme (Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édit., I et II). Les plus récents auteurs (Thiel, *De decretali Gelasii*, 1866, etc.), sont d'accord pour reconnaître à Damase la paternité d'une partie importante du fameux décret de Gélase, et en particulier du catalogue des livres saints qui jouit d'une telle importance dans l'histoire du Canon. On sait quelle influence ce pape exerçait sur saint Jérôme; c'est lui qui le décida à entreprendre la grande œuvre de révision et de traduction d'où est sortie la Vulgate. Les faussaires du commencement du moyen âge ont tenté de mettre sous son nom ce *Livre des Papes*, dont M. Duchesne (*Et. sur le Liber Pontificalis*, 1877) a récemment éclairci les douteuses origines, et que, bien plus tard, on inventa d'attribuer au bibliothécaire Anastase. Mais c'est surtout pour les beaux travaux qu'il a faits dans les catacombes que Damase est cher à l'historien; son nom remplit les trois volumes de la *Roma sotterranea* (le troisième volume vient de paraître ces jours mêmes; voyez l'excellent résumé des deux premiers dans Northcote-Allard, *Rome souterraine*, Paris, édit. de 1877; c'est lui que nous citons ici). Les années 370 et 371 correspondent à l'époque où Damase exécuta ses pieux travaux. Le Livre des Papes dit que *multa corpora sanctorum martyrum requisivit et invenit.* Lui-même, dans l'éloge métrique du martyr Eutychius (car Damase fut un poète de mérite), écrit ces mots : *Quæritur, inventus colitur*, et dans celui des martyrs Protus et Hyacinthus, il décrit avec enthousiame les tombeaux des saints découverts :

Quem cum jamdudum tegeret mons, terra, caligo...

Telle fut l'œuvre de Damase. Les excavations modernes mettent chaque jour en lumière des fragments des inscriptions composées par lui en

l'honneur des martyrs ; elles ont toutes été gravées dans ce beau caractère qu'on appelle caractère damasien, par un calligraphe qui fut un véritable artiste (voy. *Encycl.*, II, p. 514), et qui a marqué de son nom l'inscription du pape Eusèbe : *Furius Dionysius Filocalus scripsit, Damasi papæ cultor atque amator*. Damase a composé l'inscription qui marque, à Saint-Sébastien, la place où reposèrent les corps des apôtres ; mais, sur la table de marbre qui décore, à Saint-Calliste, la crypte pontificale, il voulut écrire la raison pour laquelle il refusait d'être enterré parmi ses prédécesseurs :

Hic fateor Damasus volui mea condere membra,
Sed cineres timui sanctos vexare priorum.

On trouvera bientôt, dans le deuxième volume des *Inscriptiones christianæ* de cet héritier spirituel de Damase, M. de Rossi, le *Corpus* des inscriptions dédicatoires de ce pape. Il mourut en 384. On le fête le 11 décembre. Les œuvres de Damase ont été publiées par Ubaldini, Rome 1638, et surtout par Merenda, *Gesta S. Damasi*, Rome, 1754 ; elles ont aussi été imprimées à Paris en 1845. Voyez Baronius et Tillemont ; Piper, *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 1876, p. 219. S. Berger.

DAMASE II (Poppo, évêque de Brixen), fut élevé au siége pontifical par Henri III en 1048 ; il ne régna que vingt-trois jours. Voyez *Allg. Deutsche Biographie*, IV, 1877.

DAMIEN (Saint). Voyez *Cosme* (Saint).

DAMIEN (Pierre), l'un des caractères les plus fortement trempés du onzième siècle, naquit en 1007 à Ravenne, au sein d'une famille aussi nombreuse que pauvre, qui accueillit cet enfant délicat avec un mécontentement marqué et l'abandonna aux soins charitables de la femme d'un prêtre. Après avoir gardé les pourceaux dans son enfance, il put, grâce à la générosité d'un frère plus âgé, prêtre, dont il ajouta par reconnaissance le nom au sien, faire des études brillantes, qui semblaient devoir lui assurer une haute position dans le monde. Mais à trente ans, cédant à une vocation irrésistible, il se retira à Fonte-Avellano, dans un couvent fondé d'après la règle du célèbre ermite Romuald. Il ne tarda pas à se livrer aux mortifications les plus cruelles et consacra ses jours et ses veilles à la récitation du Psautier et à la flagellation qu'il poussa jusqu'aux dernières limites des forces humaines. Il semblait destiné à éclipser la réputation de son illustre modèle, mais les circonstances l'arrachèrent malgré lui à sa vie contemplative et le transportèrent sur le terrain brûlant des affaires ecclésiastiques. La papauté, déconsidérée par une succession de prêtres indignes, réclamait une transformation radicale et le parti, déjà puissant, de la réforme, appuyé sur les moines, avait résolu de demander le concours de l'empire. Ce parti sut utiliser la rivalité des moines ermites d'Italie qui, descendant à sa voix de ses retraites de la montagne, venaient prêcher l'ascétisme et la pénitence dans les carrefours des villes et soulever les populations contre un clergé marié, riche et puissant. Damien lui-même écrivit de sa retraite au pape Grégoire VI (qui avait dû acheter la tiare pour délivrer l'Eglise de l'indigne Benoit IX) une lettre des plus

acerbes contre les prêtres simoniaques. Il accueillit avec enthousiasme l'arrivée de l'empereur Henri III en Italie, se rallia à la cause de Léon IX et lui dédia son *Liber gomorrhianus*, peinture par trop réaliste des mœurs du clergé, à laquelle la cour de Rome ne prêta pas l'attention que sa vanité croyait avoir le droi d'en attendre. Mais son rôle politique ne commence qu'avec l'apparition d'Hildebrand sur la scène. Celui-ci, qui cherchait son point d'appui dans les ordres du Mont-Cassin et de Cluny, réussit à gagner Damien à sa cause. La mort de Henri III, les prétentions du conseil de régence et son alliance avec les partisans du mariage des prêtres et de l'indépendance du clergé le firent renoncer à une politique qui ne pouvait que compromettre l'Eglise et le rattachèrent définitivement au parti de l'opposition aux prétentions du pouvoir impérial. Damien continuait, au sein des affaires les plus compliquées, sa vie ascétique et se retirait, dès qu'il était libre, dans sa chère cellule. Etienne IX dut le menacer de l'excommunication pour lui faire accepter en 1057 l'évêché d'Ostie. Nicolas II lui donna en 1059 la mission de se rendre auprès de Guibert, chancelier de l'empire. Malgré la vive résistance du clergé de Milan, qui se groupait autour de son archevêque, défenseur des droits du siége d'Ambroise et du mariage des prêtres, Damien put présider le concile réuni dans cette ville et réussit, malgré ces taureaux revêches, comme il les appelle, et avec le concours des patarins, à déposer les simoniaques, à faire chasser par le peuple les prêtres mariés et à condamner Bérenger, l'adversaire de la transsubstantiation. Sous Alexandre II, nommé malgré l'empereur par l'influence d'Hildebrand, Damien prit une part active dans la lutte engagée contre l'anti-pape Honorius II, créature des Allemands, ce Cadalous, évêque de Parme, que sa polémique ardente qualifie de héraut du diable et de racine de péché. Dans ces circonstances difficiles, Damien eut à encourir le blâme de cet Hildebrand, auquel il voulait résister, qu'il appelle son saint Satan et dont il subit en murmurant le génie dominateur, une première fois pour avoir, à l'instigation de Annon, archevêque de Cologne, provoqué la réunion du concile de Mantoue, qui assura, pourtant, le triomphe d'Alexandre II, une seconde fois pour avoir appelé Henri IV en Italie. Il réussit à détacher l'impératrice mère Agnès du parti de Cadalous, devint son confesseur et lui adressa de nombreuses lettres de consolation dans le couvent où elle avait pris le voile. Nous le voyons, en 1061, faire condamner, avec le concours des patarins, l'archevêque de Florence, en 1063 présider comme légat en France le concile de Châlon-sur-Saône, qui soustrait Cluny à la juridiction usurpée de l'évêque de Mâcon, en 1069 empêcher comme légat en Allemagne la convocation par Henri IV d'un concile à Mayence, qui devait prononcer son divorce. En 1072, malgré ses infirmités, il se rendit à Ravenne pour lever l'excommunication lancée contre cette ville et mourut de la fièvre au retour à Faenza, le 22 février, peu regretté d'Hildebrand dont il avait été l'instrument, mais qui redoutait son indépendance. — Nous possédons de Damien 158 lettres, 75 sermons, des vies des saints, de nombreux traités ascétiques. Partisan outré de la flagellation, qu'il appelle la rédemption des

âmes, très-crédule, peu favorable à l'instruction du clergé, injuste envers ses adversaires qu'il traite de débauchés, tandis que ses réformes ne feront qu'accroître la corruption, Damien voua un culte enthousiaste à la Vierge qu'il déclare *deificata*, maîtresse à l'autel de la rédemption. Il parle le premier de l'*Ave Maria*; il fixa à douze le nombre des sacrements dans sa tendance à déifier toutes les fonctions des prêtres, raviva pour la vie canonique la règle austère de Saint-Augustin et assura aux camaldules la reconnaissance papale. Il mourut avant l'ouverture du drame dont il avait préparé l'explosion, et, fidèle à son rigorisme, fit graver sur sa tombe cette austère leçon :

Quod nunc es, fuimus, et quod sumus, ipse futurus.

Sources : *Op.* éd. Caget, 4 v. folio, Paris, 1610; Venise, 1743; Mabillon, *Ann. Ord. B.*, IV. V, *Acta Sanct.*, febr. III, 406; Laderchi, *Vita S. P. D.*, Romæ, 1702, in-4°; Fleury, *Hist. Eccl.*, Paris, 1707, XII, XIII; Zeller, *Hist. d'All.*, Paris, II passim. A. PAUMIER.

DAMIRON, (Jean-Philibert), né en 1794 à Belleville (Rhône), fut professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de Paris et mourut en 1862. Disciple de V. Cousin, ami de Jouffroy, il se préoccupa surtout du côté moral des questions philosophiques, et sa modération, sa bienveillance aussi bien que sa modestie, le qualifièrent pour être un type du sage au sein de l'école éclectique. Ses principaux ouvrages furent : *Cours de philosophie*, 1842; *Essais sur l'histoire de la philosophie en France au dix-septième siècle*, 2 vol., 1846, dont la préface indique les conditions de l'accord entre la foi et la raison; *Essais sur l'hist. de la phil. en Fr. au dix-huitième s.* (2 vol., 1862) et *au dix-neuvième s.* (3e éd., 1834). — Voyez sur Damiron, A. Franck, *Moralistes et philosophes*, 1872.

DAN [Dân, Josèphe, *Antiq.*, 1, 19-8, traduit Θεόκριτος], fils de Jacob et de Bala ou Bilha, servante de Rachel (Gen. XXX, 3-6; XXXV, 25), fut le chef d'une tribu israëlite (Nombr. I, 38; XXVI, 42) dont le territoire s'étendait dans la Palestine centrale, le long de la Méditerranée, entre ceux de Benjamin, de Juda et d'Ephraïm (Jos. XIX, 40 ss.). La possession de ce district lui fut longtemps disputée par les indigènes (Jug. I, 34; XVIII, 2); aussi une colonie de Danites alla-t-elle se fixer au nord du pays et, sur l'emplacement de l'ancienne ville de Laïs, fonda la ville de Dan, à quatre milles de Panéas, du côté de Tyr (Jug. XVIII, 9 ss.; cf. Jos. XIX, 47). Jéroboam plaça un de ses taureaux d'or à Dan et l'autre à Béthel pour marquer les deux extrémités de son royaume. L'Ecriture se sert souvent de cette expression « depuis Dan jusqu'à Bersabée ». Dans l'énumération des tribus d'Israël, qui se trouve Apoc. VII, 6, Dan est seule passée sous silence, soit parce que, depuis le retour de l'exil, cette tribu avait disparu de la Palestine (cf. I Chron. IV), soit parce que les Danites étaient mal famés à cause de leur idolâtrie (Deut. XXV, 18).

DANEAU (Lambert), en latin *Danæus*, né à Beaugency sur la Loire, vers 1530, mort à Castres, le 11 novembre 1595, fut un des plus savants et des plus féconds théologiens du seizième siècle. Il descendait d'une famille anoblie par Charles VII. Il étudia pendant quatre ans le droit civil à Orléans, sous le célèbre Anne du Bourg, qui fut brûlé vif

à Paris pour ses croyances évangéliques (1559). Le feu qui dévora ce saint et héroïque martyr (il le dit lui-même dans une de ses dédicaces) enflamma son cœur pour la doctrine réformée qu'il n'avait goûtée que légèrement jusqu'alors (*ex ipso igne ad hutus, quam tantùm leviter degustatam, doctrinæ cognitionem assequendam acrius sum inflammatus*). L'année suivante (1560), il s'empressa d'aller s'asseoir sur les bancs de l'Académie de Genève, non parce qu'elle était aux portes de la France, mais parce qu'elle était la source la plus pure de cette doctrine céleste (*non tanquam nostræ Galliæ vicinam, sed tanquam ad limpidissimum cœlestis illius doctrinæ fontem, summa animi alacritate meipsum conferrem*). Auditeur assidu et enthousiaste de Calvin, accueilli comme un fils par Th. de Bèze qu'il appelle *parens in Domino et præceptor meus*, il abandonna l'étude de la jurisprudence pour se vouer tout entier à la théologie. Il fut consacré au ministère évangélique. Son rêve aurait été de vivre dans cette ville sanctifiée où il aurait pu jouir de l'amitié de ces illustres docteurs ; mais sa santé d'abord ne le lui permit pas ; et puis, les Eglises réformées de France réclamaient son dévouement. Il desservit celle de Gien (1562) ; mais la première guerre de religion qui ne tarda pas d'éclater lui fit chercher un refuge à Sancerre. La paix conclue, il revint à Gien, où il continua d'exercer les fonctions pastorales jusqu'en 1572. Après la Saint-Barthélemy, il se sauva encore à Sancerre, et bientôt à Genève. Là il fut nommé professeur de théologie et en même temps pasteur à Vaudœuvres avec résidence dans cette cure de campagne (octobre 1572). Le 25 juin 1574, il fut appelé dans la ville. Ses mérites, hautement reconnus, lui firent obtenir gratuitement le droit de bourgeoisie, en 1581. Cette même année, l'université de Leyde lui offrit une de ses chaires ; il accepta, mais il ne resta pas longtemps dans cette ville ; proscrit comme partisan du comte de Leicester, il se retira à Gand, d'où les troubles le chassèrent bientôt. Il dut rentrer en France, et fut successivement professeur de théologie à Orthez, dans le Béarn, pasteur à Lescar, et enfin à Castres, où il remplit, dès le 29 octobre 1593 et jusqu'à sa mort, la double charge de professeur et de ministre. — Il a publié plus de cinquante ouvrages, qui sont à peu près oubliés aujourd'hui malheureusement, mais qui étaient fort estimés de son temps. La plupart, en effet, ont été réimprimés plusieurs fois, et quelques-uns même ont été traduits en différentes langues. Meursius le range *inter præstantissimos et exercitatissimos theologos*, et l'historien de Thou le qualifie de *magnæ eruditionis theologus*. Parmi les plus remarquables ou les plus curieux de ces ouvrages, nous citerons : *Les Sorciers. Dialogue très-utile et nécessaire pour ce temps : Auquel ce qui se dispute aujourd'hui des Sorciers et Eriges, est traité bien amplement et résolu. Par L. Daneau.* (Genève). *De l'imprimerie de Jacques Bourgeois* 1574. In-8° de 135 pp. On lit au verso du titre : « Les poincts principaux traittez en ce dialogue. 1. Que signifie ce mot de sorcier en notre langue françoise. 2. S'il y a des sorciers au monde, et gens tels. 3. Sur quelle chose les sorciers ont puissance. 4. Par quel moyen les sorciers besongnent et empoisonnent. 5. Quels passages et authoritez condamnent les sorciers, et de quelle

peine ils sont dignes. 6. S'il est licite de s'aider des sorciers en sa maladie. 7. Quel moyen il y a pour se pouvoir garder des sorciers. » La réponse à la cinquième question est : Ils sont dignes de mort, mais il ne se prononce pas sur le genre de supplice. A la sixième, il répond négativement. A la septième, il faut appeler un médecin, non un sorcier, « ce que font aujourd'hui plusieurs meschamment et malheureusement ; mais il faut se remettre en Dieu, attendre patiemment son secours, le prier... sachant que c'est luy seul qui a en sa main les issues de nostre vie et de nostre mort. » Le livre est dédié « A Maistre François Daniel, Licentié es Loix, Bailly des terres et justices de Saint-Benoist sur Loire, son singulier ami, L. Daneau, salut. Très-cher ami, tu me demandes mon advis de quelques poincts qui pour le jourdhuy sont mis en dispute entre toutes sortes de gens, sur la matière des sorciers qui courent en France : et pour mieux peser mon opinion, tu l'as volue auoir par escrit. Or pour le lien de la sainte amitié qui est entre nous deux, dès les premieres lettres et escoles, ie ne te puis rien desnier... Te priant, tres-cher ami, le recevoir d'aussi bon cœur, comme je sai que tu m'aimes et que ie te le présente aussi... Escrit de Gian (Gien) ce 18 de may 1574. Celui qui est entièrement tien, et plus que tien, Daneau. » La traduction latine dut suivre peu de temps après : *De Veneficis, quos olim sortilegos, nunc autem vulgo sortiarios vocant. Dialogus. Genevæ*, 1574, in-8°. Item Coloniæ Agrippinæ, 1575, in-8° ; Item Genevæ, 1581, in-8°. Daté du 1er juillet 1574. — *D. Aurelii Augustini liber de hæresibus, emendatus et commentariis illustratus. Additæ sunt hæreses ab orbe condito ad constitutum papismum et mahumetismum, etiam eæ quæ hîc erant ab Augustino prætermissæ. Accessit operi quadruplex index, ut non modo Chronologiæ hæreseon ratio, sed etiam quæ ex illis utilitas percipi possit intelligeretur, et à quibus in unoquoque Decalogi præcepto, symboli Apostolici articulo, item disputatione de Sacramentis sit erratum. In calce operis addita est arbor hæreseon ex qua quomodo aliæ ex aliis natæ sint, et propagatæ, et ut sæpe una quædam hydra plura capita produxerit, perspicuè docetur. Additus est præterea tractatus de Ecclesia, ubi quibus sensim gradibus illa tandem in Papisticam tyrannidem inciderit, ostenditur. Apud Eustathium Vignon.* 1576. In-8°. Le livre est dédié au Sénat de Genève ; c'est de cette épître-dédicace que nous avons tiré quelques détails biographiques. Le *Tractatus de Ecclesia* va du folio 264 verso au f. 291 recto. L'ouvrage est important et fort utile pour l'étude de l'histoire ecclésiastique. Les *Indices* facilitent beaucoup les recherches. — *Ethices Christianæ Libri tres. In quibus de veris humanarum actionum principiis agitur : atque etiam legis divinæ, sive Decalogi explicatio, illiusque cum scriptis Scholasticorum, jure naturali sive Philosophico, Civili Romanorum, et canonico Collatio continentur..... Lamb. Danæo authore.* Dédié aux pasteurs et aux professeurs de Zurich, par une épître datée : *Cal. Martiis*, 1577. La troisième édition, revue par l'auteur, est de 1583, Genève, chez Eust. Vignon. Gros volume de 360 feuillets sans les pièces liminaires et les Indices. C'est le plus important de ses ouvrages. Sa morale, toute calviniste, est austère jusqu'à l'ascétisme. — *Commenta-*

riorum Lamberti Danæi in prophetas minores, tomus primus. Le tome II continue avec la même pagination. Genève, 1586, chez Eust. Vignon. Gros volume de 1031 p., in-8°. Dédié à Antoine Bacon, fils de l'illustre chancelier d'Angleterre Nicolas Bacon, par une épitre datée d'Orthez, *Cal. Maii* 1585. — Enfin *Traité des danses, auquel est amplement résolue la question, asçavoir s'il est permis aux chrestiens de danser*. La troisième édition (Genève) est de 1582, petit in-8° de 99 pages. Vigoureux plaidoyer en vingt chapitres et souvent éloquent, contre la danse. Il la réprouve même le jour des noces. Il ne veut pas que « à la bénédiction de la parole de Dieu succèdent les bruits et trépignemens des gens transportez » et « à la modestie et crainte en laquelle on aura deu se présenter devant Dieu, des gayetez et insolences. Or il ne se peut faire que ces choses s'accordent. L'on aura appelé Dieu pour estre autheur de ceste œuvre, et une heure après on luy donnera congé avec outrage, pour recevoir le diable et ses allèchemens. » Ce qu'il y a de plus piquant, c'est que le « livret » est dédié « Au roy de Navarre » par « Vos tres-humbles et tres obéissans serviteurs N. N., ministres du sainct Evangile és églises françoises réformées... Et a semblé ne pouvoir ce traicté plus raisonnablement apparoir sous autre nom que le vostre, Sire, tant pour estre auiourdhuy le plus hautement eslevé de Dieu entre les Eglises réformées de ce royaume, que pour avoir toujours hanté ordinairement les maisons des rois et princes les plus suiettes à telles corruptions et par conséquent y estre tant plus requis le remède. » L'auteur rappelle au roi la « si bonne et saincte nourriture » qu'il a reçue « dès sa première enfance, entre les bras d'une royne et mère si rare »... « Aussi est-il nécessaire, Sire, que vous y regardiez de près, considérant quel avantage ou désavantage peut apporter à l'avancement ou à la diminution du royaume de Dieu l'exemple bon ou mauvais de vostre maison royale : quelle louange ce vous sera devant Dieu et devant les hommes, si vous suivez le formulaire que le grand Roy des rois vous a prescrit, los. I, 8, au psaume 101 et ailleurs : Et au contraire quelle reproche est apprestée à ceux qui, ayant commencé par l'esprit, comme dit l'Apostre, Galat. III, 3, achèvent par la chair. » — Un grand nombre de lettres de Daneau adressées à Pierre Daniel, avocat au Parlement de Paris, sont conservées à la Biblioth. de la ville de Berne (*Collect. Bongars*, n° 141). Elles sont en majeure partie d'érudition pure et n'intéressent que faiblement l'histoire ecclésiastique. M. Paul de Félice en a publié une, qu'il croit datée de Gien, 1564, à la fin de sa traduction de l' « Etude littéraire et historique sur Pierre Daniel, par le professeur Hagen de Berne, Orléans, 1876. » — Voy. le P. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'hist. des hommes illustres de la répub. des lettres*, t. XXVII. p. 21-36, article assez complet pour la bibliographie ; Haag, *Fr. prot.*, t. IV, p. 192-198.

CHARLES DARDIER.

DANEMARK (Statistique religieuse). Le recensement de 1870 a constaté dans le pays (l'Islande et les îles Fœroé non comprises) une population de 1,784,741 habitants, dont 1,769.583 luthériens, 1,433 réformés, 1,857 catholiques, 3,223 baptistes, 1,211 adhérents de la « religion

libre, » 349 irvingiens, 2,128 mormons, 57 anglicans, 405 membres d'autres communautés chrétiennes, 4,290 israélites et 205 individus dont le culte n'a pu être constaté. L'Islande et les îles Fœroé ont 79,755 habitants presque tous luthériens, ainsi que les 9 ou 10,000 personnes qui vivent au Grœnland sous la domination danoise. On voit que l'énorme majorité de la population se rattache à l'Eglise luthérienne, et que le nombre des adhérents d'autres confessions est presque insignifiant. — Le christianisme, prêché en Danemark par le moine français Ansgar, vers le milieu du neuvième siècle, y était définitivement établi cent cinquante ans plus tard. Les évêques, dont le nombre s'élevait à 7 au temps de la Réformation, jouissaient d'une puissance qui balançait presque celle des rois ; aussi le protestantisme, prêché dès 1520 par Pierre Lille, se heurta-t-il d'abord à des obstacles dont l'appui du pouvoir civil lui permit enfin de triompher. A partir de 1536, le luthéranisme devint la religion dominante, grâce aux efforts du roi Christian III, assisté du réformateur Bugenhagen. L'Eglise danoise reçut une organisation assez analogue à celles du nord de l'Allemagne. Le roi, *summus episcopus*, délègue l'administration de l'Eglise à un certain nombre de surintendants (plus tard appelés évêques) qui gouvernent en son nom. Ces évêques sont aujourd'hui au nombre de 8, 3 pour la partie insulaire du royaume : Zélande (Copenhague), Fionie (Odensee) et Laaland-Falster; 4 pour le Jutland, Aalborg, Viborg, Aarhuus et Ribe, et 1 pour l'Islande : Reykjavik. Malgré leur titre d'évêques, ces prélats ne sont en réalité que des surintendants ; ils inspectent les paroisses de leurs diocèses, consacrent les pasteurs, prononcent sur certains cas de discipline ecclésiastique, transmettent au roi les demandes de leurs diocèses et à leurs diocèses les ordres du roi. Les évêques sont nommés par le roi, qui les choisit généralement parmi les professeurs de théologie ou les pasteurs de la capitale. Ils sont égaux entre eux ; cependant l'évêque de Zélande doit, en fait, une certaine suprématie à son séjour dans la résidence royale. — Chaque diocèse est divisé en districts à la tête desquels est un surintendant (*probst*) élu par le clergé du district. On compte 160 surintendants dans le Danemark propre et 19 en Islande. Tous les ans les surintendants de chaque diocèse se réunissent en synode sous la présidence de leur évêque pour traiter des intérêts de la circonscription. Les pasteurs, nommés les uns par le roi, les autres par les évêques, par des patrons ou par les paroisses, étaient, il y a trente ans, au nombre de 1,488 pour le Danemark propre et de 184 pour l'Islande. Mais le clergé est en fait beaucoup plus nombreux. Les traitements des pasteurs étant en général assez élevés, un grand nombre d'entre eux usent du droit que leur donne la loi de se faire assister d'un auxiliaire rétribué par eux et qui porte le titre de chapelain. De plus une loi de 1868 autorise la création de paroisses nouvelles, appelées *Wahlgemeinden*, dans les conditions suivantes : lorsque vingt chefs de famille sont mécontents de leur pasteur, il leur est permis, sans sortir pour cela de l'Eglise nationale, de se choisir un pasteur spécial qu'ils rétribuent à leurs frais. Les pasteurs payés en partie par l'Etat, en

partie par les revenus des biens d'Eglise et des dîmes, sont pour la plupart très-bien rétribués, au moins dans le Danemark proprement dit. Mais il en est tout autrement en Islande. Le clergé doit pour vivre exercer d'autres professions; ils sont généralement agriculteurs ou pêcheurs; car ce qu'ils reçoivent comme pasteurs est absolument insuffisant pour subvenir à leurs besoins. En 1837, aucun pasteur islandais ne recevait plus de 180 écus, et le traitement annuel de plusieurs était de 5 écus (14 francs) seulement. Les pasteurs font leurs études à la faculté de théloogie de Copenhague qui compte 6 professeurs et environ 200 étudiants. — Les dissidents ont longtemps été très-opprimés en Danemark; cependant peu à peu ils ont été admis à jouir de certaines tolérances, et enfin toutes les entraves leur ont été enlevées par la constitution du 28 juillet 1866. Art. 76. Tous les citoyens seront libres de célébrer leur culte selon leur conscience, en tant qu'il ne porte atteinte ni à la morale, ni à l'ordre public. Art. 77. Personne ne pourra être tenu de contribuer à soutenir un culte auquel il n'adhère pas. Art. 79. Personne ne pourra être privé pour cause de religion de ses droits civils et politiques; personne non plus ne pourra, sous prétexte de religion, se dispenser de l'accomplissement de ses devoirs de citoyen.—Les réformés danois descendent en majeure partie de huguenots réfugiés. Pendant longtemps, ils ont été assez mal vus dans le pays et ne jouissaient que d'une tolérance très-précaire. Ils ont des communautés à Copenhague, à Fridericia et à Helsingoër. — Les catholiques ont longtemps été persécutés en Danemark, et leur culte avait dû se réfugier dans les chapelles des ambassades de France et d'Autriche. Mais aujourd'hui, ils ont commencé à fonder quelques communautés, auxquelles préside en qualité de provicaire apostolique l'évêque hanovrien d'Osnabrück. — Les baptistes ont fait, il y a une quinzaine d'années, de nombreuses recrues dans le peuple danois. — Bibliographie : Kongelig, *Dansk Hof og Statscalender*, 1875; F. Martin, *The Statesman's Year Book*, 1877; *Almanach de Gotha*, 1877; J. Wiggers, *Kirchliche Statistik*, 1843, t. II, p. 378 ss. E. VAUCHER.

DANIEL [Δανιήλ]. Le livre de Daniel appartient à la troisième partie du canon hébraïque, aux hagiographes ou ketoubim (écrits) où il occupe la neuvième place, entre Esther et Esdras. Il a été divisé en douze chapitres, dont la langue est alternativement l'hébreu et le chaldéen. Les six premiers chapitres renferment les récits d'événements survenus à Daniel ou à son entourage; les six derniers, l'exposition de différentes visions dont fut honoré ce personnage. Deux grandes questions se posent d'emblée, l'une concernant le *sens*, l'interprétation du livre de Daniel, l'autre concernant son origine, sa *date*. Pour aborder avec fruit cette seconde question, il est indispensable d'être au clair sur la première, à l'égard de laquelle les exégètes sont d'ailleurs beaucoup moins éloignés de s'entendre; pour saisir le sens et l'objet du livre de Daniel, à son tour, il faut se rendre compte de la composition de l'ouvrage, de l'agencement de son contenu et de la correspondance de ses parties. Une analyse, destinée à mettre en relief le squelette de cette œuvre et à en marquer les traits principaux, sera donc la meil-

leure et la plus impartiale introduction à notre étude sur l'objet et l'époque d'un livre qui a donné lieu à des recherches si curieuses et à des controverses si passionnées. — La première partie se compose de récits détachés qui ne sont point unis par des formules de transition, mais qui toutefois se supposent mutuellement. — *Premier récit* (chap. I, en hébreu). Dans la 3e année du règne de Jéhojakim, roi de Juda, Nébucadnézar ayant assiégé Jérusalem et s'en étant emparé, Daniel et trois autres jeunes gens israélites de bonne famille, Hananias, Misaël et Azarias furent emmenés à Babylone ; là, pendant trois ans, à la cour du roi, on les instruisit dans la langue et l'écriture des Chaldéens et on les prépara au service du roi. Mais pendant ce temps ils surent se garantir de toutes les souillures qu'ils couraient risque de contracter, en refusant la nourriture royale et en se contentant de légumes et d'eau. Leur instruction fit de si grands progrès que, lorsque, l'époque venue, ils comparurent devant le roi, celui-ci les trouva supérieurs à tous les sages de son pays. Daniel avait particulièrement l'intelligence des visions et des songes. « Ainsi *fut* Daniel, dit le v. 21, jusqu'à la première année du roi Cyrus, » c'est-à-dire sans doute qu'il est resté à Babylone jusqu'à l'époque indiquée. — *Second récit* (chap. II, en hébreu et en chaldéen). Nébucadnézar a dans la seconde (?) année de son règne un songe qui l'effraie. Il convoque tous les devins, enchanteurs, mages et chaldéens et leur demande, non-seulement de lui expliquer le songe en question, mais encore de le lui raconter. Personne n'en ayant été trouvé capable, il ordonne qu'on les mette à mort tous, y compris Daniel (voy. plus haut, ch. I). Dieu alors révèle à celui-ci, dans une vision nocturne, et le songe et son explication. Daniel les dit au roi qui, convaincu par là de la puissance et de la toute science du Dieu de Daniel, se jette aux pieds de celui-ci, lui présente des offrandes, et le met à la tête de tous les sages de Babylone, le gardant à sa cour, tandis que, sur sa demande, il prépose ses trois compagnons à l'administration de la province de Babylone. Le songe lui-même consiste en une figure gigantesque qui est apparue au roi. La tête en était d'or, les bras et la poitrine d'argent, le ventre et les hanches d'airain, les jambes de fer, les pieds partie de fer, partie d'argile. Mais une pierre détachée sans un effort humain ayant frappé les pieds de la statue, elle tombe en morceaux ; Daniel explique cette figure par une succession d'empires ; le présent, celui de Nebucadnézar (la tête d'or) sera suivi par un moindre ; puis viendra un troisième en airain qui dominera toute la terre, et un quatrième, fort comme le fer, brisant et réduisant en morceaux tout ce qu'il rencontre. Ce quatrième empire ne tardera pas à perdre de sa force et à se montrer divisé, partie de fer, partie d'argile, en partie puissant, en partie faible ; on s'y unira par des mariages sans arriver à une solide entente. C'est au temps des rois de cet empire que Dieu érigera sur terre un empire qui détruira tous les précédents, mais lui-même durera éternellement et ne doit céder la place à aucun autre peuple. Ce chapitre offre la transition de l'hébreu au chaldéen qui commence au v. 4 avec les paroles placées dans la bouche des sages chaldéens et se continue dans tout le chapitre ainsi

que dans les suivants. — *Troisième récit* (chap. III, 1-30, en chaldéen). Nébucadnézar érige une statue colossale, haute de soixante coudées et large de dix, et rassemble pour l'inaugurer tous les hauts fonctionnaires du royaume, ordonnant de jeter dans une fournaise ardente quiconque ne se prosternera pas devant ladite statue au moment marqué par les instruments de musique. Les trois compagnons de Daniel (de lui-même il n'est fait nulle mention) s'y étant résolument refusés sont jetés dans une fournaise ardente d'où ils sortent sans blessure ni lésion aucune par l'assistance d'un ange qui est vu avec eux, se promenant au milieu des flammes. Le roi, stupéfait, admire la puissance du Dieu de ces hommes et fait paraître un édit par lequel il condamne à mort quiconque blasphémera le Dieu des Juifs ; à eux-mêmes, il confie de hauts emplois. — *Quatrième récit* (chap. III, 31 — IV, fin, en chaldéen). Ce morceau se compose d'une lettre adressée par le roi Nébucadnézar à tous les peuples de la terre pour leur annoncer que, conformément à un songe que Daniel lui a expliqué à défaut de ses devins, il a perdu la raison en punition de son orgueil et a vécu pendant sept ans dans la campagne au milieu des bêtes, se nourrissant d'herbe. La raison lui étant enfin revenue, il a reconnu la puissance et la grandeur du Très-Haut, repris possession de son empire qu'il a encore accru, et désormais il célèbre et exalte le Dieu du ciel (chap. IV, 25-30, la forme directe est abandonnée pour la troisième personne). — *Cinquième récit* (chap. V, 1,—VI, 1, en chaldéen). Il n'est plus question de Nébucadnézar, mais du roi Belsazar, son fils (v. 11). Ce roi fait impudemment apporter dans un festin les vases enlevés par son père au temple de Jérusalem pour y boire avec ses grands et ses femmes au son des louanges adressées aux idoles. Soudain le roi aperçoit une main qui écrit sur la muraille de la salle du festin. Les sages de Babylone ayant sans succès essayé le déchiffrement des mots mystérieux, la reine se souvient des rares talents de Daniel. On l'appelle, il lit l'écriture et annonce que, pour punir la profanation des vases saints et l'insulte jetée au Seigneur du ciel, l'empire est enlevé à Belsazar et donné aux Mèdes et aux Perses. Le roi, selon la promesse faite à qui déchiffrerait les caractères inconnus, fait revêtir Daniel de pourpre, lui fait mettre au cou une chaîne d'or et le fait proclamer le troisième personnage du royaume : lui-même est mis à mort dans cette même nuit et l'empire passe à Darius le Mède. — *Sixième récit* (chap. VI, 2-fin, en chaldéen). Darius, ayant établi sur l'empire 120 gouverneurs, met à la tête de ceux-ci trois princes, dont Daniel, qu'il songe bientôt à préposer au royaume entier. Ses rivaux, pour le perdre, font promulger par le roi un édit (irrévocable à la manière des lois des Mèdes et des Perses) interdisant d'adresser pendant trente jours des prières soit aux dieux, soit aux hommes en dehors du roi. Daniel y ayant contrevenu et continuant de pratiquer ses exercices de piété quotidiens, le roi se voit forcé, à son grand regret, de le jeter dans une fosse à lions. Le lendemain, il s'y retrouve intact, et le roi y jette à la place ses ennemis avec leurs familles : ils sont aussitôt dévorés. Le roi publie alors un nouvel édit, adressé à tous les peuples de la terre, ordonnant à chacun de

vénérer le Dieu de Daniel comme étant le Dieu tout puissant, auteur de miracles éclatants. Le récit (et par suite la première partie du livre) se termine par ces mots : Ce Daniel occupa une haute position sous le règne de Darius et sous le règne de Cyrus, le Perse. — La seconde partie se compose de quatre visions, dont les deux premières se placent sous le règne de Belsazar, la troisième sous celui de Darius, la quatrième au temps de Cyrus : *Première vision* (chap. VII, en chaldéen). Daniel, dans la première année du règne de Belsazar, voit en songe quatre animaux qui sortent successivement de la mer. 1° Un lion avec des ailes d'aigle, qui prend un aspect humain et reçoit un cœur d'homme ; 2° un ours, tenant dans sa gueule trois côtes, auquel il est dit : Dévore force chair ! 3° une panthère avec quatre ailes et quatre têtes, à laquelle puissance est donnée. 4° un animal avec d'énormes dents de fer, broyant et écrasant tout et ayant dix cornes. Parmi celles-ci s'en dresse une autre, petite, qui tient des propos pleins de jactance et arrache trois des dix précédentes. Alors apparait l'Ancien des jours pour juger. La quatrième bête est mise à mort à cause des discours blasphématoires de la petite corne et jetée au feu ; les autres bêtes sont dépouillées aussi de leur puissance au temps venu. Arrive enfin avec les nuées célestes un homme auquel sont attribuées gloire et domination et qui obtient en lot un empire éternel. Daniel reçoit l'interprétation de cette vision, laquelle a trait, est-il dit, à quatre rois, c'est-à-dire à quatre royaumes, dynasties, qui s'élèveront de la terre, à la suite de quoi les saints du Très-Haut (le peuple de Dieu) recevront la possession éternelle de l'empire du monde. Pour ce qui concerne spécialement la quatrième bête et ses cornes, l'empire ainsi symbolisé est représenté comme différent de tous les autres, comme engloutissant la terre, la broyant et la mettant en pièces. Les dix cornes sont dix rois qui s'en élèveront, après lesquels surgira un autre, différent de ses prédécesseurs. Celui-ci abaissera trois rois, proférera des blasphèmes contre le Très-Haut, combattra ses saints et se proposera de changer l'époque des fêtes ainsi que la loi. Pendant trois temps (années) et demi, les saints lui seront livrés ; mais viendra le jugement, qui mettra un terme à sa puissance et conférera la royauté et la domination de tous les royaumes sur la terre à perpétuité au peuple des saints du Très-Haut. La vision de Daniel offre une ressemblance remarquable avec le songe de Nébucadnézar au chap. II : il y aura donc lieu d'expliquer d'une manière correspondante la suite des empires telle que nous la donnent ces deux morceaux. — *Deuxième vision.* chap. VIII, en hébreu). Vision de Daniel, de la troisième année de Belsazar. Transporté en esprit à Suse, près du fleuve Eulée, il voit un bélier avec deux cornes, dont la plus haute pousse en second lieu. Ce bélier frappe vigoureusement autour de lui, à l'ouest, au nord et au sud ; mais arrive d'Occident un bouc armé d'une corne unique lequel renverse le bélier et lui brise les deux cornes. La corne du bouc ayant été brisée à son tour, quatre s'en élèvent dans les quatre directions cardinales. De l'une de ces dernières, surgit enfin une petite qui s'accroît considérablement du côté du couchant, de l'Orient et de la Judée et s'é-

lève jusqu'à l'armée du ciel et jusqu'au prince de cette armée, dont elle détruit le sanctuaire et auquel elle arrache l'offrande quotidienne. L'explication de la vision est donnée par l'ange Gabriel : le bélier aux deux cornes signifie les rois des Mèdes et des Perses, le bouc le roi de Grèce (la monarchie grecque), sa corne superbe, le premier roi (Alexandre). Les quatre cornes qui remplacent la précédente sont quatre royaumes qui naissent de l'état antérieur sans en hériter une égale puissance (ce qui indique clairement les quatre principaux états issus du démembrement de l'empire d'Alexandre); quant à la petite corne, elle représente un roi impudent et rusé qui vient en dernier lieu, qui fera tous ses efforts pour ruiner le peuple des saints, qui s'élèvera contre le prince des princes, mais qui finira par succomber sous une main qui ne sera pas celle d'un homme. Daniel avait appris plus haut que l'abomination du dévastateur et la suppression du sacrifice quotidien dureraient 2,300 soirs et matins (c'est-à-dire, à raison des deux offrandes par jour, celle du soir et celle du matin, 1,150 jours équivalent aux trois temps (ans) et demi du chap. VII). Il ressort clairement de ce texte que la petite corne désigne le même personnage qu'au chap. VII, à savoir un prince païen d'un des royaumes issus de l'empire d'Alexandre, qui a tout particulièrement maltraité le peuple juif et suspendu le service régulier des offrandes au temple. — *Troisième vision* (chap. IX, en hébreu), Vision de Daniel sous la première année de Darius. Daniel, réfléchissant sur le nombre de 70 années assigné par Jérémie à la dévastation de Jérusalem, et implorant Dieu pour qu'il détourne sa colère de son peuple, reçoit de l'ange Gabriel l'explication de l'objet de ses recherches. Les 70 années sont des semaines d'années, des périodes de sept ans, qui doivent s'écouler jusqu'à ce que les fautes du peuple soient entièrement expiées, que la prédiction du prophète reçoive son accomplissement et que le sanctuaire soit inauguré. Cette période de 490 ans est divisée en trois plus petites, comprenant la première 7 semaines ou 49 ans, la seconde 62 semaines ou 434 ans, la troisième une semaine ou 7 ans. Sept semaines doivent s'écouler depuis l'émission de la parole sur la restauration de Jérusalem jusqu'à un prince oint; dans l'intervalle des 62 semaines qui suivront, la ville sera rebâtie au milieu de circonstances difficiles; à la fin de ces 62 semaines, un (autre) oint sera mis à mort, et surviendra un prince dont le peuple ravagera le sanctuaire et écrasera le peuple juif; ce prince contractera alliance avec beaucoup et à la moitié de la semaine, de la dernière des 70, fera cesser les offrandes et les sacrifices, jusqu'à ce que la dévastation l'atteigne à son tour. Dans ce prince dévastateur, nous sommes amenés à reconnaître le personnage désigné par la petite corne des chap. VII et VIII. Nous voyons en même temps qu'avec la mort de ce prince prendra fin la période totale annoncée par Jérémie jusqu'à la pleine venue du salut, annoncé par Jahvé à son peuple. — *Quatrième vision* (chap. X-XII, en hébreu). Vision de Daniel dans la troisième année du roi de Perse, Cyrus, sur les bords du Tigre. Daniel, après trois semaines de jeûne et d'humiliation, est honoré de l'apparition d'un

ange qui lui décrit les combats qu'il livre aux anges protecteurs de Perse et de Grèce, dans lesquels il n'est assisté que de Michel, l'ange protecteur des Juifs. Puis cet ange découvre l'avenir. Partant des descendants de Cyrus, il arrive à Alexandre et à ses successeurs, et il décrit en grand détail les rapports et les luttes des rois du Nord et du Sud (Syrie et Egypte). Il insiste particulièrement sur la description d'un roi du Nord, sur l'identité duquel l'auteur ne laisse planer aucun doute. Il s'agit d'Antiochus Epiphane, dont l'ange raconte tant les combats avec l'Egypte que les entreprises et les violences contre les juifs accompagnées de la plus horrible impudence et de blasphèmes, bien qu'il ne doive pas échapper à la fin qui le menace. En effet, après un moment d'indicible angoisse, par l'intervention de Michel, l'ange gardien d'Israël, le peuple de Daniel est délivré, et plusieurs défunts ressuscitent, les uns pour une vie éternelle, les autres pour l'opprobre perpétuel. Après que Daniel a reçu de l'ange la recommandation de tenir secrètes ces révélations, il obtient la connaissance précise de la date où la prédiction sera réalisée. L'espace qui s'écoulera depuis l'abrogation du sacrifice quotidien jusqu'à l'achèvement des promesses est de 1,290 jours. Heureux, est-il ajouté, celui qui atteindra 1,335 jours, soit un mois et demi de plus. — Dans la première partie du livre, il est parlé de Daniel à la troisième personne, dans la seconde la première personne est employée. Sur les dix morceaux qui composent l'ouvrage, quatre ont pour théâtre le règne de Nébucadnézar, trois se rapportent au règne de Belsazar, deux à celui de Darius, un à celui de Cyrus. Sur les six premiers récits, l'un (chap. II) rapporte une vision de Nébucadnézar qui se rapproche tout naturellement de celles de la seconde partie du livre. Cela nous donne, après le retranchement de ce morceau, cinq épisodes dont trois exaltent la fidélité de Daniel et de ses compagnons, et racontent les délivrances miraculeuses dont ils furent l'objet dans les châtiments attirés par cette même fidélité (chap. I, III et VI), et les deux autres décrivent de quelle façon solennelle furent punis deux potentats qui avaient méconnu la puissance divine (folie de Nébucadnézar au chap. IV, et festin de Belsazar au chap. V). Le trait commun de ces cinq récits est donc la glorification du Dieu des juifs qui arrache ses serviteurs aux plus effroyables dangers et obtient les hommages des monarques païens par les preuves éclatantes de sa toute-puissance. — Les cinq visions (chap. II et chap. VII-XII), offrent dès l'abord une singulière ressemblance. Elles ont trait toutes à une série d'empires auxquels doit succéder un dernier, plus puissant encore et éternel, qui sera amené par une révolution surnaturelle. Ces visions sont singulièrement éclaircies par les explications précises dont l'auteur les accompagne. *Vision de la grande figure* (chap. II). A l'empire de Nébucadnézar, en succéderont trois, dont le dernier se distinguera d'abord par une force extraordinaire, mais perdra bientôt sa cohésion et offrira un mélange de force et de faiblesse, s'épuisant en combinaisons impuissantes : fin sera mise à ce royaume par un moyen non humain pour faire place à un empire éternellement indestructible. *Vision des quatre animaux* (chap. VII). De

nouveau les quatre empires : l'attention cette fois-ci est attirée sur le quatrième, désigné déjà au chap. II, comme doué d'une puissance extraordinaire. Dix rois s'y succèderont, puis le onzième, après avoir abaissé trois rois rivaux, entreprendra une persécution contre les Juifs et blasphémera le Très-Haut, dont il bouleversera le culte. Ce roi sera l'objet d'un jugement céleste, et la royauté, la domination et la puissance de tous les empires qui sont sous le ciel entier seront données au peuple des saints. *Vision du bélier et du bouc* (chap. VIII). L'auteur ne remonte plus jusqu'à l'empire Chaldéen, mais seulement à l'empire Médo-Perse. Quant au bouc, il désigne l'invasion grecque, c'est-à-dire Alexandre le Grand que l'on retrouvera désormais sans hésitation dans le quatrième empire de la vision de la grande figure et dans le quatrième des animaux du chap. VII. Le texte marque la division de l'empire du conquérant Macédonien en quatre royaumes principaux, et consacre son attention à un prince orgueilleux et insolent qui s'attaquera au culte du Très-Haut et à son peuple. Ce roi est désigné assez clairement pour qu'on y reconnaisse sans hésitation Antiochus Epiphane dont la persécution contre les juifs est bien connue et correspond jusque dans les détails à notre texte. C'est le même qui, dans la vision des quatre animaux, entreprenait de renverser le culte juif. Il succombera sous les coups d'un main qui ne sera point celle d'un homme (VII, 25), ce qui est à rapprocher de la pierre miraculeusement détachée, de la vision de Nébucadnézar. Le quatrième empire étant celui d'Alexandre, nous comprenons que, dans cette dernière vision, il soit remplacé par un mélange de fer et d'argile, exprimant qu'il ne s'agit point d'un empire d'autre origine, mais d'un affaiblissement, d'une dégénérescence de l'empire macédonien. *Explication des soixante dix ans de Jérémie* (chap. IX). Ces années sont des semaines d'années. Depuis qu'a été prononcée la parole de Jérémie jusqu'à un prince oint, il y a sept semaines ou 49 ans. Ce *prince oint* désigne, selon toutes les apparences, Cyrus qui reçoit dans le second Isaïe le nom d'Oint ou Messie (XLV, 1). Cela s'accorde aisément avec l'indication chronologique. Pendant les soixante-deux semaines qui suivent, Jérusalem est rebâtie au milieu de mille difficultés. A ce moment, c'est-à-dire 69 fois 7 ans après la parole de Jérémie, un autre Oint est mis à mort. Alors commence une affreuse persécution, dont le trait principal est l'abolition du sacrifice (au milieu de la 70e semaine) et son remplacement, semble indiquer le texte, par une cérémonie abominable. Notre esprit se reporte immédiatement aux descriptions renfermées dans les deux visions précédentes et touchant Antiochus Epiphane. Le persécuteur, le blasphémateur dont il est ici question est le même que nous avons pu signaler par son nom d'après la vision du chap. VIII. Quant au second Oint, qui est mis à mort 3 ans et demi avant la violation du Temple (accomplie en 167 avant Jésus-Christ), il s'agit, selon toutes les vraisemblances, du souverain sacrificateur Onias, traîtreusement assassiné en 170 par les partisans de l'influence grecque. Cela s'accorde à merveille avec les indications chronologiques du texte grec, qui met 3 ans et demi entre ces deux faits : on sait que le titre d'Oint (Messie) appar-

tenait au grand-prêtre. D'autre part, l'emploi de la seconde moitié de la 70e semaine, à laquelle doit succéder la délivrance avec l'établissement de l'empire indestructible du peuple des saints, des Juifs, a été donné dans les deux visions précédentes (VII, 25 et VIII, 14). Pleine licence sera accordée au dévastateur pendant un court espace de temps, jusqu'à ce que le jugement l'atteigne. Nous examinerons plus tard si le terme de la 69e semaine, à partir de la prédiction de Jérémie, tombe bien exactement sur l'amée 170. *Vision près du Tigre* (chap. X-XII). Le symbole laisse ici décidément place à des explications conçues dans le langage le moins enveloppé. Nous nous trouvons sous le règne de Cyrus. Quatre rois lui succèderont, puis viendra l'invasion grecque et le morcellement de l'empire d'Alexandre. Une longue description est consacrée aux relations et aux guerres des rois de Syrie et d'Egypte. Antiochus Epiphane, ses différentes expéditions, ses persécutions contre les Juifs, l'installation du culte païen sur l'autel du Temple de Jérusalem, sont l'objet d'une exposition minutieuse. Mais trois ans et demi après l'accomplissement de ce dernier et suprême forfait, l'intervention miraculeuse de Michel, l'ange protecteur d'Israël, écrasera l'impie. — Il est inutile de pousser plus loin la collation de ces différents morceaux dont les différentes parties se répètent et se complètent d'une façon si simple. A peine est-il besoin d'ajouter que les deux empires qui séparent (chap. II et VII) l'empire chaldéen de l'empire grec sont les empires mède et perse, représentés ailleurs sous la figure unique d'un bélier à deux cornes (au chap. VIII). Les visions du livre de Daniel se résument donc ainsi : quatre empires païens se succèderont sur la terre ; l'empire chaldéen, l'empire mède, l'empire perse et l'empire grec. Dans les royaumes issus du morcellement de ce dernier, se succèderont différents princes dont l'un occupe une place absolument hors ligne dans la préoccupation de l'écrivain. Ce prince est le persécuteur des Juifs, le violateur du Temple, Antiochus Epiphane. La grande question que se pose l'écrivain à son égard est celle-ci : quand sera-t-il l'objet du jugement divin ? La réponse, entourée de l'appareil le plus solennel, est : dans trois ans et demi. Oui, trois ans et demi après la violation du Temple, l'impie subira les effets du jugement céleste et l'empire de la terre sera dévolu aux Juifs pour l'éternité. — Nous avons dit que les exégètes étaient beaucoup plus près de s'entendre sur le *sens* du livre de Daniel que sur la date de sa composition. Nous rapporterons à cet égard l'opinion d'un des défenseurs les plus ardents de l'authenticité du livre, de Delitzsch (*Encyclopédie* de Herzog, art. *Daniel*). Pour en bien saisir la portée, il convient de rappeler d'abord l'explication traditionnelle du livre. Les anciens exégètes sont partis de cette idée préconçue que le royaume éternel promis aux Juifs, au « peuple des saints, » devait représenter le christianisme. Ils admettaient en effet par avance et sans justification que le royaume messianique, cet « empire indestructible qui ne cédera la place à aucun autre et durera éternellement, » que cet empire universel qui clôt la série des révolutions terrestres est identique à la victoire remportée par la religion chrétienne sur le monde païen. Du moment que ce point était

acquis, il ne s'agissait plus que d'accommoder tant bien que mal la série des événements précédents à l'histoire. Le premier des empires étant désigné expressément comme celui de Nebucadnézar, le second était entendu de la domination médo-perse, le troisième d'Alexandre et de ses successeurs, le quatrième de l'assujettissement du monde ancien à la puissance romaine. Ce système s'adaptait à peu près aux visions des chap. II et VII; mais il y fallait forcément renoncer pour les chap. VIII et X-XII, sous peine de contredire directement le texte : l'explication des soixante-dix ans de Jérémie (chap. IX) devenait enfin l'objet d'une interprétation toute spéciale, méconnaissant absolument les liens de ce morceau avec ceux qui l'encadrent (chap. VIII et X-XII), de même qu'on faisait violence au texte en brisant le parallélisme qui oblige de voir dans la corne arrogante, dans le prince persécuteur du chap. VII le successeur d'Alexandre, Antiochus Epiphane, désigné par les mêmes particularités aux chap. VII et X-XII, personnage qui reparaît aussi à la fin de l'explication des semaines d'années (chap. IX). Aussi les interprètes modernes les plus conservateurs font-ils leurs plus grandes réserves sur la valeur de la thèse traditionnelle. M. Delitzsch avoue avec une grande franchise qu'il n'est pas possible de voir dans le persécuteur auquel Daniel consacre toute son attention et dont la fin est constamment suivie de l'avénement de l'ère messianique, tantôt Antiochus Epiphane, tantôt un chef romain (Titus, destructeur de Jérusalem, d'après l'interprétation vulgaire). « Est-il vraisemblable, dit-il, que la petite corne arrogante et persécutrice du chap. VIII, qui désigne Antiochus Epiphane dans les royaumes issus d'Alexandre, représente au chap. VII un roi provenant de l'empire romain? La caractéristique des deux dans leur attitude à l'égard de Jéhova, de son peuple et de sa religion, est la même. Dans les deux endroits, la description qui nous est donnée est celle de l'Antechrist, du dernier et du plus acharné ennemi de la communauté des croyants; les couleurs sont aussi fortes et excluent l'idée de deux personnes opposées l'une à l'autre. La symbolique des chap. VII et VIII se recouvre de si près qu'elle désigne la petite corne, l'ennemi héréditaire, comme ayant triomphé de trois autres rois. Est-il naturel que ces trois autres rois représentent au chap. VIII des successeurs d'Alexandre, et au chap. VII des Romains? » M. Delitzsch examine également le terme de trois ans et demi partout assigné aux violences du persécuteur et en tire une nouvelle preuve de l'identité du personnage. « Il faut, conclut-il, renoncer à voir dans le quatrième empire, l'empire romain. » Reste donc la fameuse prédiction des soixante-dix semaines. — Avant tout il importe de restituer le texte, défiguré dans la plupart des traductions usuelles (Ostervald, la Vulgate) par des préjugés dogmatiques. En lisant en effet dans la traduction d'Ostervald les mots suivants : « Depuis que la parole sera sortie, pour s'en retourner et pour rebâtir Jérusalem, jusqu'au *Christ* le conducteur, il y a sept semaines et soixante-deux semaines... et après ces soixante-deux semaines le *Christ* sera retranché et non pas pour soi; puis le peuple d'un conducteur qui viendra, détruira la ville et le sanctuaire ... et il confirmera l'alliance

à plusieurs, dans une semaine, et à la moitié de cette semaine-là il fera cesser le sacrifice et l'oblation, puis... la désolation fondra sur le désolé, » on entrevoit : 1° la venue de Jésus-Christ après sept fois soixante neuf ans ; 2° son immolation à la place du genre humain ; 3° la ruine de Jérusalem par les armes romaines ; puis, par un retour en arrière, 4° la foi communiquée à un certain nombre de disciples pendant les trois ans et demi de l'activité missionnaire de Jésus ; 5° l'abolition des sacrifices rituels par le sacrifice divin qui remplace l'ombre par la réalité, et de nouveau 6° la destruction de Jérusalem. La Vulgate est plus audacieuse encore, ou plus naïve, dans la falsification de ce texte : elle déclare en effet que ce seront des étrangers, (des Romains) qui mettront le Christ à mort : *occidetur Christus et non erit ejus populus qui eum necaturus est* (chap. IX v. 25 à 27 *passim*). Voici ces mêmes passages dans une traduction plus soucieuse de la vérité, telle que celle de Perret-Gentil : « Depuis l'émission de la parole annonçant que Jérusalem sera restaurée et rebâtie jusqu'à un Oint, un prince, il y a sept semaines ; et, dans l'espace de soixante-deux semaines elle sera restaurée et rebâtie, avec places et fossés, mais au milieu des perplexités des temps. Et après les soixante-deux semaines un Oint sera retranché, et il n'aura personne, et la ville et le sanctuaire seront ravagés par le peuple d'un prince arrivant, et sa fin sera amenée par une inondation, et jusqu'à la fin il y aura guerre, arrêt des dévastations, et il donnera une alliance forte à plusieurs pendant une semaine et à la moitié de la semaine il fera cesser le sacrifice et l'oblation, et sur le faîte des abominations sera le dévastateur, et cela jusqu'à ce que l'extermination et le décret fondent sur le dévastateur. » Sans nous arrêter aux quelques corrections que mérite cette traduction, elle nous suffira pour marquer les traits principaux de la description prophétique. On voit immédiatement qu'il est question de deux Oints (ou Messies), l'un survenant au bout de sept semaines : il s'agit très-vraisemblablement de Cyrus, ainsi désigné par Isaïe, l'autre mis à mort à la fin de la seconde période, de celle des soixante-deux semaines. Après la mort de ce deuxième Oint, se produit la fameuse persécution dont la pensée remplit le livre entier et qui est incontestablement celle d'Antiochus Epiphane. C'est ce prince et non le Messie qui, d'après la marche de la pensée et l'enchaînement évident du texte, « confirme l'alliance » ou « donne une alliance faite à plusieurs, » c'est-à-dire qui trouve un appui auprès d'un grand nombre de juifs que des témoignages précis nous montrent avoir abandonné les mœurs paternelles pour les usages grecs ; c'est ce même dévastateur qui supprime les sacrifices rituels comme nous l'avons vu dans les passages correspondants des autres visions, qui installe l'abomination dans le sanctuaire et finira par succomber sous le poids du courroux divin. Donc cet Oint qui sera mis à mort à la fin de la 62e semaine, est un personnage antérieur à Epiphane, selon toutes les vraisemblances, avons-nous dit, le grand-prêtre Onias III traitreusement assassiné en 170. Les mots assez énigmatiques qu'Ostervald traduit par « non pas pour soi, » et Perret-Gentil par « il n'aura personne » peuvent s'entendre par : Il n'aura pas de successeur (légitime), nous avons déjà

rappelé que le nom de Oint (Messie) appartenait au souverain sacrificateur. — Après avoir établi le sens naturel d'un texte, dont toute cette partie n'offre aucune difficulté sérieuse, voyons comment Delitzsch se comporte en cet endroit à l'égard de l'explication traditionnelle des soixante-dix semaines. Reculant devant une altération du texte, il reconnaît hautement qu'il est fait mention de deux Oints (ou Messies), l'un à la fin des sept semaines, l'autre au terme des soixante-deux. Il reconnaît également que les événements de la 70e semaine se rapportent aux persécutions d'Antiochus Epiphane et que le second Oint est le grand-prêtre Onias. Remontant à partir de cette époque ou plus exactement de l'an 170, commencement de la dernière semaine, il remarque que le nombre de 62 semaines ou 434 ans le ramène à l'année 604 avant Jésus-Christ, la quatrième de Jéhojakim, celle même d'où date la prophétie de Jérémie dont l'explication fait l'objet des recherches de Daniel (Jérémie XXV, 11 et 12). Frappé de cette remarquable coïncidence, Delitzsch, avec d'autres critiques tels que Hofmann et Wieseler, se demande où il convient de placer l'excédant de sept semaines (7 + 62 + 1), les 49 ans qui lui restent et il exprime l'avis, avec ces mêmes critiques, que, ne pouvant les faire rentrer dans la période qui s'écoule de la promesse de Jérémie à Antiochus, il faut les placer *après* les 63 autres, c'est-à-dire au delà de l'année 163 avant Jésus-Christ. En conséquence le prince Oint qui survient après les sept semaines ne saurait être Cyrus, et Delitzsch rapporte cette prédiction au personnage idéal du Messie attendu par les juifs. Si l'on remarque que 163 ans — 49 = 114 et que nul personnage historique ne correspond à l'explication proposée, le subtil interprète déclare qu'il n'y pas lieu de s'en inquiéter et qu'on est libre d'entendre ces mystérieuses sept semaines de la manière qui convient à chacun pourvu que, d'une façon ou d'une autre, elles se trouvent aboutir à l'époque de la fondation du christianisme. Il ne paraît pas s'apercevoir qu'après avoir réagi contre les procédés arbitraires de l'interprétation traditionnelle, il fait à son tour au texte une violence inadmissible. Jamais personne, à moins de céder à d'étranges préoccupations dogmatiques, n'imaginera 1° que les sept semaines expressément rattachées par l'auteur aux prédictions de Jérémie, doivent être reportées 441 années plus tard et 2° que ces semaines doivent être entendues tout différemment des autres. Il ne vaut guère la peine de bannir les procédés antiscientifiques d'un Hengstenberg ou d'un Auberlen, pour se montrer en dernier lieu aussi peu respectueux des textes que ces auteurs. Quand ces raisons ne seraient pas démonstratives, comment n'être pas frappé par le grand nombre de textes précis, donnés tant en ce chapitre que dans ceux qui l'avoisinent, qui désignent la profanation du Temple comme devant durer trois ans et demi et l'inauguration du royaume messianique comme devant succéder immédiatement à la période d'oppression religieuse ! Où trouver place pour les sept semaines d'années, ou de quelque nom qu'on les veuille appeler, qui d'après Delitzsch doivent séparer deux moments dont l'auteur affirme catégoriquement et à plusieurs reprises la succession immédiate et l'intime enchaînement ? — Il n'en reste pas moins

que les 481 ans du chapitre IX ne trouvent point place entre l'an 604 et l'an 170. Que faire donc de ces sept semaines,? où placer Cyrus que nous avons reconnu dans le Prince Messie? Il y a à cela deux réponses : l'une consiste à admettre le parallélisme des deux périodes de sept et de soixante-deux semaines, avec Hitzig et Kayser. Les sept semaines restent en tête de la série, mais elles ne la précèdent plus. Les soixante-deux semaines restent là où les mettait Delitzsch ; les sept se placeront de 586, où l'on peut rapporter les chap. XXX-XXXI de Jérémie, à 538, date de l'avénement de Cyrus. A cette solution ingénieuse, mais un peu forcée, nous en préférons une autre, dont le principe est la différence de la chronologie adoptée par le livre de Daniel et de notre propre chronologie. Mais comme la justification de cette théorie pourrait paraître empiéter sur les résultats de notre étude, nous nous réservons d'y revenir un peu plus tard. Les défenseurs quand même de l'exégèse traditionnelle joignent, au mépris des textes, comme nous l'avons déjà indiqué, les sept et les soixante-deux semaines pour identifier les deux Oints (Messies) de Daniel et prennent dans le courant du cinquième siècle avant l'ère chrétienne un point arbitraire qui leur permette de faire aboutir les 483 ans ainsi obtenus à la personne de Jésus de Nazareth. — Le sens du livre ayant été maintenu et justifié par la discussion précédente contre les essais de transaction que Delitzsch, Hofmann et d'autres ont tenté d'ériger sur les ruines d'une tradition insoutenable, il est convenable d'aborder la question de sa *date*, de son origine, de son authenticité. Rappelons encore une fois ce sens : le livre de Daniel renferme cinq épisodes, relatifs au temps de l'exil, racontant les manifestations merveilleuses par lesquelles Dieu a récompensé la fidélité de ses serviteurs et puni l'orgueil des monarques païens, et cinq visions, rapportées à la même époque, qui dépeignent la succession des grands empires asiatiques depuis Nébucadnézar jusqu'à Antiochus Epiphane, dont l'écrivain décrit les blasphèmes et l'impiété et annonce le prochain jugement; ce jugement suivra de trois ans et demi la profanation du Temple et inaugurera l'empire éternel dévolu aux Juifs. Toute cette prédiction s'accorde de la manière la plus satisfaisante avec ce que nous connaissons de l'histoire ancienne, à ce seul fait près (fait considérable, il est vrai), que l'empire des Juifs n'a nullement succédé en l'an 163 avant Jésus-Christ au royaume des Séleucides et que l'histoire donne ici le démenti le plus flagrant aux assertions du Voyant. Il ne faut point dire que cette erreur est secondaire, d'abord parce que nulle erreur n'est secondaire quand il s'agit d'une prédiction infaillible de l'avenir, et puis (et ceci est à nos yeux la raison décisive), parce que l'écrivain a fait porter tout l'intérêt, toute la valeur, toute la signification de ses visions précisément sur la fixation de la date qui mettra un terme aux débordements irréligieux d'Epiphane et récompensera magnifiquement ses concitoyens en leur conférant l'empire du monde. Il n'y a point à citer ici de passages détachés : il faudrait invoquer toute la partie du livre qui n'est pas destinée à exalter les délivrances dues à la puissance divine, délivrances qui, au point où nous en sommes arrivés, devront être désormais con-

sidérées comme l'introduction et le prologue des révélations. Il faut citer le livre entier, dont toutes les parties sont dominées par la préoccupation de connaître le moment où le royaume messianique viendra s'établir sur les ruines et les souillures accumulées par l'exécrable roi de Syrie, préoccupation mêlée d'une horrible angoisse, attente fiévreuse et brûlante à laquelle le livre de Daniel vient jeter cette sublime assurance : « Depuis le temps de l'abolition du sacrifice perpétuel et du placement de l'abomination du dévastateur (de la statue de Jupiter Olympien sur l'autel de Jahvé), il y a mille deux cent quatre-vingt-dix jours. Heureux celui qui attend, et atteint mille trois cent trente-cinq jours ! » (Daniel XII, 11-12). — Voilà donc deux éléments, l'un négatif, l'autre positif, pour la fixation de la date du livre de Daniel : 1° (argument négatif). Le livre de Daniel, après avoir fait preuve d'une exactitude remarquable dans l'exposition des événements écoulés du sixième au second siècle avant Jésus-Christ, après avoir en particulier décrit avec un détail extrême l'époque d'Antiochus Epiphane, ses guerres avec l'Egypte et ses persécutions contre les Juifs, commet tout d'un coup l'erreur la plus extraordinaire, la plus énorme, en affirmant que trois ans et demi après la profanation du Temple, le royaume messianique sera inauguré par une manifestation surnaturelle. Remarquablement exact jusqu'ici, il perd pied en cet endroit, et précisément sur le point où il se prétend, grâce à des révélations surnaturelles, en mesure d'affirmer la délivrance prochaine qui fait l'objet de son anxieuse préoccupation. 2° (argument positif). L'époque à laquelle la pensée d'indiquer la fin des persécutions d'Antiochus Epiphane a dû obséder les esprits, ne peut être autre que celle d'Antiochus Epiphane lui-même, et c'est là ce qui explique la connaissance exacte du passé que le livre de Daniel allie à une ignorance absolue de l'avenir. *Le livre de Daniel a été écrit du temps des persécutions d'Antiochus Epiphane, après la profanation du Temple.* Que répondre à cette conclusion qui découle tout naturellement, qui sort nécessairement de l'étude du sens du livre, désormais mis à l'abri de toute contestation ? Dira-t-on que Dieu a jugé bon de révéler à un homme du sixième siècle la connaissance de l'avenir et tout particulièrement de lui donner des détails extrêmement précis, sur les persécutions qu'un tyran syrien ferait subir quatre siècles plus tard à ses concitoyens, puisque, ceci fait, il a entouré d'un éclat tout particulier la révélation du moment qui doit voir cesser ces persécutions et inaugurer l'empire éternel des Juifs, et que cet appareil à la fois imposant et mystérieux se trouve ne recouvrir qu'une erreur grossière ! Passons toutefois en revue les principaux *arguments invoqués par les partisans de l'authenticité* du livre de Daniel. L'emploi de la première personne dans la seconde partie indique clairement Daniel comme l'auteur de ces chapitres ; il convient donc de lui attribuer aussi la première partie, malgré l'emploi de la troisième personne. Bien que le livre ne porte pas en tête l'indication de son auteur, il se donne certainement comme de Daniel. Cet argument n'a qu'une fort mince valeur si le contenu du livre se montre en désaccord avec lui ; les derniers siècles de la nationalité juive nous mettent en effet en présence d'une grande quantité d'ouvrages dont les

auteurs se parent de noms anciens pour donner plus d'autorité à leur parole. Plusieurs de ces produits littéraires, dont le caractère pseudépigraphique est évident et accepté de tous, offrent également la forme de prédiction adoptée par le livre de Daniel, lequel se trouve à cet égard rentrer dans la catégorie des *Apocalypses pseudépigraphes*, des révélations de l'avenir placées en un moment de détresse dans la bouche d'un personnage vénérable de l'antiquité (voyez l'art. *Apocalypses juives*). Le nom que porte et revendique le livre ne constitue donc à lui seul aucune présomption sérieuse d'authenticité. On invoque avec plus d'apparence les allusions à notre livre contenues dans le discours du prêtre Mattathias mourant, lesquelles dateraient de 166, époque vers laquelle nous plaçons la composition du livre (1 Machab. II, 59. 60). Mais ce discours ne peut être considéré que comme une composition libre de l'écrivain et prouve simplement l'existence du livre de Daniel au moment de la composition du 1er livre des Machabées (vers l'an 100 avant Jésus-Christ). On cite encore le passage de Josèphe (*Ant.*, XI, 8; 5) qui rapporte qu'Alexandre le Grand a eu connaissance du livre de Daniel, mais ce récit fabuleux ne mérite aucune créance. On a vanté aussi l'exactitude dont fait preuve l'écrivain dans la description des mœurs et usages chaldéens et perses, mais ce qu'il en dit, montre simplement un homme instruit, et ces même récits renferment une série de difficultés et d'impossibilités qui excluent tout au contraire l'hypothèse d'un témoin oculaire. Ezéchiel cite à trois reprises un personnage du nom de Daniel comme s'étant distingué entre Noé et Job par une justice hors ligne et comme doué également d'une sagesse, d'une pénétration extraordinaire (Ezéchiel XIV, 14, 20 et XXVIII, 3). Mais il en parle, doit on répondre, comme d'un personnage fameux remontant à une certaine antiquité, puisqu'il le place entre Noé et Job. On prétend encore que le canon de l'Ancien-Testament aurait été fermé antérieurement à l'époque où nous plaçons la composition de Daniel. C'est le contraire qui est vrai (voyez l'art. *Canon de l'Ancien-Testament*). Les arguments des défenseurs de l'authenticité peuvent se résumer en un seul : Il est *dogmatiquement* inadmissible que l'Ancien-Testament contienne des écrits pseudépigraphes. Or nous savons de la façon la plus certaine que c'est le cas d'un grand nombre d'écrits, par exemple la législation deutéronomique, les Proverbes, un grand nombre de psaumes, le Cantique des cantiques ou les morceaux tels que la bénédiction de Jacob dans la Genèse, la bénédiction de Moïse dans le Deutéronome, etc. — En revanche les partisans de l'inauthenticité peuvent invoquer un grand nombre de faits qui viennent confirmer de la façon la plus décisive les résultats de l'examen interne du livre. 1° La place faite au livre dans les ketoubim au lieu qu'il aurait dû figurer dans la seconde partie du canon qui renferme des ouvrages déjà postérieurs à l'exil, tels que les prophètes Zacharie, Aggée, Malachie; 2° le silence que garde l'Ecclésiastique sur Daniel en un lieu où on attend sa mention (chap. XLIX). Cela ne s'explique que dans l'idée que notre livre était inconnu à Jésus-Ben-Sirach qui écrivait au commencement du second siècle. 3° On ne remarque aucune trace de la connaissance du livre de Daniel

dans les prophètes postérieurs, contrairement à ce qu'on devrait attendre de ses révélations si remarquables sur l'inauguration de l'ère messianique. Ce n'est pas tout : le livre de Daniel offre un grand nombre de particularités qui ne trouvent leur explication satisfaisante que dans l'hypothèse de sa composition au temps d'Antiochus Épiphane. Voici les principales : La langue du livre est très corrompue et dénote une époque récente ; la présence de termes de musique grecs tels que cithare, psaltérion, symphonie et sambuque ne s'explique qu'à une époque postérieure à celle d'Alexandre. La doctrine des anges a subi depuis les écrits prophétiques du sixième siècle un développement remarquable qui atteste l'influence des idées persanes et nous reporte loin après l'exil. Les idées de l'auteur sur le pur et l'impur, sur la prière, etc. accusent également une époque moins ancienne. La mention de *livres* (*saints*) pour désigner la collection des prophètes (chap. IX, 2) nous transporte inévitablement après la clôture de la seconde partie du canon (voyez le dit article). On ne comprend pas davantage comment le non accomplissement de la prophétie de Jérémie aurait frappé l'esprit de Daniel au moment même où elle semblait se réaliser pour ses contemporains. Pour qu'un lecteur de Jérémie ait songé à donner une interprétation, autre que la naturelle, des soixante-dix ans de Jérémie, il fallait que le terme en eût été dépassé. D'autre part le livre de Daniel se met en flagrante contradiction, avec l'histoire telle que nous la connaissons par différentes sources et entre autres par des contemporains comme Jérémie. Au chap. I (v. 1-4) il fait prendre Jérusalem par Nébucadnézar sous le règne de Jéhojakim (3e année), enlever une partie des vases du temple et emmener les principaux habitants, peut-être le roi lui-même. Or nous savons par Jérémie que ces évènements n'ont pas trouvé place sous le règne du prince, plus encore dans la 3e année de ce règne. L'erreur de l'écrivain a sans doute sa cause dans le livre des Chroniques (2 Chron. XXXVI, 6. 7.) La destruction de Babylone par les Médo-Perses est placée sous le règne de Belsazar, fils de Nébucadnézar. Or le roi qui vit succomber l'empire chaldéen s'appelle Nabonède et n'est pas un descendant de Nébucadnézar. Il est probable que l'auteur ne connaissait que deux rois babyloniens. Le livre de Daniel attribue la possession de l'empire après la chute de Babylone à Darius, le Mède, fils d'Ahasvérus (Assuéras). Cela est en contradiction avec les récits les plus sûrs de l'antiquité et avec les témoignages de l'Ancien-Testament lui-même. Nous ne nous arrêterons pas à quelques erreurs de détail. Les impossibilités dont fourmille le récit constituent autant d'écueils pour l'interprétation traditionnelle; elles s'expliquent au contraire quand on se rend compte de l'époque et de l'objet du livre. Nous signalerons entre autres la réception de Daniel et de ses trois compagnons dans l'ordre des sages babyloniens ; la singulière exigence de Nébucadnézar à l'égard de ses devins et le châtiment qu'il prétend leur infliger; la présidence du corps des sages donnée à Daniel ; l'absence de Daniel lors de la scène de la statue d'or et de la délivrance miraculeuse qui en est la suite pour ses compagons; la folie de Nébucadnézar et la

manière dont il la communique à ses peuples en rendant hommage au Dieu des Juifs; les édits attribués à Nébucadnézar et à Darius (chap. III, 1-6 ; VI, 7-10 et 26-28), sans compter une foule de traits contraires à toute vraisemblance, qu'on trouvera énumérés dans les commentaires et dans les introductions à l'Ancien-Testament. Mentionnons enfin comment il convient de lever la difficulté concernant l'emploi des soixante-neuf semaines ou quatre-cent-quatre-vingt-trois ans qui débordent de quarante-neuf ans l'espace compris entre les années 604 et 170. La difficulté est sans solution si l'on doit adopter ces chiffres comme infaillibles. Elle s'explique parfaitement au contraire par l'hypothèse de la composition du livre à l'époque machabéenne. En effet rien ne prouve que l'auteur possédât de la chronologie une connaissance aussi précise que la nôtre, et eût-il eu les moyens de s'apercevoir que de Cyrus à la mort d'Onias il y avait moins de soixante-deux semaines (434 ans) un certain écart n'importait pas à sa démonstration. Cet écart peut être parfaitement négligé quand on se reporte au temps et aux circonstances. Il n'est même pas besoin d'en chercher la justification dans l'inflexibilité du cadre que s'était choisi l'auteur. Ce qui importait à ce dernier comme à ses lecteurs, c'était 1° d'appuyer sa propre prédiction sur un texte autorisé comme celui de Jérémie ; 2° d'établir la relation du dernier terme de la période prophétique avec un événement contemporain bien connu de tous. Cet événement est la profanation du temple qui venait d'avoir lieu. — Voici donc comment nous pouvons nous représenter l'origine du livre ; nous empruntons à cet effet les lignes suivantes à notre *Histoire des idées messianiques*, lignes qui succèdent à la description de la persécution d'Antiochus. « Un homme d'imagination et de cœur, qui ne le cédait pas aux anciens prophètes dont l'étude lui était familière, choisit dans le passé de son peuple un personnage qui, vivant lui aussi dans un temps troublé, eût donné l'exemple d'une foi inébranlable, d'une constance religieuse à l'abri des plus terribles menaces. En même temps qu'il rassurait ses contemporains par le récit des merveilleuses délivrances que Jâhvé accorde à la fidélité de son serviteur, la prédiction de la victoire finale remportée par le peuple israélite sur ses persécuteurs devait retremper le courage de ceux qui préféraient le supplice à l'abjuration. — Ajoutons à cela que la personne de Daniel était fournie par plusieurs passages (Ezéchiel XIV, 14. 20 et XXVIII, 3 ; Esdras VIII, 2 ; Néhémie X, 7 ; voyez au sujet de ses compagnons Néhémie X, 3, 24 et VIII, 4). Il est fort possible que quelques-unes des légendes rapportées par l'auteur pseudonyme circulassent déjà dans le peuple. En tout cas, à plusieurs siècles de distance, l'écrivain avait plein droit de façonner l'histoire de la façon la plus conforme à son but éminemment pratique. La vieille foi d'Israël, ébranlée par la plus horrible persécution, trouva ainsi dans un prophète, dont le nom nous est malheureusement resté inconnu, un organe admirable. L'Apocalypse (ou révélation) de Daniel, c'est le nom qui lui convient le mieux, vint relever les courages en mettant sous les yeux des contemporains l'exemple éclatant de la foi des aïeux et le tableau des destinées glorieuses qui succèderaient aux horreurs de l'heure

présente. » Quant à la détermination plus précise de la date, nous sommes encadrés d'une part par la profanation du Temple (166 av. J.-C.) que l'auteur a vue, de l'autre par l'échéance de trois ans et demi à laquelle il ajourne ses lecteurs, soit l'an 163. Mais l'absence d'allusion à la révolte juive et aux succès obtenus dès l'an 166 par les Machabées ne nous permet pas de faire descendre la composition du livre plus bas que cette même année. — Le mérite littéraire du livre est incontestable, malgré tous les traits qui indiquent que l'on est fort éloigné de l'époque classique. La mise en œuvre de la donnée si simple à laquelle se réduit le livre est remarquable. Plusieurs des tableaux du livre de Daniel offrent une saisissante grandeur qui fait oublier bien des longueurs et des invraisemblances ; tels sont la vision de la grande figure composée de métaux divers (chap. II), la comparaison de Nébucadnézar avec un arbre immense (chap. IV), le festin de Belsazar (chap. V). Si l'on se demande, d'autre part, ce qui a pu porter l'auteur à choisir le personnage de Daniel pour couvrir de son autorité ses exhortations et ses prédictions, c'est sans doute que cette époque de l'exil où le peuple juif se trouvait sans Temple et sans sacrifices sur la terre étrangère, entouré de païens, exposé à prendre part à leur culte, offrait la plus grande ressemblance avec sa propre époque. On comprend quel intérêt il y avait à faire représenter Daniel et ses compagnons dans des circonstances analogues à celles où se trouvaient les juifs pieux sous Antiochus Epiphane. L'auteur a d'ailleurs pu confondre le Daniel dont Ezéchiel parle en terme si respectueux avec un exilé du même nom. — Le livre de Daniel doit une grande partie de sa réputation à l'expression qu'il a donnée aux espérances messianiques. Nous avons vu en effet avec quelle insistance il annonce l'établissement à terme très-rapproché (trois ans et demi après la profanation du Temple) de l'empire indestructible et éternel des juifs sur les ruines du royaume syrien et la domination éternelle de ses concitoyens. Cette révolution sera accompagnée d'une résurrection dont seront l'objet, d'une part un certain nombre des victimes d'Epiphane (cf. XI, 33-35 avec XII, 3) destinées à une vie éternelle, de l'autre quelques méchants, sans doute les bourreaux ou les juifs apostats, réservés à une honte sans fin. (Cette idée de la résurrection, lors du jugement qui atteindra Epiphane et fondera l'ère messianique, est encore une des marques de la date relativement récente du livre). Mais ce royaume messianique, qui occupe toute la terre, aura-t-il un chef autre que l'ange patron d'Israël, Michel, ou que le « Très-Haut » lui-même ? Presque tous les exégètes jusqu'à ces derniers temps, s'appuyant sur l'interprétation donnée par le Nouveau-Testament lui-même (Matth. XXVI, 64 ; cf. XXIV, 30), ont répondu affirmativement et ont désigné le monarque de l'empire messianique dans ce personnage à figure humaine (comme un fils d'homme) qui vient sur les nuées du ciel auprès de l'Ancien des jours et auquel celui-ci donne l'empire sur le monde entier (VII, 13-14). Obsédés par une idée préconçue, ces honorables critiques n'ont pas vu que l'*homme* était le symbole du royaume messianique (ou juif), exactement comme le lion, l'ours, la panthère et l'animal aux dents de

fer symbolisent les empires babylonien, mède, perse et grec. Ils ont oublié aussi que la suite de ce morceau donne l'explication de la vision à deux reprises, dans les termes les plus catégoriques et qu'il y est déclaré solennellement que ce dernier personnage représente *le peuple des saints* (voyez v. 18, 22 et 27). Cette conclusion est inéluctable (voyez pour ce qui concerne l'idée messianique chez Daniel notre *Histoire des idées messianiques*, p. 26-41 et pour ce qui concerne l'idée particulière du Messie, les p. 33-37). — Notre étude du livre dit de Daniel serait incomplète, si nous ne consacrions quelques mots à son histoire. Nous l'avons vu utilisé par l'auteur du livre des Machabées et il semble avoir eu de bonne heure les honneurs de la traduction en grec, traduction sur laquelle nous reviendrons. Les Septante l'enlèvent à la série des hagiographes pour l'introduire dans la seconde partie du tome sacré entre les trois grands prophètes et le volume des petits prophètes. A partir de ce moment, il conservera cette place, et sera considéré comme le quatrième des grands prophètes par la Vulgate et les traductions protestantes. Incorporé par les juifs sans obstacle dans la catégorie encore ouverte des ketoubim, sa canonicité est incontestée au temps du Nouveau-Testament, qui le cite en plusieurs endroits (voyez en particulier Matth. XXIV, 15, dans les discours eschatologiques dont l'origine est si controversée; puis 1 Cor. VI, 2; 2 Thess. II, 3; Apoc. *passim;* 1 Pierre I, 10-11; Hébr. XI, 33). La tradition chrétienne s'accorde avec la tradition juive pour l'attribuer à Daniel. On ne tarde pas à remarquer la différence de ses prédictions précises avec les prophéties beaucoup moins claires d'autres écrivains sacrés. Josèphe fait ressortir déjà ce caractère (*Ant.*, X, 11; 7; voyez aussi la préface de Théodoret *In Dan.*). Le néo-platonicien Porphyre (fin du troisième siècle) en fit toutefois une étude assez approfondie pour reconnaître que ce livre offrait une exactitude remarquable pour tous les événements antérieurs à Epiphane, mais que ses connaissances s'arrêtaient là; il en conclut très-logiquement que l'auteur n'avait nullement prédit l'avenir, mais simplement raconté le passé sous une forme prophétique. L'opinion traditionnelle n'a été l'objet d'un examen décisif que depuis l'éveil des études de critique biblique. Corrodi, Eichhorn, Berthold, Augusti, de Wette ont attaqué l'authenticité du livre, qui a été maintenue contre eux par Hengstenberg, Hævernick, Herbst, Keil, Auberlen, Delitzsch. Dans le sens contraire, nous citerons encore Kirmss, Redepenning, von Lengerke, Ewald, Hitzig, Bunsen, Lücke, Bleek. L'unité du livre a été également contestée, quoique sans motif sérieux, en particulier par Eichhorn qui admet deux auteurs d'après la différence des langues, et par Berthold qui va jusqu'au chiffre de neuf. Ces tentatives de disjonction sont à l'heure présente complétement abandonnées; les contradictions que l'on a relevées entre différents passages du livre ne sont pas de nature à entraîner de pareilles conclusions et s'expliquent sans recourir à une hypothèse que dément la forte unité du livre. — La traduction grecque du livre de Daniel (Septante) se distingue par des additions considérables sans compter une foule de fautes souvent grossières et d'inexactitudes. Elle a été rejetée par

l'Eglise au second siècle de l'ère chrétienne et remplacée dans le texte consacré par la traduction de Théodotion, qui est plutôt une révision faite avec soin de l'ancienne version sur le texte original. L'ancienne traduction avait à peu près disparu quand elle fut retrouvée de nouveau au siècle dernier. La version de Théodotion offre également des additions importantes : la prière d'Azarias et le chant des trois hommes (chap. III, v. 24-45 et 46-90) qui semblent trahir deux auteurs différents, l'histoire de Suzanne (chap. XIII, Vulg.), le récit de Bel et du dragon (chap. XIV, Vulg.). Ces appendices n'offrent aucune valeur, et il est difficile d'assigner à chacun sa date exacte. — Parmi les ouvrages qui traitent de l'origine et de l'interprétation de Daniel, nous citerons Lücke : *Versuch einer vollstændigen Einleitung in die Offenbarung Johannes und in die apocalyptische Literatur überhaupt*, 2e éd., Bonn, 1848 (1er volume); Hilgenfeld, *Die jüdische Apocalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, Iéna, 1857, qui s'occupent de différents ouvrages apocalytiques, dont Daniel est le premier. Parmi les nombreuses introductions à l'Ancien-Testament, nous nous bornerons à citer l'excellent ouvrage de Bleek, *Einleitung in das alte Testament*, 2e éd., Berlin, 1865, p. 578-611 et celui de Kuenen, *Historisch-kritisch onderzoek n. h. onstaan e. d. verzameling v. d. bæken des ouden Verbonds*, Leyde, 1863, 2e partie, p. 416-472. Au point de vue traditionnel on pourra consulter Keil, *Lehrbuch der historich-kritischen Einleitung in die kanonischen Schriften des A. T.*, 2e éd., Francfort, 1859. En français, Haag, *Théologie biblique*, Paris, 1870, ouvrage auquel fait défaut la connaissance des dernier travaux, et Nœldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, traduit de l'allemand, Paris, 1873. Ces deux livres sont écrits au point de vue historique. On trouvera le reflet des idées traditionnelles dans l'ouvrage, dénué de tout caractère scientifique, de Gaussen, *Daniel le Prophète*, 1850. Voyez aussi les commentaires, en particulier celui de Hitzig et Ewald, *Die Propheten d. A. B.* De Hilgenfeld encore : *Die propheten Esra u. Daniel und ihre neuesten Bearbeitungen*, Halle, 1863, et comme œuvre plus récente dans le sens de l'authenticité : *Das Buch Daniel erklært* von R. Kranichfeld, Berlin, 1868).

MAURICE VERNES.

DANIEL (Saint), surnommé le *Stylite*, né à Maratha, près de Samosate, vers l'an 410, mort près de Constantinople l'an 490, embrassa de bonne heure la vie monastique. Séduit par l'exemple de Siméon le Stylite, dont il fit la connaissance à Antioche, il résolut d'imiter l'exemple de cet ascète et il se fit construire sur la montagne Anaple une colonne où il demeura jour et nuit. La légende lui attribue des prophéties et des miracles. L'empereur Léon fit ériger près de sa colonne un monastère et un hospice pour ses disciples. Les Grecs l'honorent le 11 décembre.

DANIEL (Gabriel), jésuite, né à Rouen, mort à Paris (1649-1728). Après plusieurs années de professorat au collége de Rouen, ses supérieurs l'envoyèrent comme bibliothécaire à la maison professe de Paris où il put se livrer, pendant plus de vingt ans, à la rédaction de son *Histoire de France*. De ses nombreuses productions, c'est la seule qui

ait préservé son nom de l'oubli. Il en donna le premier volume en 1696, puis en suspendit la publication jusqu'à l'entier achèvement de l'ouvrage dont la première édition, dédiée à Louis XIV, est de 1713, 3 vol. in-8. Dans cet intervalle, l'auteur, pour préparer le succès de son histoire, fit paraître contre celle de Mézerai des *Observations critiques* (Paris, 1700, in-12), dont l'injuste sévérité produisit un effet contraire à son attente en lui suscitant à lui-même des critiques encore plus rigoureuses. L'histoire du P. Daniel n'a de valeur réelle que jusqu'au règne de Louis XI ; dès lors, il se perd dans des détails d'une prolixité sans intérêt, où il laisse de côté ce qui concerne l'organisation et la vie intérieure de la monarchie, pour s'égarer dans des descriptions militaires aussi inexactes que fastidieuses. A partir des guerres de religion, il écrit, comme on l'a dit justement, plus en jésuite qu'en historien ; mais l'apologie de son ordre ne contredit jamais son système de basses flatteries envers la maison royale. Aussi, plus heureux que Mézerai à qui sa sincérité avait coûté « l'argent qu'il recevait du roi, » le P. Daniel jouit-il jusqu'à la fin du titre d'historiographe de France et d'une pension de 2,000 livres. Le succès de son histoire l'engagea à en donner lui-même un *Abrégé* (Paris, 1724, 9 vol. in-12). Deux confrères de l'auteur, le P. Griffet et le P. Doreval, complétèrent et rééditèrent l'un la grande histoire (Paris, 1755-60, 24 vol. in-12), l'autre son abrégé (ib., 1751, 12 vol. in-12). On a encore du P. Daniel un ouvrage longtemps estimé sur l'*Histoire de la milice française* (Paris, 1721, 2 vol. in-4). Enfin, outre une quantité de dissertations insérées dans le *Journal de Trévoux* de 1701 à 1721, le P. Daniel a donné un *Recueil d'ouvrages philosophiques, théologiques, apologétiques et critiques* (Paris, 1724, 3 vol. in-4). Il y a inséré ses *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe sur les Lettres provinciales*, déjà publiés séparément à Cologne (Rouen) en 1694, in-12. Les jésuites vantèrent fort cette apologie et la traduisirent même en quatre langues ; mais tout ce bruit ne put assurer son succès, et en essayant de rendre à Pascal les coups qu'elle en avaient reçus, la compagnie ne réussit qu'à montrer combien elle y était sensible.

P. Rouffet.

DANNHAUER (Conrad) [1603-1666)] professa depuis 1628 à Strasbourg et occupa l'un des premiers rangs parmi les théologiens luthériens du dix-septième siècle. Erudit, fermement attaché à la doctrine orthodoxe, plein de zèle pour le maintien de la pure doctrine, pour le salut et l'instruction des âmes, il prêcha non sans éloquence à la cathédrale (depuis 1638), publia un catéchisme (*Katechismusmilch*) qui devint promptement populaire, et polémisa avec une ardeur infatigable, tant contre les catholiques (*Hyæna Friburgica*, *Hodomoria spiritus papæ*) que contre les calvinistes (*Hodomoria spiritus calviniani*) et les syncrétistes (*Mysterium syncretismi detecti*). Ses ouvrages les plus importants sont consacrés à la théologie systématique. Dans sa Dogmatique, publiée sous le nom de *Hodosophia*, bien qu'il se serve d'une terminologie toute mystique, il groupe confusément les matériaux façonnés par la scolastique protestante, de même qu'il se sert d'expressions empruntées à la médecine (physionomie de la conscience, pathologie,

hygiène générale et spéciale, etc.) dans son traité de morale ou de casuistique (*Theologia conscientiara*). C'est de l'école de Dannhauer que sortit Spener. — Voyez sa biographie dans les *Memorabilia* de Caroli, p. 274; Rœhrich, *Mittheil. aus der elsæss. Kirche*, 1855. II, p. 271 ss. Tholuck, *Academ. Leben des* 17 *ten Jarhh.*, II, p. 126 ss.

DANOW (Ernest-Jacques) [1741-1782], professeur de théologie à Iéna, occupe une place intermédiaire entre l'école de Semler et l'ancienne orthodoxie. Il est favorable à un rapprochement avec les réformés, bien qu'il défende contre eux la doctrine luthérienne de l'incarnation et de la justification par la foi. Adversaire de la théopneustie, il restreint l'inspiration au contenu religieux de la Bible. Ses *Institutiones theologiæ dogmaticæ* (1772-1776, 2 vol. in8-°) ne sont pas sans mérite, bien que rédigées dans un style lourd et prétentieux. Il se suicida dans un accès de mélancolie. — Voyez Schütz, *Leben u. Charakter des Herrn Danovius*, placée en tête de la traduction des *Lettres* de Roustan *pour la défense de la religion chrétienne*, Halle, 1783.

DANSE. La danse était un divertissement très-goûté chez les Hébreux (Prov. XXVI, 7; Ecclés. III, 4), surtout des femmes et des jeunes filles (Jér. XXI, 4; Juges XXI, 21). Elle n'avait pas seulement un caractère privé, principalement après les festins (Matth. XIV, 6; Luc. XV, 25; cf. Matth. XI, 17; Luc VII. 32); on dansait en public pendant les vendanges (Juges IX, 27), lors des cérémonies célébrées en l'honneur d'une victoire (Exode XV; 20; 1 Sam. XXX, 16) ou lors de l'entrée solennelle de personnages princiers dans une ville (1 Sam. XVIII, 6; XXI, 11; Judith III, 8). La danse affectait même parfois un caractère religieux (Juges XXI, 19) : des processions circulaient en dansant autour des autels (Exode XXXII, 19; 1 Rois XVIII, 26; 2 Sam. VI, 5, 14); après le retour de l'exil, les Israélites exécutaient une danse aux flambeaux dans le parvis du temple, lors de la fête des Tabernacles (voy. ce mot). Les danseuses s'accompagnaient du tambourin (Juges XI, 34; Exode XV, 20; 1 Sam. XVIII, 6; Jér. XXI, 4) ou du chant (1 Sam. XVII, 7; XXI 11), ou encore d'un orchestre composé de timbales, d'instruments à cordes, de cymbales (2 Sam. VI, 5; Prov. VIII, 30 ss.). On ne peut conclure de 2 Sam. VI, 16-20 que la danse publique était considérée comme indécente pour les hommes; l'inconvenance reprochée au roi David, dansant devant l'arche, consistait expressément dans le fait qu'il s'était dépouillé de ses vêtements. La danse étant une expression de la joie aussi naturelle que le chant, il n'est pas étonnant que les peuples anciens aient cru pouvoir honorer leurs dieux par des pas symétriques aussi bien que par des sons cadencés. Toutefois, en dépit des assertions contraires, la danse ne paraît pas avoir fait partie du culte proprement dit chez les Hébreux (voy. Danow, *Disputatio de choreis sacreis Ebræorum*, Dantzig, 1766, in-4°; Renz, *De saltationibus Jud. vet. relig.*, 1738). — Les conciles (celui de Laodicée en 367, can. 54; le 3e de Tolède, l'an 589; celui *in Trullo*, l'an 692; *Conc. Trid.*, sess. XXII, c. 1; sess. XXIV, c. 12), ont expressément défendu la danse aux ecclésiastiques, comme indigne de leur caractère, et aux laïques mêmes, ils l'interdisent les dimanches

et les jours de fêtes. Les Pères de l'Eglise ont montré le danger de la danse, par l'exemple de la fille d'Hérodiade dont le funeste talent fut cause de la mort de Jean-Baptiste ; pendant le moyen âge les prédicateurs polémisent contre l'usage des fidèles qui passaient une partie de la nuit, la veille des fêtes, à chanter des cantiques et à danser devant la porte des églises. L'Eglise luthérienne, conforme en cela à l'exemple de Luther et au génie plus large et plus tempéré des peuples germaniques, se montra plus tolérante pour la danse que les Eglises calvinistes et puritaines. Dans les anciennes disciplines réformées la danse est l'un des délits les plus sévèrement et les plus fréquemment réprimés. Les registres consistoriaux prouvent à l'envi que cette rigueur demeura sans effet. A l'époque de la querelle des *Adiaphora* (voy. ce mot), les orthodoxes, à l'encontre des piétistes, défendirent la danse, comme un divertissement autorisé par l'exemple des Juifs et nullement contraire à la morale chrétienne. Un prédicateur s'aventura même jusqu'à dire que si l'on supprimait la danse, on ne comprendrait plus la joie qui remplit la maison paternelle au retour de l'enfant prodigue (Luc XV, 25). On peut appliquer à ce mode de récréation les réflexions si judicieuses faites par l'auteur de l'article *Adiaphora* déjà cité.

DANSEURS (*chorisantes*, *tripudiantes*, *dansatores*). En 1374 parut, à Aix-la-Chapelle, une bande de fanatiques qui se mettaient tout à coup à danser, se tenant les uns les autres par la main et s'agitant au point de perdre haleine et de tomber à la renverse, sans donner presque aucun signe de vie. D'ordinaire, ils étaient saisis de convulsions, poussaient des cris, et prétendaient avoir des visions ou terrifiantes ou merveilleuses pendant cet état de surexcitation. Le mouvement des danseurs gagna de proche en proche comme une épidémie, et se répandit sur les bords du Rhin jusqu'à Cologne, dans le pays de Liége, le Hainaut, la Flandre et même à Metz en Lorraine. Des hordes d'hommes, de femmes, d'enfants, parmi lesquels beaucoup de vagabonds et de mendiants, parcouraient, en se livrant à des danses frénétiques, les villages, les villes, encombraient les places publiques, pénétraient dans les églises, profanaient les autels. En guise de remèdes contre ces crises nerveuses, généralement envisagées comme des possessions démoniaques, ils se faisaient frapper à coups de poing et de bâton ou lier le corps au moyen de grandes ceintures. Le clergé lança des exorcismes contre eux et approuva l'intervention du pouvoir civil, d'autant plus que les danses dégénéraient souvent en orgies. Ces malheureux égarés s'étaient dans l'origine appelés, on ne sait trop pourquoi, les *danseurs de Saint-Jean*. A partir de 1418, où l'épidémie chorégraphique se produisit à Strasbourg, on les désigna sous le nom de *danseurs de Saint-Vit* ou de *Saint-Guy*, parce qu'on les menait, pour les guérir, dans une chapelle dédiée à ce saint, près de Saverne. Une nouvelle secte de danseurs se forma, au dernier siècle, dans les Etats-Unis sous le nom de *Shakers* (voy. cet article). — Voyez Hecker, *Die Tanzwuth*, *eine Volkskrankheit im Mittelalter*, Berl., 1832 ; Wicke, *Monogr. des grossen Veitstanzes*, Leipz., 1844, etc.

DANTE (La théologie et la religion du). Une polémique séculaire, acerbe, souvent injurieuse, est aujourd'hui encore engagée sur ce sujet et les deux partis en présence, celui qui fait du Dante un catholique sans reproche (Bellarmin, Monti, Maggi, Costa, Balbo, Scolari, Tommaseo, Guiliani, Schlegel) et celui qui en a fait un réformateur, un avant-coureur de Luther (Foscolo, G. Rossetti, Graul, Duplessy-Mornay), ont naturellement chacun exagéré leur opinion souvent avec une ignorance grossière ou avec une déloyauté manifeste. Le génie du Dante est universel et il n'appartient à aucun parti religieux ou autre de se l'attribuer en entier. Le simple exposé de ses doctrines théologiques et politico-ecclésiastiques nous prouve combien il était éloigné de toute idée de réforme au point de vue du dogme. — 1° L'homme plongé dans l'erreur par le mauvais usage du libre arbitre rencontre sur sa route ténébreuse la philosophie (Virgile), don de la grâce divine (Lucie) qui doit le conduire progressivement, en développant en lui ses nobles aspirations, à la vérité, à la beauté, au bien (Béatrix), puis à Dieu, le sommet lumineux de toute perfection. La philosophie précédant la théologie en est ensuite le complément pour rendre raison à l'âme des magnificences de la divinité. Elle fait connaitre à l'homme son état de misère, et transportant dans le monde à venir la solution douloureuse du problème douloureux de la vie corrompue, elle le conduit par la terreur, par la pénitence (Enfer et Purgatoire) à la théologie (Béatrix, *Lode di Dio vero*), qui lui fournit les moyens moraux les plus sûrs d'arriver à la félicité paradisiaque. Une lettre du poëte à Can Grande Scaliger nous montre qu'en effet la *Divine Comédie* peut avoir d'abord ce sens moral. Le but du poëme est de renouveler ceux qui vivent dans l'état de péché et de les *adresser* à l'état de félicité. La philosophie n'est pas l'*ancilla theologiæ*, mais une gracieuse et serviable compagne qui ne l'abandonne jamais ; elle est un « amoureux usage » de la science pour conduire l'homme à Dieu, la science parfaite. Arrivé à la connaissance, l'homme se sent attiré vers Dieu par l'Ecriture, les Pères, surtout par la contemplation et l'amour ; la lumière divine, reflétée par la théologie et par la contemplation de l'amour, exerce par leur moyen sa puissance d'attraction sur l'âme (*Par.*, ch. X, XI, XII). Le Dante appartient à l'école réaliste ; quoique très-scolastique dans la forme de ses développements, il repousse avec dégoût et place dans l'Enfer la logique pure qui n'a pas de but moral. Philosophe éthique, il présente un ingénieux mélange de la scolastique, du mysticisme et de l'empirisme du moyen âge (saint Thomas, Bonaventure, Albert le Grand), exprimé dans la langue qu'il crée lui-même avec une vigueur et une douceur inimitables. — 2° Au point de vue de la foi, le but de la *Divine Comédie* (v. la même lettre à Scaliger) est de décrire la rédemption par Jésus-Christ, « le passage de l'âme *sainte*, de l'esclavage de l'existence terrienne à la liberté de la gloire éternelle ». Les étapes de ce passage sont les mêmes que les précédentes, avec cette différence que les doctrines de l'Eglise, qui donne Jésus-Christ, et de la Papauté, qui le perpétue ici-bas, tiennent la place qu'elles occupent dans le système religieux du

catholicisme; en effet, l'allure même de la philosophie du Dante devait le conduire au système d'autorité. Avant d'être poëte, le Dante était, pour son époque, le théologien par excellence, *theologus Dantes nullius dogmatis expers*. Soutenu par les légendes et les traditions populaires et discernant sous leur enveloppe poétique la substance du dogme romain, il expose ce dernier sans ambages; un curieux tour de force historique seul peut en faire un précurseur de la Réforme. Il admet l'autorité vicariale du pape et l'honore, lors même que l'individu qui l'exerce en est indigne; il croit d'institution divine les indulgences qui partent de Rome et l'ordre des franciscains parce qu'il venait d'être approuvé par Innocent III et par Honorius III; son système théologique conduit au mérite des œuvres et à une demi-perfection humaine, fruit de la vie contemplative; il approuve la canonisation de saint Dominique, les massacres des albigeois et les persécutions dirigées en Italie contre Fra Dolcino et les fratricelli; il professe enfin pour la Vierge un culte poétique supérieur à celui que l'amour lui dicte pour Béatrix. Quoiqu'il dise souvent que l'Ecriture est au-dessus de toute autre autorité, il ne tire pas de ce principe les conséquences que la Réforme en a déduites; c'est ce qui a égaré les controversistes protestants. Au point de vue du dogme et de la pratique religieuse, le Dante est, comme le dit Bellarmin, un vrai, un bon catholique. — 3° Si, d'un autre côté, le Dante attaque avec indignation la Rome de son temps, belliqueuse, corrompue, simoniaque, qui profitait des discordes civiles pour étendre son territoire (guelfes et gibelins); s'il entasse dans l'enfer les papes et les évêques simoniaques, entre autres Célestin V, Boniface VIII, et s'il place dans le purgatoire Adrien V et Jean XXI; s'il fustige avec une verve piquante, les moines et leurs prédications, c'est qu'il regarde à l'idéal du catholicisme. Il veut un pape sage, charitable, vertueux et pauvre, contraire à la bulle *Clericis laicos* et sans territoire temporel. Enthousiaste de l'ancien empire *populi romani*, il appelle à grands cris Henri VII de Luxembourg pour qu'il le rétablisse à côté de la suprématie spirituelle papale. Le pape et l'empereur sont indépendants l'un de l'autre; leur autorité dérive directement de Dieu, et les ennemis de l'empire idéal (Brutus et Cassius), comme ceux de la papauté idéale (Judas), sont placés par lui dans les trois gueules de Lucifer. Le temporel de la cour de Rome et son ardeur pour les richesses mondaines sont la source de tous les maux depuis la donation de Constantin, à laquelle il croit; voilà pourquoi, dans son livre *De Monarchia*, il réfute, l'Ecriture à la main, les arguments des décrétalistes. La lutte séculaire de l'Empire contre la papauté, les résultats de la philosophie et de la théologie du moyen âge, les aspirations et la foi populaires, les premières lueurs de la Renaissance, tout est compris dans l'œuvre immortelle du Dante; nous y rencontrons d'étranges aberrations, mais convenons qu'elles sont les aberrations inévitables du génie. — Sources : *La Divina Commedia*, con note di Tommaseo, Milano, 1865; *La même*, con note di B. Bianchi, Florence, 1863; *La même*, con note di E. Camerini, Milan, 1873; Dante, *Opere minore*, 3 vol., Florence, 1857; *Difesa di Dante, ecc.*, Dr Scolari, Bellune, 1836; A. F. Ozanam, *Dante et la phil. cathol. du M. A.*, Milan.

trad., 1841 ; Villemain, *Litt. franc. du M. A.*, 1 vol., Leçons XI, XII, Paris, 1830, etc. P. Long.

DARBOY (Georges), né en 1814 à Fayl-Billot (Haute-Marne), mort en 1871, a été archevêque de Paris, après Mgr Morlot, pendant les sept dernières années du second Empire. Ordonné prêtre en 1836, puis nommé successivement professeur de théologie dogmatique au séminaire de Langres où il avait fait ses études, aumônier du collége Henri IV à Paris en 1844, directeur du *Moniteur catholique*, protonotaire apostolique, vicaire général titulaire, évêque de Nancy en 1860, archevêque de Paris en 1863, aumônier de l'Empereur, grand-officier de la Légion d'honneur, sénateur, etc., il avait eu longtemps la carrière la plus brillante et l'avancement le plus rapide. Mais depuis son élévation au siége archiépiscopal, Rome ne lui conféra plus aucun titre, aucune dignité nouvelle, le prélat étant accusé à Paris, comme à Rome, d'être secrètement libéral et de partager l'erreur des gallicans. Aussi pouvons-nous, à partir de ce moment-là, résumer en quelques mots son histoire : écrivain ecclésiastique distingué et prélat éminent, il ne put être fait ni académicien ni cardinal. En effet, tandis que la libre-pensée se flattait de n'avoir en lui qu'un adversaire peu dangereux, reconnaissant que ses vues étaient larges et qu'il comprenait les aspirations de la société moderne, les ultramontains s'indignaient de trouver chez l'auteur des divers mandements affichés dans leurs églises, un philosophe éclectique et un défenseur peu zélé des prétendus droits du saint-siége. Ils remarquaient à la vérité que le P. Félix continuait à prêcher le Carême, mais en même temps qu'un nouveau prédicateur, à leur gré trop libéral, le P. Hyacinthe, était chargé des conférences de l'Avent. Dans une lettre où la bienveillance affectée, la modération voulue des paroles, déguisent mal une profonde irritation, Pie IX blâmait l'archevêque : 1° de nourrir des opinions tout-à-fait contraires à la primauté divine du pontife romain, et condamnées par le quatrième concile de Latran, par exemple quand il soutenait que le pouvoir du pape sur les diocèses épiscopaux, n'est ni ordinaire ni immédiat ; 2° d'avoir, dans son discours au Sénat, taxé d'abus les appels au saint-siége, mis en avant qu'il faudrait soumettre au bon plaisir de l'autorité civile les lettres apostoliques, prétendu qu'il faut accorder quelque respect, non-seulement au Concordat, mais même aux Articles organiques, et parlé pour son compte d'employer les moyens séditieux proposés par Febronius, c'est-à-dire d'en appeler du pape à l'Eglise ; 3° d'avoir présidé aux obsèques du maréchal Magnan, grand maître des francs-maçons, etc... (Lettre du 26 octobre 1865). Accusé d'hérésie, suspect aux ultramontains et au saint-siége, l'archevêque dut renoncer alors à ce chapeau de cardinal que son successeur, Mgr Guibert, a attendu deux ou trois ans à peine. Quant aux livres de Mgr Darboy, ils ne parurent à ses lecteurs ni plus forts, ni plus sérieusement orthodoxes que ses mandements. Il avait traduit en français, en 1845, les *Œuvres de Denys l'aréopagite*, 2 vol. in-8°, et l'*Imitation de Jésus-Christ*, 1 vol. in-8°, 1852 ; publié vers 1850 *les Femmes de la Bible*, 1 vol. grand in-8°, *les Saintes Femmes*, une *Vie de saint*

Thomas Becket, 2 vol. in-8°, 1859 ; et enfin, heureusement répondu aux *Lettres à Monseigneur l'archevêque de Paris* de l'abbé Combalot ; collaboré au *Correspondant ;* prêché l'Avent et le Carême à la chapelle des Tuileries. Mais, d'une part, ses vives attaques contre les protestants et les philosophes, ne firent pas oublier aux ultramontains ses idées gallicanes et, d'autre part, une certaine force dans le style, une verve qu'on ne saurait nier et un vrai talent d'écrivain satirique dans la controverse, ne furent pas regardés comme des titres suffisants pour lui ouvrir les portes de l'Académie. Peut-être eut-il réussi à vaincre des résistances de ce côté moins sérieuses que du côté de Rome, mais la mort ne lui permit pas même de le tenter. Il fut, avec l'abbé Deguerry, le président Bonjean, les PP. Ducoudray et Clercq et l'abbé Allard, l'un des six otages fusillés par ordre de la Commune, le long du mur intérieur de la prison de la Roquette, le mercredi 24 mai 1871.

Jules ARBOUX.

DARBYSME ou Plymouthisme. — Les frères de Plymouth ou darbystes, bien qu'ils tirent leur premier nom d'une ville du sud de l'Angleterre, paraissent avoir eu pour berceau la ville de Dublin, et pour vrai fondateur, non J. N. Darby, mais un homme pieux nommé A. N. Groves, qui exerçait à Exeter, la profession de dentiste. Comme il suivait à Dublin, en 1829, les cours du collége de la Trinité dans le but de devenir ministre de l'Eglise anglicane, il se lia avec un certain nombre de chrétiens de cette Eglise, auxquels il suggéra l'idée de se réunir chaque dimanche, pour prendre la cène du Seigneur. Dans cette première phase de leur existence, les *frères* (c'est le seul nom qu'ils se donnaient) n'avaient nulle intention de faire la guerre à l'Eglise établie pas plus qu'aux dissidentes, d'autant moins que plusieurs membres de la nouvelle association appartenaient au clergé, et que tous continuaient à fréquenter de temps à autre l'établissement national. De concert avec leurs frères d'autres Eglises, ils travaillèrent en Irlande à l'œuvre des *missions intérieures*. Dans ce travail d'amour se succédaient sans distinction, des ministres anglicans et dissidents, des médecins, des matelots, des magistrats, de vieux militaires et des gentilshommes de la campagne. On ne songeait alors qu'à « jouir d'une vie de communion » et à « supporter avec patience les erreurs de ses frères. » Ce temps de saine jeunesse dura jusqu'en 1834. A la même époque, et sous l'influence des mêmes besoins, des sociétés du même genre se fondèrent à Plymouth (1831) et à Bristol. Benj. W. Newton, Trégelles, Georges Müller, Craik en furent les principaux conducteurs. Le plymouthisme d'alors n'était donc que le retour aux principes congrégationalistes, principes qui accompagnent généralement tout réveil religieux et qui consistent dans l'union des frères et la liberté du ministère, c'est-à-dire liberté pour les communiants de prendre la parole au culte. Sous l'influence des controverses qui leur furent suscitées, et en particulier d'un homme dont nous allons parler, les chefs du mouvement imaginèrent peu à peu un système fondé sur cette idée anglicane, que pour hériter des apôtres, il faut une succession historique non interrompue. « L'Eglise, » dirent-ils, « en tant qu'institution visible, établie de Dieu,

s'est corrompue, et il n'y a que Dieu qui puisse la relever, mais il ne rétablit jamais ce qui est déchu ; ainsi dans ce sens il n'y a plus d'Eglise, il faut reconnaître cet état de ruine et nous rassembler simplement comme individus, sous la direction du Saint-Esprit. » Cette théorie artificielle, qui n'était nullement le principe créateur du mouvement plymouthiste, et que Groves combattit avec ardeur à son retour d'un voyage de mission en Perse, fut formulée et appliquée par un homme d'un mérite incontestable et d'un grand dévouement, John Nelson Darby. — Issu d'une famille anglaise, riche et considérée, il étudia le droit, et devint avocat. Sa conversion lui inspira le désir de consacrer sa vie à l'œuvre de Dieu, et malgré le mécontentement de son père, qui le déshérita, il devint ministre anglican, et même exerça quelque temps les fonctions pastorales dans sa patrie. Un de ses oncles, qui s'était intéressé à lui, lui laissa une fortune considérable. Mais au bout de peu de temps, la doctrine de la succession apostolique sur laquelle s'appuie l'Eglise anglicane, devint pour Darby l'objet de doutes angoissants. Il crut y remarquer des interruptions et se demanda, si pour être conséquente avec elle-même, son église pourrait reconnaître saint Paul comme apôtre, à supposer qu'il se présentât pour exercer le ministère en Angleterre. Cet argument spécieux contribua plus que tous les autres à décider Darby à rompre avec son Eglise et à supposer qu'il ne restait plus autre chose à faire, jusqu'à la venue du Christ, qu'à se réunir en petits groupes, en vertu de la promesse du Seigneur, que là ou deux ou trois sont assemblés en son nom, il est au milieu d'eux (Matth. XVIII, 20). Le devoir de l'Eglise se résume « dans l'attente vivante, continuelle de sa réunion, comme corps, avec Jésus qui va descendre du ciel pour l'y prendre avec lui, et dans la présence personnelle, efficace et parfaitement suffisante du Saint-Esprit au milieu d'elle, sans nom d'homme, sans autorité d'homme, sans sagesse d'homme, pour la gouverner, la paître, l'enseigner, l'exhorter par le moyen des jointures du fournissement, sous la dépendance de la parole de Dieu, tout le temps de son pèlerinage à travers le désert » (*Echo du témoignage*, I, p. 7). Vers 1832, Darby ayant quitté le ministère, se joignit aux frères de Dublin, et exerça soit à Plymouth, soit dans d'autres centres en Angleterre, une action assez puissante pour que la lutte s'engageât avec les pasteurs anglicans. C'est sans doute ensuite de ces débats, que Darby se rendit sur le continent et séjourna à Paris, puis à Genève. Dans cette dernière ville comme à Lausanne, où il fut accueilli avec les marques les moins équivoques de la fraternité chrétienne, il réussit à faire triompher ses vues dans le sein des troupeaux dissidents et à y produire des schismes. « Il y arrivait précédé de la double réputation de pasteur habile et de docteur profondément versé dans la connaissance de la Bible. On parlait avec de grands éloges du dévouement de cet homme qui, par amour pour Christ et pour les âmes, s'était défait de presque toute sa belle fortune et montrait dans toute sa conduite une simplicité, une frugalité qui rappelaient les temps primitifs de l'Eglise. On disait aussi en sa faveur que, sacrifiant les douceurs de la vie de famille, il passait sa vie à voyager d'un lieu dans

un autre pour gagner des âmes au royaume de Dieu » (Herzog, *Les frères de Plymouth*, p. 9). En peu d'années Darby, gagna à ses idées un grand nombre d'adhérents à Genève et surtout dans le canton de Vaud. Ces groupes constituent un des noyaux les plus fidèles du darbysme sur le continent. De Suisse le mouvement se propagea en France, surtout dans l'Est, dans le Midi et dans le Centre, en Italie, en Espagne. Aujourd'hui il a atteint l'Inde, la Chine, le Japon, les Etats-Unis et même la Nouvelle Zélande. Ces succès remportés par Darby enhardirent son courage et firent de lui un chef de secte habile et résolu. Formulant toujours plus nettement son principe du *témoignage contre le mal*, il l'appliqua avec la dernière rigueur non-seulement contre toutes les Eglises nationales ou dissidentes, mais encore contre ceux de ses frères qui ne lui paraissaient pas suivre une marche légitime. L'année 1845, en effet, vit éclater la scission de l'assemblée de Plymouth et la lutte entre Newton et Darby à l'occasion de questions secondaires sur l'interprétation de la prophétie, et de prétendus progrès du cléricalisme favorisés par Newton, qui en particulier était accusé de renier pratiquement la présence du Saint-Esprit dans l'assemblée, en se plaçant près de la table pour parler et en se préparant parfois dans sa demeure, « pour l'exercice de la parole parmi les saints » (Espenett, *Quelques documents*, etc., Neuchâtel, 1863). La déchirure devint une excommunication, lorsqu'en 1847, des hérésies graves sur la personne du Christ furent attribuées à Newton. L'assemblée de Plymouth et celle de Béthesda à Bristol, n'ayant pas consenti à se prononcer, sans examen, contre l'accusé ou ne jugeant pas qu'elles eussent comme assemblée à s'occuper de questions de cette nature, furent, malgré leurs protestations de fidélité à la Parole, mises au ban des assemblées par J. N. Darby, « comme incapables de se garder de ce qui a été reconnu comme l'œuvre et comme la puissance de Satan » (Espenett, *id.*, p. 18). De ce moment, trois partis se formèrent, ceux de Darby, de Müller à Bristol, et de Newton à Plymouth; partis qui trouvèrent leurs représentants sur le continent où des scissions se produisirent aussi avec éclat. On peut, avec M. Monsell (*Le plymouthisme en Suisse*, p. 26-28, Neuchâtel, 1848), résumer dans les neuf points suivants les vues particulières aux darbystes ; quelques-unes ne leur sont particulières que par des nuances d'expression, ou par l'importance qu'ils y mettent. I. La résurrection du Sauveur reprend son importance dans la prédication de l'Evangile (1 Cor. XV, 1-4). L'identité devant Dieu des croyants avec le Seigneur Jésus, comme morts, ensevelis, ressuscités, accueillis ensemble avec lui (Eph. II, 1-7) est proclamée avec assurance. II. Au lieu de faire de la Bible un recueil homogène, dans toutes les parties duquel on puise indifféremment des commandements et des promesses, les frères de Plymouth s'arrêtent beaucoup sur les manifestations progressives de Dieu, et sur la différence entre l'économie de la loi et celle de la grâce, quant à la connaissance, la morale et le culte. III. Grande attention donnée aux écrits prophétiques. L'espérance du croyant n'est pas le moment de la mort, mais plutôt celui où la mort sera engloutie, 1 Cor. XV, 54. Jésus, autrefois prophète, est maintenant sacrificateur, plus

tard il sera roi. IV. Au lieu d'un règne du Christ et de ses saints *sur* la terre, le millenium des Pères, les frères de Plymouth croient à deux sphères distinctes (quoique associées) dans la gloire à venir : autre est l'héritage réservé *dans les cieux* pour ceux qui maintenant souffrent avec Christ, et autre celui des Juifs et des nations converties qui seront *sur la terre*. Les frères en Suisse insistent beaucoup sur l'enlèvement des saints avant la grande persécution à venir (Bettex, *le Siècle présent et le Siècle à venir*, Vevey, 1872), qui ne doit atteindre, pensent-ils, que le résidu juif. Cette idée n'est pas universelle en Angleterre. V. Le sacerdoce universel est présenté non-seulement sous la forme d'un *droit*, mais encore sous celle d'un *devoir*. VI. L'assemblée entière est sous la conduite du Saint-Esprit, en vertu de la spiritualité de ses membres. Dans ce sentiment elle doit se placer sous le regard de Dieu, depuis les actes les plus solennels du culte jusqu'aux détails d'administration. Les fonctions et les arrangements humains doivent se fondre dans cette vie de Dieu agissant dans tous les membres du corps pour le bien de l'ensemble. VII. Point de clergé. Celui qui se voue à l'œuvre du ministère et duquel c'est la véritable vocation est « ministre du saint Evangile, » en vertu de son don et de son dévouement, pour tous les lieux et pour toutes les assemblées, sans être distingué des laïques par une consécration formelle (Godet, *Examen des vues darbystes sur le saint ministère*, Neuchâtel, 1846). VIII. La réunion de tous les chrétiens en une seule dénomination est l'unique moyen de manifester leur unité en Christ. Toutes les dénominations sont schismatiques, par le fait même de leur existence ; et de nos jours, les frères ont une mission spéciale du Saint-Esprit, pour sommer les fidèles de quitter leurs diverses communions, et de rester sans organisation ecclésiastique, en attendant le retour du Seigneur. IX. Toute prétention à une organisation ecclésiastique étant un démenti de notre état de ruine, équivaut aux prétentions à la vertu chez l'homme naturel. Il faut commencer par y renoncer. Il n'y a plus d'Eglises, il y a seulement des chrétiens qui s'édifient entre eux, et évangélisent le monde ; et quels que soient la piété, le zèle, le dévouement d'une assemblée chrétienne, l'on ne peut être en communion avec elle que lorsqu'elle s'est dissoute, pour se reconstruire sur une nouvelle base, celle du témoignage contre l'apostasie. — Fidèles à ces principes, les darbystes se sont montrés jusqu'ici très-actifs à désorganiser les Eglises, mais fort tièdes quant à l'œuvre d'évangélisation parmi les masses. De là l'esprit d'hostilité qu'ils ont partout excité contre eux, et qui a parfois empêché que l'on rendît justice à quelques-unes des vérités bibliques qu'ils ont remises en évidence. Leur prendre ce qu'ils ont de vrai, partager leur amour pour l'étude des Ecritures, pratiquer largement comme un *devoir* le sacerdoce universel, reconnaître de plus en plus la souveraineté du Christ et de son Esprit dans l'Eglise, nous semblent les moyens les plus efficaces de combattre une secte infidèle à ses origines, et qui, plus soumise à son chef visible qu'à l'Esprit Saint qu'elle invoque, sème la zizanie dans le champ de Dieu. — Voyez : *La Soc. des frères de Plymouth*, Laus., 1876 ; *l'Assemblée de Dieu ou la toute suffisance du*

nom de Jésus, par C. H. Makintosh, Londres ; *Eprouvez avant de vous confier, etc.*, par John Cox, Londres; Krüger, *Le darbysme*, etc., Paris, 1877. Louis RUFFET.

DARWINISME. — Le darwinisme est une théorie nouvelle d'histoire naturelle par laquelle M. Darwin prétend expliquer l'origine des espèces animales et végétales, ainsi que les transformations qu'elles ont subies et qu'elles subissent journellement à la surface de notre globe. Charles-Robert Darwin est né le 12 février 1809, à Shrewsbury sur la Severn ; cet éminent naturaliste, qui vit encore, a donc actuellement soixante-huit ans. Le darwinisme peut se définir ainsi (voir Haeckel, *Histoire de la création naturelle*, p. 4, traduction Ch. Letourneau, Paris, 1874) : « La doctrine établis-« sant que toutes les espèces organiques qui ont vécu jadis ou vivent « encore sur la terre sont dérivées d'une seule forme ancestrale, ou « d'un fort petit nombre de formes ancestrales excessivement simples, « et que, de ce point de départ, elles ont évolué par une graduelle « métamorphose, au moyen de la sélection naturelle, par la lutte pour « l'existence et en vertu des grandes lois de l'hérédité, et de l'adapta-« tion. » Cette définition renferme deux choses qu'il ne faut pas confondre : 1° L'affirmation que toutes les espèces animales et végétales descendent de formes primitives communes très-simples ; 2° L'idée de métamorphoses progressives des formes, au moyen de forces mécaniques inhérentes aux êtres eux-mêmes et nécessairement efficientes, forces qui obligent animaux et plantes à se diversifier de plus en plus. Ce second membre de la définition, qui est le darwinisme proprement dit, est la doctrine de la transmutation, ou pour préciser davantage la théorie de la sélection. Quant au premier, c'est la notion fondamentale de l'école évolutionniste. En effet les idées de perfectionnement graduel des êtres, de métamorphoses et d'évolutions avaient fait depuis longtemps leur chemin dans les sciences naturelles et des hommes éminents, tels que Goethe, Geoffroy Saint-Hilaire père, Buffon, Schleiden, Carus, Lamarck, Lyell, Naudin, Russel Wallace et bien d'autres s'étaient déclarés leurs partisans (voir la belle *Etude* de M. de Quatrefages *sur le Darwinisme et ses précurseurs français*, Paris, Germer Baillière, 1870). Parmi eux, deux hommes surtout ont vraiment préparé le terrain au darwinisme ; c'est l'ingénieux Lamarck qui, déjà en 1809, dans sa *Philosophie zoologique*, érigea un système évolutionniste et transformiste parfaitement lié d'un bout à l'autre et reposant principalement sur les transformations que subissent les animaux par le milieu et l'habitude. C'est ensuite sir Charles Lyell qui, il y a une trentaine d'années, s'éleva contre l'idée des grands cataclysmes et des créations multiples de Cuvier et expliqua les périodes géologiques par l'activité des mêmes forces physiques que nous voyons encore maintenant modifier la surface de notre globe. Il a fait dans la géologie une révolution très-semblable à celle que M. Darwin a tentée en zoologie et en botanique et il a habitué les esprits à la notion de modifications s'opérant petit à petit et n'arrivant à des transformations véritables que grâce à des millions et à des milliards de siècles. Il est encore un homme,

dont on ne parle pas en général à propos du darwinisme et qui cependant lui a apporté son puissant concours; c'est le grand Laplace. Démontrant par la mécanique, l'astronomie et la physique que nos planètes ont dû avoir une période de formation où elles ont passé successivement de l'état gazeux à des formes de plus en plus figurées et parfaites, il a introduit dans la science la notion de transformations et de perfectionnements successifs de la matière. Au darwinisme était réservé de reprendre le transformisme, de lui donner une assiette plus solide par des faits plus nombreux et surtout par une explication plus plausible de la manière dont les phénomènes se produisent. De là quelques grandes lois qui sont toutes sous la dépendance de la lutte pour l'existence et de la sélection. — Pour bien comprendre les faits sur lesquels cette doctrine repose et l'enchaînement de ses parties, il est important de savoir quel chemin l'esprit de M. Darwin a parcouru avant d'arriver à ses conclusions. Il conçut les premières données de son système dans une grande expédition scientifique à laquelle il prit part de 1831 à 1836; cette expédition était organisée par le gouvernement anglais pour reconnaître l'extrémité méridionale du continent américain et explorer divers points de la mer du Sud (le navire commandé par le capitaine Fitzroy portait le nom de *Beagle*). « Dans l'Amérique du Sud », écrit M. Darwin dans une lettre datée du 8 octobre 1864 à son ami E. Hæckel, professeur à l'université d'Iéna, « trois classes de phéno-
« mènes firent sur moi une vive impression : 1° la manière dont les
« espèces, très-voisines, se succèdent et se remplacent à mesure qu'on
« va du Nord au Sud ; 2° la proche parenté des espèces qui habitent
« les îles du littoral de l'Amérique du Sud et de celles qui sont propres à
« ce continent; cela me jeta dans un profond étonnement, ainsi que
« la variété des espèces qui habitent l'Archipel des Galapagos, voisin
« de la terre ferme ; 3° les rapports étroits qui relient les mammifè-
« res édentés et les rongeurs contemporains aux espèces éteintes des
« mêmes familles. Je n'oublierai jamais la surprise que j'éprouvai en
« déterrant un débris de tatou gigantesque analogue au tatou vivant.
« En réfléchissant sur ces faits, en les comparant à d'autres du même
« ordre, il me parut vraisemblable que les espèces voisines pourraient
« bien être la postérité d'une forme ancestrale commune. Mais,
« durant plusieurs années, il me fut impossible de comprendre
« comment une telle forme avait pu s'adapter si bien à des conditions
« de vie si diverses. Je me mis donc à étudier systématiquement les
« animaux et les plantes domestiques, etc. » Cette citation fait comprendre comment Darwin en vint à mettre en doute la notion classique de l'espèce une et immuable. L'espèce est-elle bien, se demanda-t-il, l'unité organique, l'unité à laquelle aboutissent les divisions supérieures à elles, que nous appelons *genres*, *familles*, *ordres*, *classes*, *embranchements* et *règnes* et d'où il faut faire partir aussi les divisions inférieures, nommées *races* et *variétés*? Pourquoi alors tant d'espèces douteuses? Les grandes distinctions établies dans le règne animal et le règne végétal n'existeraient-elles pas surtout dans notre imagination? Les avons-nous établies par le besoin qu'a l'esprit humain

de mettre de l'ordre dans ce qu'il a sous les yeux? Et, dans ce cas, l'espèce ne serait-elle définie que par moments, et ses subdivisions en races et variétés seraient-elles des états que l'espèce présente parfois, des *transitions* insensibles dénotant des *modifications* incessantes? Par ces modifications plus ou moins appréciables, les espèces ne passeraient-elles pas souvent de l'une à l'autre, en sorte que *l'unité* organique serait à chercher dans *le genre*, *la famille*, peut être encore plus haut? Et ne pourrait-on pas reconnaître dans les formes d'ordinaire plus simples que les nôtres, trouvées dans les couches géologiques, les parents, les ancêtres dont nos espèces actuelles ont dévié peu à peu par de *simples transformations*, et auxquelles elles se rattacheraient alors par un vrai lien de consanguinité, par une parenté proprement dite? Bref, ne pourrait-on pas dire qu'il n'y a ni *familles*, ni *genres*, ni *espèces*, idées premières d'un créateur; mais qu'il y a eu simplement à l'origine un petit nombre de types, dont les descendants auraient pris des formes multiples, suivant les circonstances variées et les besoins des lieux et des climats? — L'étude systématique des plantes et des animaux à laquelle M. Darwin fait allusion dans la lettre citée plus haut, cette étude ayant pour objet de découvrir les causes de la variation des êtres, ne fut point chose légère, car elle dura vingt-deux ans, de 1835 à 1857. Ce n'est qu'en 1858, à propos d'une communication de Russel Wallace sur les mêmes sujets, qu'à la demande d'amis communs, Lyell et Hooker, il fit imprimer pour la première fois quelques passages de ses manuscrits dans les mémoires de la société linnéenne de Londres. Et seulement en novembre 1859 parut son ouvrage capital sur *l'Origine des espèces* au moyen de la *sélection naturelle* et de la *lutte pour l'existence*. Dans cet ouvrage dont les chapitres principaux reparurent en 1858, beaucoup plus détaillés sous le nom de *Variations des animaux et des plantes domestiques* l'auteur fait preuve d'une consciencieuse et vaste érudition ; il y accumule une quantité de faits d'observation puisés dans son propre fonds ou demandés par lui à tous les naturalistes et à toutes les branches de la science. Son étude la plus complète sur les variétés que peut présenter un groupe d'animaux domestiques et sur la manière de modifier ces variétés a trait au pigeon domestique. Ne reculant devant aucune dépense, M. Darwin parvint à rassembler sous ses yeux 150 types de pigeons tant empaillés que vivants, types nettement définis et dont les différences étaient parfois si remarquables, qu'à son dire, un ornithologiste les eût classés dans des espèces ou même dans des genres différents. Le pigeon domestique était bien choisi pour ces expériences car étant très-répandu sur la surface du globe et y vivant sous des latitudes fort différentes, il offre des variations excessivement frappantes qui s'obtiennent facilement au gré des éleveurs. C'est ainsi qu'ils produisent à volonté le pigeon paon, le pigeon à houppe, le pigeon à jabot, le pigeon tambour, le pigeon tourterelle, le pigeon culbutant, etc., et qu'ils en modifient selon leur bon plaisir la taille et la couleur. Le moyen d'obtenir ces formes diverses est le triage ou la sélection. Celle-ci repose sur deux faits d'ob-

servation parfaitement réels : 1° que de même qu'on ne trouve nulle part deux hommes absolument identiques par la taille, la grosseur, la quantité et la couleur des cheveux, le caractère, le tempérament, de même il n'existe jamais dans la nature deux individus d'une même espèce qui ne présente quelque particularité distinctive; 2° que tout organisme a la faculté de transmettre à sa postérité, non seulement les propriétés qu'il a reçues de ses progéniteurs comme forme, couleur, grandeur, etc., mais encore les qualités qu'il a acquises pendant sa vie sous l'influence des conditions de climat, d'alimentation, d'éducation dans lesquelles il s'est trouvé. Pratiquement voici comment se fait la sélection, connue depuis longtemps des jardiniers et des éleveurs. Si un jardinier veut transformer en rouge franc, une fleur blanche, dont la plante produit parfois quelques corolles légèrement rosées, il en fait un semis sur une vaste étendue et choisit avec le plus grand soin celles qui présentent la teinte rouge la plus prononcée; il ne recueille la graine que de ces échantillons-là et en fait un semis nouveau; à peine ces produits d'une seconde génération ont-ils laissé entrevoir leur nuance qu'il arrache tous les pieds à fleurs décidément blanches ou d'une coloration peu accusée, afin que les fleurs tendant au rouge ne puissent pas être fécondées par le pollen d'individus restés blancs; il continuera de la sorte ces semis et ces triages jusqu'à ce qu'il obtienne, peut-être après une dizaine d'expériences, la fleur parfaitement rouge qu'il désirait produire. Les agriculteurs agissent absolument de même quand ils veulent avoir une race d'animaux remarquables, soit par une laine spéciale, soit par les qualités particulières de leur forme ou de leur chair. *La sélection* est donc l'art de conserver et d'accroître des qualités et des particularités légères que présentent parfois nos races, de les additionner en les accumulant dans une direction unique. Les différences s'ajoutant aux différences, il en résulte que les produits sélectés, pour employer l'expression consacrée, vont s'écartant de plus en plus du type primitif, et qu'après un certain nombre de générations l'éleveur se trouve avoir créé une race parfaitement distincte de la variété originelle. — Comment M. Darwin est-il arrivé de cette sélection que l'on peut appeler artificielle à une sélection plus générale faite non plus par l'homme mais par les forces mêmes de la nature? « Si l'espèce, dit M. Darwin, « varie entre nos mains, c'est parce qu'elle est dans son essence même « fondamentalement variable. Or les forces naturelles peuvent et doi- « vent, dans des circonstances données, remplacer l'action de l'homme « et produire des résultats analogues ou même beaucoup plus marqués, « parce que la nature n'est pas limitée par le temps. Nos espèces « actuelles ne sont que les dérivés d'êtres qui les ont précédés et qui « ne leur ressemblaient pas. Des phénomènes de transformation « s'accomplissent journellement sous nos yeux; nous en trouvons la « preuve dans ces variétés, dans ces espèces douteuses, causes de « tant d'incertitudes pour le naturaliste. Toute variété bien tranchée « doit être considérée comme une espèce naissante, et pour l'ébau- « cher et la parachever, la nature emploie le même procédé que

« l'homme : *la sélection.* » Dans cette nouvelle sélection, dite *sélection naturelle* l'action de l'homme est remplacée par le *struggle for life*, ce que les traducteurs français ont appelé *concurrence vitale* ou *lutte pour l'existence*. L'idée d'une sélection opérée par les forces mêmes de la nature au bénéfice de l'organisme chez qui se produit le phénomène est le fond de la théorie darwinienne. Elle vint à M. Darwin, comme il le raconte, à la suite de la lecture qu'il fit de l'ouvrage bien connu de Malthus sur le *Principe de la population*, où l'auteur démontre combien l'espèce humaine aurait de peine à trouver sa subsistance, si elle n'était pas décimée par les guerres, les maladies, etc ; car le nombre des hommes croît en moyenne suivant une progression géométrique, tandis que celui des substances alimentaires n'augmente que suivant une progression arithmétique. En appliquant cette loi de Malthus à tout le règne animal, Darwin arriva à constater qu'il existe chez les animaux et les végétaux une étonnante disproportion entre le chiffre des naissances et celui des individus vivants à un certain moment. Ainsi plusieurs espèces gallinacées pondent des œufs en grand nombre et sont comptées néanmoins parmi les animaux les plus rares, tandis que l'oiseau le plus commun, le pétrel, ne pond qu'un œuf. Parmi les plantes beaucoup de magnifiques orchidées produisent des milliers de graines et sont pourtant très-rares, tandis que certaines radiées de la famille des composées, qui ont seulement un petit nombre de graines, sont extrêmement communes. On a calculé que si, pendant un été, les fils et les petits fils d'un seul puceron arrivaient tous à bien et se trouvaient placés tous à côté les uns des autres, à la fin de la saison, ils couvriraient environ quatre hectares de terrain. Evidemment si le globe entier n'est pas envahi par les pucerons, c'est que le chiffre des morts dépasse infiniment celui des survivants. Si la multiplication des morues et des esturgeons, dont les œufs se comptent par centaines de mille, n'était arrêtée d'une manière quelconque, tous les océans seraient comblés en moins d'une vie d'homme. Il est donc certain que les moyens d'existence ne tarderaient pas à manquer aux animaux et aux plantes, s'ils pouvaient librement obéir à leur tendance d'accroissement. L'équilibre général ne se soutient qu'au prix d'innombrables hécatombes. En effet tout organisme lutte dès le début de son existence avec une foule d'influences ennemies. Il lutte avec les animaux qui vivent à ses dépens, dont il est l'aliment naturel, avec les bêtes de proie et les parasites ; il lutte avec les intempéries et bien d'autres circonstances ; il lutte (et cela est plus important) avec les organismes qui lui ressemblent le plus, qui sont de la même espèce. Tout individu, à quelque espèce animale qu'il appartienne, est en compétition acharnée avec les autres individus de la même espèce, habitant la même localité, dans le but de se procurer sa nourriture indispensable. Ce que nous disons des animaux est également vrai des végétaux. Il y a chez eux compétition pour la surface dont chaque plante a besoin, compétition pour la lumière du soleil, compétition pour l'humidité. Les annales de la botanique et de la zoologie sont là

pour nous rappeler que certaines espèces indigènes ont complétement succombé devant une invasion étrangère. Outre ces luttes directes, le combat pour la vie entraîne des luttes indirectes, c'est-à-dire produit des alliances et des hostilités involontaires. Pour ne citer qu'un exemple : le trèfle rouge a besoin pour fructifier d'être hanté par les frelons colporteurs de la poussière pollinique ; mis à l'abri de ces insectes, il ne produit pas de graines. Or le nombre des frelons dépend surtout des mulots leurs ennemis et leurs destructeurs ; plus donc la quantité des mulots s'accroît, moins le trèfle est fécondé. Mais la quantité des mulots dépend à son tour des chats qui les dévorent. C'est ainsi que le grand nombre de chats profite à la fructification du trèfle et l'on pourrait dire que de fait le trèfle rouge a les chats pour alliés et les mulots pour ennemis dans la grande bataille de la vie. — La lutte pour l'existence, dit M. de Quatrefages dans sa fort belle étude sur le transformisme déjà citée est un fait général, incessant. « Sous le « calme apparent de la plus riante campagne, du bosquet le plus frais, « de la mare la plus immobile, elle se cache, mais elle existe, toujours « la même, toujours impitoyable. Il y a vraiment quelque chose « d'étrange à fixer sa pensée sur cette guerre sans paix, sans trève, « sans merci, qui ne s'arrête ni jour ni nuit et arme sans cesse animal « contre animal et plante contre plante. Il y a quelque chose de plus « étrange encore et de vraiment merveilleux à voir naître de ce désordre « même, les harmonies du monde organisé, tant de fois chantées par « les poëtes, si justement admirées par les penseurs. » Le plus grand nombre des combattants succombent dans la mêlée, cela est facile à comprendre et les chiffres attestent la chose. Peut-on attribuer la victoire des survivants à une suite de hasards heureux qui les auraient protégés toute leur vie ? Evidemment non. Mais ils sont redevables de leur salut à des avantages spéciaux dont manquaient ceux qui sont restés sur le champ de bataille. La lutte pour l'existence a donc pour résultat de tuer tous les individus inférieurs à n'importe quel titre, et de conserver ceux qui doivent à une particularité quelconque une supériorité relative. Le triage, qui se fait de cette manière, est ce que M. Darwin a appelé *la sélection naturelle*. L'action produite à la longue par la sélection naturelle est facile à prévoir. Les individus privilégiés l'emportent sur leurs rivaux, et tandis que ces derniers périssent plus ou moins vite sans laisser derrière eux de postérité, les autres survivent seuls et seuls parviennent à se perpétuer. En vertu des lois de l'hérédité, leurs produits constituent une seconde génération différente de la première. Déjà dans cette seconde génération, certains individus, sinon tous, posséderont, eux aussi, l'avantage qui a fait triompher leurs parents de leurs compétiteurs, et ainsi de suite de génération en génération, par la raison que les mêmes qualités d'organisation sont nécessaires à chaque individu pour se défendre contre tous les autres et contre le monde extérieur, et que ceux-là seuls résistent qui possèdent ces particularités au plus haut degré. A chaque fois, par conséquent, l'organisme fait un pas de plus dans une voie qui lui est tracée d'avance et dont il ne peut s'écarter. Il obéit à ce que M. Darwin

nomme *la divergence des caractères*. Il s'éloigne donc de plus en plus du point de départ et en vient à différer d'abord légèrement, puis d'une façon plus tranchée de l'organisme primitif ; d'autant plus qu'il y a dans toute économie animale ou végétale une loi bien connue de pondération, de compensation des organes, qui veut que lorsque l'un d'eux prend une plus grande extension, les autres reçoivent moins de sève vitale, pâtissent toujours et parfois même subissent des atrophies partielles très-notables. De cette manière, dans une suite de générations, les fils peuvent arriver à devenir de plus en plus différents du père. Ainsi prennent naissance, d'après M. Darwin, non-seulement les *variétés* et les *races*, mais encore les *espèces* elles-mêmes qui ne sont pour lui que des *races* et des *variétés perfectionnées*. Tous les animaux soutiennent donc une lutte perpétuelle contre les forces physiques, contre les espèces étrangères, contre leurs propres frères ; obligés de vivre les uns dans les plaines, les autres dans les montagnes, les uns au milieu des sables arides, les autres dans les marécages, ils ne tardent pas à se différencier, afin de mieux s'adapter au milieu où ils se trouvent. Ils formeront pendant quelque temps des espèces douteuses, qui sont pour M. Darwin des espèces en formation, puis, peu à peu, les caractères élus se définiront davantage, toujours dans un but de plus parfaite adaptation. Les groupes bien en harmonie avec le milieu qui les entoure constitueront des *espèces distinctes*, tandis que les groupes moins bien adaptés seront encore pendant un temps plus ou moins long le jouet de la mutabilité. Celle-ci est sans limite et toujours en jeu ; non-seulement une espèce peut engendrer une autre espèce, mais un type plus élevé sortir d'un type inférieur. C'est ainsi que s'est formée la série des êtres en allant du simple au composé. Il y a eu entre eux bien des transitions insensibles, et là où ces transitions font défaut, dans les espèces qui sont sous nos yeux, on les retrouve dans les formes fossiles ; ou bien l'on doit les supposer enfouies dans les terrains que nos investigations n'ont pas encore découverts. De la sorte, tous les êtres sont unis par un lien qui n'est pas idéal, mais qui est réel, matériel ; c'est une consanguinité, une parenté dans toute l'acception de ce terme. Tout est hérité, transmis dans le sens propre de ces mots aussi bien l'organisme lui-même que les manifestations psychologiques et les instincts ; car il est des exemples bien positifs prouvant que l'intelligence rudimentaire des animaux et leurs instincts sont modifiables par leur genre de vie et transmissibles par l'hérédité ; témoin le chien de chasse transmettant à ses petits la particularité de saisir une proie sans la dévorer, et les castors, traqués par les chasseurs, perdant l'habitude de construire des cabanes et de vivre en société et se mettant à creuser des terriers le long de la berge des fleuves alors même qu'ils ne sont plus poursuivis. — L'application de la sélection aux instincts des animaux devait amener M. Darwin à admettre la perfectibilité de ces instincts et leur transformation en facultés intellectuelles et morales ; de là l'idée de l'*origine simienne* de l'homme, idée qui, du reste, pouvait découler aussi de certaines analogies de formes ; mais M. Darwin est resté longtemps sans se prononcer sur

cette question de la descendance de l'espèce humaine du singe et d'autres mammifères. Ce ne fut que lorsque d'autres naturalistes eurent nettement établi que cette conclusion si importante résultait nécessairement de ses idées, que M. Darwin, lui-même, l'affirma expressément et acheva de la sorte le couronnement de son édifice. Il le fit en 1871, en publiant un livre d'un haut intérêt, intitulé : *L'Origine de l'homme et la sélection sexuelle*. La sélection sexuelle, d'après l'auteur, n'est qu'un corollaire de la sélection générale, aussi bien quand elle est opérée par les combats que se livrent les mâles enflammés de jalousie contre leurs rivaux que lorsqu'elle est le résultat de luttes plus pacifiques dans lesquelles ils essaient de se surpasser en étalant leur plumage et en se livrant à leurs chants les plus mélodieux. *La sélection générale* a pour but une adaptation plus parfaite des êtres au milieu dans lequel ils vivent ; *la sélection sexuelle* intervient comme moyen de progrès, puisque ce sont les sujets les plus forts, les plus beaux, les mieux armés qui propageront et embelliront le type. Elle explique du reste d'une manière assez plausible, l'apparition et la permanence de certains attributs spéciaux aux mâles, tels que : la crinière du lion, le bois du cerf, les défenses du sanglier, l'éperon du coq, les fortes pinces du cerf volant, tous ces appendices étant plus ou moins des armes offensives ou défensives et par conséquent utiles aux mâles pour détruire ou écarter leurs rivaux. — A quelle école philosophique faut-il rattacher le darwinisme? L'accuser systématiquement d'être antireligieux et antichrétien n'est pas logique. M. Darwin ne fait certainement pas preuve d'athéisme quand il dit à la fin de son volume sur l'origine des espèces : « Il y a de la grandeur, dans « une telle manière d'envisager la vie et ses diverses puissances, « animant à l'origine quelques formes, ou une forme unique, sous « un souffle du Créateur. Et tandis que notre planète a continué de « décrire ses cycles perpétuels d'après les lois fixes de la gravitation, « d'un si petit commencement, des formes sans nombre, de plus en « plus belles, de plus en plus merveilleuses, se sont développées et se « développeront par une évolution sans fin. » Le transformisme peut en effet être considéré comme le mécanisme suivant lequel une intelligence divine aurait réalisé les fins de la création. Russel Wallace, un transformiste d'aussi ancienne date que M. Darwin (il était arrivé aux mêmes conclusions que lui déjà en 1858, à la suite de nombreuses observations faites dans les îles de l'archipel indien), trouvant que la sélection naturelle ne pouvait expliquer le développement d'organes nuisibles ou au moins temporairement inutiles et la disparition de certains avantages, comme par exemple les poils dont sont couverts les singes et que l'homme ne possède sous aucun climat d'un pôle à l'autre, conclut que dans bien des cas il faut admettre une sélection divine. Toutefois dans son ensemble et par sa tendance, il est certain que le darwinisme réduit l'action de Dieu à son minimum en cherchant à expliquer toutes choses par des propriétés inhérentes aux êtres eux-mêmes ; ne s'occupant pas du Créateur, il donne à croire que le monde s'est fait tout seul. C'est ce côté de la

question qui a surtout été compris par les plus fervents disciples de M. Darwin. Sous les auspices de MM. Haeckel, Oscar Schmidt, Büchner, etc., leurs chefs, ils ont créé une grande école qui se réclame du darwinisme et prétend par lui expliquer le plus de phénomènes inexplicables jusqu'à ce jour; mais en réalité cette école n'est que le matérialisme de tous les temps, perfectionné il est vrai par les découvertes récentes de la science. Elle se donne le nom de *monistique* ou *unitaire*: 1° parce qu'elle repousse le concours de l'activité voulue d'un créateur quelconque et qu'elle répudie toute cause finale consciente, à l'inverse des écoles téléologiques ou dualistiques qui ne comprennent le monde qu'à l'aide de deux facteurs: la Nature et le Créateur; 2° parce qu'elle supprime la grande division qui a été admise jusqu'ici entre le monde organique et le monde inorganique pour ne plus former qu'un seul règne soumis aux mêmes phénomènes et aux mêmes lois. Pour elle, l'adaptation, l'hérédité et le transformisme régissent la zoologie et la botanique comme la chaleur, l'électricité, et la cristallisation régissent la chimie et la physique. Ce qui se passe dans la cellule est l'équivalent de ce qui a lieu dans les cristaux. Ces forces modificatrices sont les unes comme les autres inhérentes à la nature ou à la matière et produites par elles. Non-seulement ces forces entretiennent la vie dans l'économie actuelle, mais encore elles lui ont donné naissance à l'origine des choses par l'étrange phénomène de la génération spontanée. Il est facile de comprendre combien le darwinisme répondait aux besoins de cette école; l'idée d'espèces créées de toutes pièces indépendamment les unes des autres et se conservant inaltérables dans le cours des générations ne pouvait lui convenir, tandis que la notion de M. Darwin de ne voir dans les espèces que l'expression transitoire d'une phase de l'évolution de la matière venait, non-seulement cadrer avec tout son système, mais lui fournissait encore des arguments précieux. Le matérialisme a donc trouvé dans le darwinisme ce qui lui manquait jusqu'à ce jour, c'est-à-dire la démonstration que la matière a successivement revêtu des formes de plus en plus parfaites et l'explication du mode suivant lequel ces métamorphoses se sont faites. Mais il est important de noter que M. Darwin n'a pas tiré lui-même des conclusions philosophiques de son système. Le darwinisme n'est donc pas à vrai dire une doctrine philosophique car le mot de philosophie ne peut être employé là où le problème des causes finales n'est pas posé; aussi ne doit-il être combattu que dans son domaine, que dans l'histoire naturelle proprement dite. Ici, les objections ne manquent pas et des savants sérieux ont avancé contre lui des arguments tellement graves qu'il y a longtemps qu'il eût perdu son crédit auprès des esprits non prévenus si M. Darwin n'avait trouvé, en faveur de son système, quelques points de vue nouveaux, appuyés sur des faits vrais, bien observés et désignés par des mots heureux et frappants, tels que: la lutte pour l'existence, la concurrence vitale, ls sélection sexuelle, etc., qui sont des réalités d'observation tout à fait indéniables, mais qui ne devaient pas amener aux conclusions de M. Darwin. — Quelles sont les principales objections que la science doit faire au

darwinisme? 1° Un premier reproche qui s'adresse à l'ensemble des œuvres de M. Darwin, c'est le manque de précision et de rigueur dans ses raisonnements. Il prend à chaque instant sa conviction personnelle pour une réalité et des possibilités pour des arguments, ainsi, pour citer un exemple entre beaucoup d'autres semblables, il explique la transformation d'une espèce de mésange en un oiseau plus gros, voisin du corbeau, par la modification du bec, puis du tube digestif, puis des pattes; mais toutes ces métamorphoses reposent sur ce fait, que le bec se développe parce que l'oiseau a pris goût à une nourriture plus difficile à broyer; cette fantaisie attribuée à l'animal est une supposition tout à fait gratuite. M. Darwin commence souvent un alinéa par les mots : Il me semble; il pourrait bien être; et ensuite il conclut par une affirmation. Là où l'enchaînement des faits lui manque, il comble le vide par une hypothèse; il va même jusqu'à prendre comme une démonstration en faveur de ses idées l'ignorance où l'on est au sujet de certains phénomènes. Ce n'est pas ainsi que procède la science; elle est plus exigeante, elle refuse aux simples conjectures le droit de se substituer aux faits et de fournir prétexte à des conséquences; elle n'accorde aucune autorité quelconque à des possibilités. Quand ces possibilités sont en désaccord avec d'autres faits bien observés, la science les repousse comme on rejette en mathématique toute hypothèse conduisant à des conclusions contraires à une vérité démontrée. — 2° L'importance donnée par M. Darwin à la sélection est exagérée. L'influence du climat et les conditions physiques sont des forces plus puissantes que la sélection; au lieu de lui venir en aide, elles contribuent bien souvent à la détérioration des individus. A côté des êtres qui obéissent à la sélection sexuelle, on peut en citer beaucoup qui sont soumis à des lois encore inconnues d'attraction et de répulsion. Ces lois, qui paraissent basées sur la recherche des qualités contraires s'imposent plus que la force et la beauté et elles semblent avoir pour conséquence non pas l'embellissement et le perfectionnement du type, mais son maintien dans une certaine moyenne. — 3° Le parti que M. Darwin tire de l'hérédité est forcé et arbitraire. L'hérédité n'est point chose aussi claire qu'il veut bien le dire; quand elle n'est point dirigée, elle produit fréquemment la dégradation du type et la survivance de ce qui convient le moins à l'individu plutôt que le contraire. On voit des qualités puissantes apparaître soudain comme de pures créations, puis disparaître avec une époque ou une génération. Les plus nobles dons sont l'apanage du petit nombre et ne se transmettent point nécessairement aux descendants. Il n'est pas rare qu'un sujet fort beau provienne de parents malingres et *vice versa*. En tous cas, les modifications spécifiques les plus remarquables, dont ensuite la sélection artificielle des éleveurs sait tirer parti, apparaissent toujours brusquement et sans motif connu dans le passage d'une génération à l'autre, jamais d'une façon lente et soutenue. N'y a-t-il pas là encore comme des forces innées de redressement du type, qui le maintiennent dans une certaine moyenne, en contre balançant les effets du milieu ou les caprices du choix. Rien n'autorise donc à affirmer, qu'en dehors de

l'influence de l'homme il y ait, dans la nature, parmi les animaux, des individus privilégiés, capables de transmettre à leurs descendants les avantages acquis ; de façon à ce que les *variations*, d'abord légères, aillent toujours en croissant et se totalisent en une *distinction spécifique*. — 4° L'analogie établie par M. Darwin entre la sélection artificielle et la sélection naturelle n'est pas juste. Les forces dont la nature et l'homme disposent dans ces deux cas sont bien les mêmes, mais elles agissent dans un autre sens et ont par conséquent une autre résultante. Le temps et l'espace ne font rien à l'affaire. Les plus beaux produits des éleveurs sont des êtres plus ou moins monstrueux dont les particularités sont au profit d'un but que l'homme s'est proposé, mais non dans l'intérêt de l'individu lui-même. Le pigeon culbutant, par son vol défectueux, et le pigeon paon, par la surface trop grande que ses plumes caudales offrent au vent, ne sont plus capables d'échapper à leurs ennemis avec la rapidité du bizet leur ancêtre. Le culbutant à petit bec périt dans l'œuf, faute d'en pouvoir briser la coquille, et l'amateur doit épier avec soin le moment de l'éclosion, afin de délivrer les nouveaux nés de leur prison. Il est bien connu que les fleurs de choix dites doubles telles que les dahlias, les œillets de prix, les roses volumineuses, etc., n'ont pas ou n'ont que peu de graines. Ce qui prouve encore combien la nature est entravée par la sélection artificielle, c'est qu'il faut une contrainte et des soins permanents pour empêcher l'animal ou la plante de perdre rapidement les qualités acquises et de reprendre sa forme primitive. C'est un fait que toute variation extrême dégénère ou devient stérile ; comme les anomalies, elle disparait ou fait *retour au type primitif*. Le retour au type des plantes cultivées et des animaux domestiques du moment qu'on les abandonne à eux-mêmes est certainement un des plus puissants arguments contre le darwinisme, car il montre que l'action de l'homme se borne à l'individu et ne s'étend pas à l'espèce. — 5° Le reproche le plus grave que l'on peut faire à M. Darwin a trait à sa notion inexacte de l'espèce. C'est un point capital. « L'espèce, disait Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, est le premier « et le dernier mot de l'histoire naturelle et le jour où nous en serions « complétement maitres, nous serions bien près de le devenir de la « science entière. » Naturaliste amateur plutôt que physiologiste et anatomiste, M. Darwin s'attache aux particularités extérieures, mais ne tient pas assez compte de la vie elle-même; ainsi il oublie que, dans la définition qu'ont donnée de l'espèce tous les hommes compétents, ils ont, outre la ressemblance, fait entrer l'élément important de la filiation. Cette confusion pour l'espèce le conduit à avoir également une notion vague de la race et de la variété. Il confond sans cesse, *espèces*, *races* et *variétés*, et cette confusion lui fait oublier complétement la grande différence qu'il y a entre l'*hybridation et le métissage*. C'est pourtant là un fait fondamental, dont on ne peut pas faire abstraction. Les *hybrides* sont le produit du croisement entre espèces, les *métis* celui entre races ou variétés de la même espèce. Or l'expérience a prouvé qu'il faut user de toute sorte d'artifices pour unir des espèces différentes, quelque voisines qu'elles soient, par l'ensemble de leurs

caractères; et lorsqu'on y parvient, les mariages sont presque toujours inféconds. En tous cas, la fécondité ne dure pas, au delà d'un très-petit nombre de générations, quelquefois d'une seule; et, dans cette descendance, il se manifeste les curieux phénomènes de la variation désordonnée et du retour au type; c'est-à-dire qu'il se produit des êtres rabougris, misérables, plus ou moins monstrueux ressemblant très peu à leurs parents et ne tardant pas à succomber; et à côté de ces êtres dégradés surgissent quelques individus mieux partagés, plus viables, mais ressemblant alors complètement à l'un ou à l'autre de ces deux parents, et qui en aucun cas ne possèdent les caractères typiques des deux, ce qui prouve bien positivement qu'il n'y a pas eu fusion des deux espèces. Ainsi l'hybridation ne peut donner naissance à une souche durable puisqu'il arrive, de deux choses l'une, ou bien la forme se dissout en variations individuelles et sans fixité qu'on a fort bien nommées variations désordonnées; ou bien, c'est l'un des types constituants qui reparaît intact. Lorsqu'on veut obtenir des hybrides, il faut chaque fois opérer un croisement nouveau, témoins les mulets, les chabins, appelés encore ovicapres et les léporides. Les métis, au contraire, ces enfants de races différentes d'une même espèce, sont très-faciles à obtenir. Ils naissent spontanément; ils sont tout aussi féconds, parfois plus féconds que leurs parents, souvent plus beaux qu'eux, et transmettent indéfiniment à leurs descendants les facultés reproductrices dont ils jouissent eux-mêmes. Les individus métissés présentent les caractères de leurs deux parents; ce qui prouve qu'il y a juxtaposition, fusion entre les deux races. Par-ci par-là, quelques-uns des métissés de la race obtenue nous offrent le curieux phénomène que les Français ont appelé atavisme, les Allemands *Rückschlag :* c'est-à-dire que ces individus reproduisent tout d'un coup, à des degrés divers, parfois avec une surprenante exactitude, un ou plusieurs caractères des ancêtres primitivement croisés. L'atavisme qui peut se produire au milieu des races les plus pures en apparence et à la suite d'un seul croisement remontant à plusieurs générations, est une preuve de plus que dans le métissage il y a bien réellement fusion des deux éléments; que le métissage est quelque chose de physiologique, de naturel. Ainsi, si les races sont indéfiniment fécondes, l'espèce au contraire ne sort pas de ses limites, et l'économie actuelle du monde ne nous offre aucune transition possible d'une espèce à l'autre. « L'infécondité entre espèces, » comme l'a fort bien dit M. de Quatrefages, « remplit dans le monde organique un rôle à peu près analogue « à celui que joue la pesanteur dans le monde sidéral; elle maintient la « distance zoologique ou botanique entre les espèces, comme les lois de « l'attraction et de la répulsion maintiennent la distance physique entre « les astres. » La fixité des espèces se trouve donc ainsi sauvegardée par une grande loi, sur laquelle n'ont aucune prise pas plus la lutte pour l'existence que les éleveurs ou la sélection. Sans cette grande loi le monde ne serait bientôt plus qu'un affreux chaos. Si même les hybrides étaient féconds la question ne serait point tranchée, il faudrait encore démontrer qu'à un moment donné les races perdent leur caractère de

races pour devenir infécondes et s'ériger ainsi en espèces.— 6° La géologie et les monuments historiques sont en opposition avec les conclusions de M. Darwin. S'il y a eu dans la série des temps une transformation progressive des êtres allant des formes les plus dégradées aux formes les plus parfaites, les débris que l'on retrouve dans les couches géologiques devraient en fournir les preuves. Il n'en est rien. Ainsi pour les poissons, que voit-on ? Les types supérieurs en structure se rencontrent dans les terrains très-anciens, tandis que les types les plus imparfaits apparaissent seulement dans les terrains récents très-voisins de l'époque actuelle. La géologie n'offre pas non plus les formes transitoires qu'on devait s'attendre à y rencontrer. Les plus anciens ossements d'hommes trouvés dans les terrains quaternaires ne diffèrent en rien des ossements équivalents des squelettes humains actuels ; ceux du singe appartiennent bien au singe ; pas de traces d'êtres intermédiaires. On a retrouvé dans les tombes de la vieille Egypte des plantes et des animaux parfaitement conservés grâce à la sécheresse du sol et remontant sûrement à cinq ou six mille ans. Les naturalistes ont constaté qu'ils étaient tout à fait semblables aux types correspondants des espèces de notre époque, à côté desquels ils les ont placés.— 7° La physique et la chimie n'autorisent point l'hypothèse de millions et de milliards de siècles invoqués par M. Darwin pour la transformation lente des espèces. *a*. Les lois de la conductibilité calorifique sont aujourd'hui assez connues pour permettre d'affirmer que la terre était encore rouge à sa surface, il y a tout au plus cent millions d'années. *b*. Les lois du frottement des marées nous obligent d'admettre que la terre tournait autrefois plus vite que maintenant ; si elle s'était solidifiée à l'époque que supposent M. Lyell et M. Darwin, elle eût pris une forme beaucoup plus aplatie que celle que nous lui connaissons. *c*. Il est également démontré que le soleil n'a pas pu fournir pendant plus de cent millions d'années, les rayons nécessaires à la vie des végétaux qui auraient dû servir de pâture aux animaux (voir *Revue des cours scientifiques*, n° du 2 avril 1870). — En résumé, l'observation de ce qui se passe dans l'économie actuelle du monde est contraire à la théorie de M. Darwin. L'espèce est bien une réalité imposée par les lois de la planète sur laquelle nous vivons, et tout nous porte à admettre qu'il en a toujours été de même, aussi loin que nous pouvons remonter dans l'histoire du globe, et autant que nos inductions ne sortent pas du champ de la science. Bien des êtres ont une plasticité qui leur permet certaines variations de formes, mais cela sans sortir des limites infranchissables de l'espèce. Ce sont des évolutions dans un cercle restreint en vertu d'une force innée, mais à coup sûr ce ne sont point des transformations. A. SUCHARD.

DATERIE, nom de l'office institué près de la chancellerie romaine où se font la distribution des grâces bénéficiales et autres actes semblables. A sa tête se trouve un cardinal *prodataire*, assisté d'un sous-dataire, du réviseur *per obitum*, spécialement chargé de la partie des vacances par mort en pays d'obédience, d'un autre réviseur qui reçoit les suppliques des dispenses matrimoniales, du *præfectus componendarum* qui fixe les taxes à acquitter, et de quelques employés subal-

termes. Le nom de daterie vient de l'inscription qui se fait à Rome, sur un registre, lors de l'arrivée d'un courrier porteur d'une procuration de résignation ou d'une autre demande de bénéfice. C'est sur cette inscription que s'expédient les provisions du bénéfice. Quand les dates des provisions de bénéfices données par une même personne concourent ensemble, et que l'heure n'est pas marquée, elles se détruisent mutuellement.

DAUB (Charles) [1765-1836] est l'un des représentants les plus éminents de la théologie spéculative de l'Allemagne moderne. Né à Cassel, de parents pauvres, doué d'une puissante application au travail, il fit ses études à Marbourg et fut nommé, en 1795, professeur de théologie à Heidelberg où il resta jusqu'à sa mort. Doué d'une énergie morale incomparable, d'une simplicité de mœurs antique, il alliait une piété sincère à de vastes connaissances et à une pensée vraiment créatrice. Il avait la passion de l'enseignement, et son vœu le plus cher, de « mourir en chaire *docendo*, » fut exaucé à la lettre. Il fut frappé d'apoplexie au moment où il récitait à ses élèves ces vers de Schiller : « La vie n'est pas le plus grand des biens, mais la coulpe est de tous les maux le pire. » — La pensée théologique de Daub subit plusieurs modifications sous l'influence des systèmes philosophiques qui se succédèrent en Allemagne, de Kant à Hegel. Dans son *Manuel de catéchétique* et dans ses *Sermons d'après les maximes de Kant* (1801), il insiste sur la nécessité d'appuyer la religion sur la morale, de distinguer nettement entre les religions qui se disent révélées et la religion rationnelle, de mettre en relief la valeur pratique de la Bible et du dogme chrétien, en rejetant le miracle, comme un embarras pour la pensée. L'influence de la philosophie de Schelling se manifeste dans les *Theologoumena* (1806) et dans l'*Introduction à l'étude de la Dogmatique* (1810). Daub y développe ce qu'il appelle le point de vue spéculatif, qui seul, d'après lui, est véritablement scientifique et religieux. Le penseur devra s'élever d'emblée jusqu'à l'idée de Dieu déposée dans la raison humaine. La religion est la conscience que Dieu a de lui-même. Elle a l'air de naître dans l'homme, mais, en réalité, c'est l'homme qui naît pour elle. Dans les formes religieuses qui précèdent le christianisme, Dieu ne s'est révélé que d'une manière imparfaite; dans la religion du Christ cette révélation prend le caractère de l'absolu. Daub confesse d'ailleurs ne pas comprendre, du point de vue spéculatif, comment le fini et encore moins comment le mal procèdent de l'absolu. *Judas Ischarioth* ou *Considérations sur le bien dans ses rapports avec le mal* (1816-18, 2 vol.), le plus original des ouvrages de Daub, appartient à la même période. C'est un commentaire philosophique des faits principaux renfermés dans l'histoire sainte. Le diable y apparaît comme l'être le plus réel et le plus personnel, comme le « mal originel »; il est son propre créateur, l'auteur du mal dans la nature et parmi les hommes. Dieu le tolère par amour pour le monde, afin de le sauver d'autant plus sûrement. Car, après que le principe du mal, incarné en Judas, eût tenté de livrer Dieu incarné en Jésus-Christ, il est obligé de s'avouer vaincu et, en se suicidant, il montre qu'il désespère

de lui-même et de sa cause. C'est le sentiment de la contradiction, qui existe entre la présence du mal et les prémisses de la philosophie spéculative, qui a déterminé Daub à concevoir le mal comme « un miracle réel bien que faux », auquel, du côté de Dieu, correspondent des miracles réels mais vrais. En mettant ainsi en relief, dans un langage souvent obscur et paradoxal, la nature mystérieuse et l'existence incompréhensible du mal, Daub s'est plus rapproché de la vérité que lorsque, plus tard, il déclara que ne pas savoir comprendre le mal, c'est-à-dire le nier, c'était une honte pour la philosophie. — Daub modifia une dernière fois son point de vue en suite de l'intimité qui s'était établie entre lui et Hegel, qu'il avait fait appeler à Heidelberg en 1816. L'application des principes de la spéculation hégélienne aux dogmes chrétiens donne aux ouvrages composés par Daub dans cette période un caractère passablement scolastique. Rien de plus artificiel d'ailleurs que cet essai d'accommoder les formules de l'ancienne orthodoxie aux axiomes d'une philosophie toute panthéiste. Nous ne citerons que son étude sur la *Théologie dogmatique de notre temps* (1833), véritable réquisitoire dressé contre toute la théologie, soit supraturaliste, soit rationaliste, de son époque, dans lequel l'auteur dévoile avec une verve impitoyable ses imperfections, ses inconséquences, les illusions volontaires dans lesquelles elle se complaît. Son caractère principal, d'après Daub, c'est l'égoïsme. L'esprit scientifique et la moralité étant inséparables, il croit pouvoir trouver la source des vices de la théologie contemporaine dans une absence de profondeur et d'énergie morale. Parmi les ouvrages posthumes de Daub, publiés par ses disciples, Marheineke et Dittenberger, nous signalerons son *Système de la Morale théologique* (1840, 3 vol.) qui, à côté de beaucoup de digressions inutiles, contient des recherches de détail fort intéressantes. Il en est de même d'une *Etude des diverses hypothèses imaginées pour expliquer la liberté de la volonté*. — Sources : Rosenkranz, *Erinnerungen an Daub*, Berl., 1837 ; Strauss, *Parallele zwischen Schleiermacher u. Daub*, dans ses *Charakteristiken u. Kritiken*, 1839; Hermann, *Die speculat. Theol. in ihrer Entwicklung durch Daub*, Hamb., 1847. F. LICHTENBERGER.

DAUMER (George-Frédéric) [1800-1874], l'un des penseurs de l'Allemagne moderne qui étonna le plus par la témérité de ses conjectures et les variations de son point de vue. Originaire de Nüremberg, élevé dans le piétisme, séduit par la philosophie de Schelling et le naturalisme de Feuerbach, faible de santé et souvent interrompu dans ses études, il professa l'histoire au gymnase de sa ville natale et s'occupa avec prédilection de l'Orient. Dans une série d'ouvrages de philosophie religieuse (*Urgeschichte des Menschengeistes*, 1827; *Philosophie, Religion u. Alterthum*, 1833, etc.), Daumer établit une théorie fort aventureuse sur les origines et le siége primitif de la race humaine. S'appuyant sur l'étymologie des mots d'Adam et d'Edom, qui indique que les premiers hommes étaient de race rouge, il croit que l'Eden de la Bible doit être cherché dans les îles de la mer du Sud. De l'Australie, la migration des peuples se serait portée en Amérique. Daumer prétendait trouver dans les légendes, dans les monuments et dans les usages du Pérou, de

la Bolivie, et en particulier du Mexique, la preuve de la haute antiquité des peuples qui ont habité ces pays, comme aussi la trace certaine des événements que la Bible signale comme ayant eu lieu en Egypte pendant le séjour qu'y fit le peuple d'Israël. « Mon nouveau système géographique et ethnographique, affirme modestement Daumer, est pour l'histoire ce que le système de Copernic a été pour l'astronomie. » Dans un écrit sur *le Culte du feu et de Moloch des anciens Hébreux* (1842), notre auteur cherche à prouver que le Jéhova biblique, dans sa forme la plus ancienne, est identique avec le Moloch phénicien. C'est un Dieu terrible, dont la vue seule cause la mort; il hait la nature et la vie, et se manifeste uniquement dans la destruction. Il exige des sacrifices humains, en particulier celui des premiers-nés, ce qu'attestent encore les sacrifices de la législation mosaïque qui ne sont qu'un symbole ou plutôt une spiritualisation du culte primitif. Daumer appliqua la même méthode à l'explication du Nouveau Testament, dans les *Mystères de l'antiquité chrétienne* (1847). Peu à peu, le parti de la réforme vainquit en Judée le vieux parti jéhoviste; mais le Christ se leva et plaida la cause du Dieu des pères. Lui aussi prêchait la haine de la nature et de ses joies; il exigeait l'abstinence et la mutilation, et avant de mourir, il institua, en souvenir des anciens sacrifices, un repas abject dans lequel ses disciples devaient se nourrir de chair et de sang humains. Judas, plein de dégoût, ne voulant pas y prendre part, dénonça les horreurs des mystères chrétiens. — Le mahométisme, d'après Daumer, est un premier progrès sur le christianisme. Le Coran est l'évangile de la religion naturelle: le ciel de Mahomet, cette poétique apothéose des jouissances sensuelles, est la revanche bienheureuse qu'appelait l'ascétisme monacal. Hafis, que Daumer a traduit et imité dans des poésies qui trahissent son imagination voluptueuse, Hafis a corrigé les inconséquences du système de Mahomet : il l'appelle le Luther de l'islam. La religion nouvelle et définitive dont Daumer annonce l'avénement (*Die Religion des neuen Weltalters*, 1850, 3 vol.) est fondée sur le principe de la jouissance et de la réhabilitation de la chair. Il la définit successivement l'élévation au-dessus de l'égoïsme et l'enthousiasme pour l'idée. Son trait caractéristique est le pathos, l'élan; sa tâche est de tracer à l'homme son idéal, en appelant à son secours l'art. Elle est chargée de fournir la dose d'enthousiasme nécessaire à l'accomplissement des grandes choses. — Au milieu des extravagances dont fourmillent les ouvrages de Daumer, on avait relevé sa tendresse pour le catholicisme du moyen âge, et en particulier pour le culte de Marie (*Die Glorie der heil. Jungfrau Maria*, 1843). Sa brusque conversion à l'Eglise romaine n'étonna pas beaucoup. Toutefois le livre dans lequel il cherche à la justifier (*Meine Conversion. Ein Stück Seelen u. Zeitgeschichte,* May., 1859) n'est pas l'œuvre d'un pécheur repentant ; c'est plutôt une glorification vaniteuse du moi qui, dans toutes les productions de Daumer, joue malheureusement un rôle capital. Il devint un soldat fanatique, bien qu'assez irrégulier, du catholicisme militant dont il épousa toutes les colères et servit toutes les rancunes. L'apparition de M. de Bismarck et son œuvre d'unification de la grande patrie

allemande par le fer et par le sang plongèrent l'ancien disciple de Feuerbach dans un ineffable ravissement. Il modifia une dernière fois sa philosophie de l'histoire, mais, n'assistant qu'aux débuts du *Culturkampf*, il n'eut pas le temps d'achever sa nouvelle évolution.

F. LICHTENBERGER

DAUPHINÉ. Au seizième siècle le Dauphiné comprenait les départements actuels de la Drôme, de l'Isère et des Hautes-Alpes, plus les vallées d'Oulx, de Pragela et Valcluson qui depuis 1713 appartiennent à l'Italie. L'avènement du protestantisme y fut sans doute favorisé par les vaudois qui habitaient les vallées susdites ainsi que les vallées piémontaises limitrophes, et les versants du Léberon, séparés du Dauphiné par le Comtat-Venaissin ; son développement fut puissamment secondé par les franchises municipales dont jouissait ce pays de droit écrit. Né en 1489 à Gap, Guillaume Farel, dès son retour de Meaux en 1522, convertit ses frères, puis Anémond de Coet, seigneur de Chastelard en Gapençais, lequel meurt en 1525, après avoir converti Pierre de Sébiville, moine franciscain. Celui-ci, aidé de Amédée Maigret, moine dominicain, prêche, pendant le carême de 1524, la réforme à Grenoble, où sans doute il fut brûlé, malgré sa rétractation. De 1528 à 1555, diverses exécutions indiquent que les idées nouvelles se répandent à Vienne, Romans, Grenoble et Gap. Des Eglises commencent à se fonder, en 1555 à Saint-Paul-Trois-Châteaux, en 1556 à Montélimar, en 1557, grâce à la demi complicité de l'évêque Jean de Montluc « fin, trinquat, rompu et corrompu » , à Valence, et à Grenoble. Les premiers pasteurs furent, en 1559, à Valence, Pierre Bruslé, puis Gilles de Saulas et Lancelot d'Albeau qui moururent martyrs en 1560, année où Montélimar eut pour pasteur l'ex-cordelier François Tempesta et François de Saint-Paul, et où le célèbre Montbrun, ayant fondé une Eglise dans ses terres et résisté par les armes au lieutenant général La Motte Gondrin, fut obligé de se réfugier à Genève. Bien que le duc de Guise, gouverneur du Dauphiné, donnât les ordres les plus sévères pour la répression de l'hérésie, on peut affirmer qu'à cette époque le protestantisme était secrètement professé par une grande partie de la population. En 1561, en effet, à la faveur de l'ordonnance du 28 janvier qui stipule le relâchement des prisonniers pour cause de religion, on voit subitement s'établir un très grand nombre d'Eglises, surtout dans la partie du Dauphiné qui avoisine le Rhône, dont le mouvement commercial avait sans doute facilité la diffusion des idées nouvelles, dans le Grésivaudan et le Gapençais. La partie orientale de la province, c'est-à-dire le Briançonnais, l'Embrunois et une partie du Gapençais furent toujours plus ou moins réfractaires à la Réforme. Pendant cette même année 1561, ces nouvelles Eglises tiennent jusqu'à quatre synodes provinciaux, mais elles ne s'organisent, en même temps que celles du Lyonnais et du Forez qu'en 1562, au synode de Montélimar, présidé par Farel, et où elles se divisent en cinq circonscriptions: 1° Viennois et Grésivaudan ; 2° Valentinois et Diois ; 3° Briançonnais et Embrunois ; 4° Baronnies et Gapençais ; 5° diocèse de Saint-Paul-Trois-Châteaux avec Orange, Comtat-Venaissin et Pro-

vence. Une lettre de La Place, pasteur de Valence, envoyée aux pasteurs de Genève au nom du synode provincial tenu dans cette ville le 8 février 1562, dit « qu'en cette province où mille ministres ne suffiraient point, à peine y en a-t-il quarante. » — Le massacre de Vassy fut le signal de la levée de boucliers en Dauphiné comme dans le reste de la France. Une sédition provoquée à Valence par les excès du lieutenant général La Motte Gondrin, et dans laquelle il fut massacré (25 à 27 avril 1562), provoqua la déclaration de guerre de Félix Bourjac, sénéchal de Valentinois et Diois, « pour la gloire de Dieu, la liberté de notre Prince et délivrance de notre partie de la main des tyrans », et l'entrée en campagne du terrible baron des Adrets par l'occupation de Vienne, la prise de Lyon et de Grenoble. Pendant qu'il commet hors du Dauphiné la plupart des cruautés qui lui attirent de sévères réprimandes de Calvin, ses capitaines, Montbrun, revenu de Genève, Sénas, Mouvans et autres combattent avec tant d'éclat, qu'au moment où des Adrets est arrêté par eux comme traître, les Etats du Dauphiné, assemblés à Valence en janvier 1563, décrètent que tous les habitants sont tenus de suivre la religion protestante et confient les affaires à un conseil de direction agissant sous les ordres de Crussol et à un conseil politique de douze membres, dont trois élus par la noblesse, huit par les consistoires et les villes, et un par les villages. A cette époque, Vienne, qui s'était rendue à Maugiron, successeur de la Motte, devient avec les parties du Dauphiné désignées ci-dessus, un des principaux centres de réaction. En 1567, on ne retrouve la trace que de trente-cinq à trente-six églises constituées. La deuxième guerre de religion est favorable aux protestants. Pendant la troisième, l'absence des troupes huguenotes qui combattent avec le prince de Condé à Jarnac, puis à la Roche-Abeille et à Moncontour, permet au lieutenant général Gordes de se rendre maître de la province et d'y ordonner la suppression de l'exercice de la religion réformée. Grâce à sa modération et, ajoute-t-on, aux services que lui avaient rendus les Montmorency et Coligny, grâce au parlement de Grenoble, où Fiançayes prononce ces paroles mémorables : « Ce n'est pas défendre la religion que d'ôter la vie à qui lui résiste, » grâce enfin à l'humanité de Grimaldi, archevêque de Vienne, et de Vacca, archidiacre de Saluces, le Dauphiné ne connut de la Saint-Barthélemy que quelques massacres isolés à Romans et à Valence. La quatrième guerre religieuse révéla si bien les talents militaires et la bravoure de Montbrun que, dans la guerre suivante (cinquième), il eut pour adversaire Henri III lui-même auquel il fit faire cette réponse démocratique : « Comment ! le roi m'écrit comme roi et comme si je devais le reconnaître ! Je veux qu'il sache que cela serait bon en temps de paix, mais en temps de guerre, qu'on a le bras armé et le cul sur la selle, tout le monde est compagnon. » L'armée royale échoue honteusement au fameux siége de Livron (17 déc. 1574-20 janv. 1575). Audacieux jusqu'à la témérité, Montbrun poursuit et bat les Suisses au pont d'Oreille (12 juin 1575), mais est pris au pont de Blacons (4 juillet), puis impitoyablement condamné et exécuté à Grenoble le 13 août 1575, après avoir pardonné à ses juges et demandé pardon à Dieu « des

diverses fautes commises par les armes, bien que ses intentions aient toujours été pures. » Les gentilshommes protestants lui donnent pour successeur Lesdiguières, qui n'avait que trente-deux ans, et que quelques-uns, formant le parti des Désunis, ne reconnurent qu'en 1582. Malgré cette opposition et les difficultés suscitées par la Ligue qui s'organise à Grenoble dès 1574, et par la « Ligue des Vilains » ou du peuple qui dès 1575 se plaint de ce que la noblesse et le clergé ne l'aident point à supporter les charges de la guerre, Lesdiguières sut par son habileté, sa bravoure et son expérience militaire, acquérir dès la sixième guerre de religion, assez d'autorité pour repousser l'édit de Poitiers et les articles de Nérac (1577 et 1579), exiger le désarmement des catholiques, repousser les articles de Fleix qui terminent la septième guerre de religion, et ne se soumettre que lorsque le duc de Mayenne vint une deuxième fois à la tête d'une armée dans le Dauphiné (1581). Les protestants eurent deux places de sûreté, Nyons et Serres et une chambre tripartie que le parlement de Grenoble empêcha de constituer. La ligue toute puissante en 1585, mena la huitième et dernière guerre de religion. Lesdiguières prend Chorges, Montélimar, Embrun dont la cathédrale est pillée, défend partout, à l'instar de des Adrets, le culte catholique, forme par son traité avec le baron de la Roche le parti royaliste (1587) auquel il s'allie après l'édit d'union (1588), devient peu à peu maître du Dauphiné, y fait reconnaître Henri IV (1589), et, d'accord avec d'Ornano, lieutenant général, y détruit la Ligue. Le 25 août 1589 l'établissement du libre exercice des deux cultes mit fin à 27 ans de guerres presque ininterrompues. L'Edit de Nantes accorda aux protestants du Dauphiné 12 places de sûreté, et une chambrn mi-partie. On ne connaît que 8 colloques et 34 Eglises protestantes pour la période de 1567 à 1598. Mais les guerres ayant rendu impossible la desserte de beaucoup d'églises, il faut sans doute doubler ce chiffre. Chaque Eglise entretenait son pasteur et une école, Die et Montélimar possédaient de petits colléges. — Sous Henri IV et Louis XIII, le Dauphiné fut à peu près tranquille, et malgré l'inexécution fréquente de l'Edit ne prit qu'une part insignifiante aux soulèvements de 1621, 1625 et 1627. Les synodes provinciaux de 1604 à 1617 refusèrent même de se transformer en assemblées politiques par l'adjonction de députés de la noblesse et le conseil politique provincial, sorte de procureur fondé des Eglises, composé d'un syndic général, d'un secrétaire et d'assesseurs, fut obligé de se constituer à part et de consentir à être nommé par le synode provincial et quelquefois seulement par l'assemblée politique. La cupidité et l'ambition de Lesdiguières le décidèrent à écouter Cotton, saint François de Sales et surtout les offres qu'on lui faisait faire par Guichard Déagent, premier président de la Chambre des comptes de Grenoble; il abjura le 24 juillet 1622 entre les mains de l'archevêque d'Embrun et reçut l'épée de connétable et l'ordre du Saint-Esprit, mais ne put jouir longtemps du prix de sa trahison, car il mourut le 28 septembre 1626. La fin du règne de Louis XIII et celui de Louis XIV furent marqués en Dauphiné comme ailleurs par la facilité avec laquelle on écoutait les réclamations et dénonciations du clergé. Les places de

sûreté sont peu à peu retirées ; en 1638 on somme le synode provincial de Die de se dissoudre ; 1642, défense aux pasteurs de prêcher hors de leur lieu de résidence ; 1645, démolition du temple de Clionsclat ; en 1661 chaque Eglise est tenue de justifier de son droit d'exercice par des *pièces* authentiques, ce qui amène la suppression de près de la moitié d'entre elles ; en 1664, les nouveaux commissaires de l'édit reçoivent les syndics du clergé pour parties contre ceux de la religion ; 1671, démolition du temple de Grenoble ; 1674, interdiction du consulat aux réformés ; 1676, enlèvements d'enfants, sursis accordés aux débiteurs apostats ; 1679, dragonnades et suppression de la chambre mi-partie qui à un moment avait même possédé les offices d'avocat général, de secrétaire et d'huissiers réformés ; en 1683, le supplice de l'avocat Chamier et autres fait quitter la province à plus de 20 pasteurs. En 1684, les dragonnades, la démolition des temples, etc., etc., ne laissent au grand Roi que le soin de révoquer l'édit en 1685. Sous le régime de l'Edit, le Dauphiné avait possédé jusqu'à 95 Eglises principales avec pasteurs, 185 annexes autorisées, 89 annexes non autorisées, plus de 460 pasteurs connus, 3 colléges à Montélimar, Die et Embrun, 1 académie à Die, environ 65,000 protestants, et pu tenir 78 synodes provinciaux appliquant la discipline sans acception de personnes, et toujours obligés d'exhorter les Eglises à faire les sacrifices nécessaires pour l'entretien du culte et des écoles. — L'émigration, les arrestations et condamnations furent énormes à la suite de la révocation. On évalue à près de 20,000 le nombre de protestants qui quittèrent la province (15,000 de 1683 à 1687). Ils introduisirent les industries des chapeaux, des draps, de la ganterie, de l'horlogerie et des indiennes en Allemagne et en Suisse. On a retrouvé l'indication de plus de 800 condamnations, dont la plupart aux galères ou à mort pour la période de 1685 à 1766 (282 en 1686 et 1687, 121 en 1689). C'est ce qu'un capucin, prêchant à Valence en 1690, décrivait ainsi : « Prier, exhorter, commander enfin sont les seules armes qui ont vaincu tant de Français. » L'évêque de Grenoble, Le Camus, s'efforça d'obtenir les abjurations par la douceur et l'argent. Il réussit dès 1684 auprès d'Alexandre Vigne, pasteur de cette ville. Celle de Jean Pineton de Chambrun, pasteur à Orange, est célèbre par la rétractation qui la suivit. Il faut signaler, par contre, la cruauté sans vergogne de l'évêque de Valence, Daniel de Cosnac ; il ne craignit pas de s'adjoindre un scélérat nommé La Rapine, qui traita avec la plus infâme barbarie les religionnaires qui avaient résisté à tout, notamment Blanche Gamond, l'avocat Menuret, Madame veuve Reymond et les trois demoiselles de Castelfranc. Ces atroces persécutions, jointes à l'absence de pasteurs, donnèrent naissance au phénomène de l'illuminisme. Des laïques exaltés prêchaient et prophétisaient dans les assemblées du Désert de 1687 à 1708. La plus célèbre des illuminées fut Isabeau Vincent, surnommée la bergère de Crest, qui fut internée dans un couvent de Grenoble en 1688. Cette piété maladive disparut grâce aux énergiques efforts de Jacques Roger (né en 1675, en Languedoc), le restaurateur du protestantisme en Dauphiné. Malgré la terreur que la

persécution, rarement interrompue, les enlèvements d'enfants, l'annulation des mariages, les condamnations de toute sorte répandaient tellement qu'en 1740 tous les nouveaux convertis prirent le deuil, malgré les dangers souvent créés par des traîtres, cet infatigable apôtre, digne émule de Court, parvint, dès 1708, à relever quelques Eglises, à les réunir en synode provincial dès 1716, à s'adjoindre des aides dans la personne de Faure, Vouland, Rozans, Ranc, Roland, etc., à créer une école ambulante de proposants (1730) dont les premiers élèves Chambon, Allard, Villeveyre et Lachaud furent pris et condamnés aux galères (1734), bref, à reconstituer le protestantisme au point qu'en 1740 on comptait 60 Eglises ou consistoires, dont plusieurs tenaient des assemblées de jour. Tant de courageux et persévérants efforts ne pouvaient être dignement couronnés que par le martyre. En 1745, Ranc, dénoncé par un curé, fut arrêté et exécuté à Die le 12 mars; Roger, trahi, fut pendu à Grenoble le 21 mai. Les pasteurs ne quittèrent la province, et les assemblées ne cessèrent que momentanément. En 1758, une touchante et inutile requête des protestants dauphinois adressait au roi ces paroles : « Quand même nous serions dans l'erreur, nous n'en sommes pas moins des hommes, des chrétiens, vos sujets, vos enfants, des enfants soumis, des sujets fidèles; vous n'en êtes pas moins notre roi, notre père, le meilleur des pères, le plus religieux des rois. Hélas! sire, malgré tant de titres respectables, nous sommes malheureux. » Ce cri ne fut pas entendu, mais le progrès des lumières obligea l'autorité à faire semblant d'ignorer les hérétiques. En 1759, ils essayèrent d'ouvrir quelques écoles; en 1763, ils comptaient 5 pasteurs, en 1764, 6 en 1777, 12, et en 1791, après l'édit de tolérance, 25. Il restait, malgré tous les efforts du fanatisme le plus aveugle, encore environ 50,000 protestants en Dauphiné. En 1807, les trois départements qui formaient cette province comptent 7 consistoires, 21 pasteurs, 39 ou 40 lieux de culte. — En 1870, ces trois départements renfermaient 7 consistoires, 52 paroisses, 102 annexes, 62 pasteurs, 109 temples, 146 écoles et environ 47,000 protestants. — Voyez J. D. Long, *La Réforme et les guerres de religion en Dauphiné, de 1560 à l'édit de Nantes*, Paris, 1856, in-8°; Ch. Charronnet, *Les guerres de religion et la société protestante dans les Hautes-Alpes*, Gap, 1861, in-8°; Ch. Read, *Daniel Chamier*, in-8°, 1858; *Henri IV et le ministre Chamier*, 1854, in-8°; Th. Claparède, *Blanche Gamond, une héroïne protestante*, 1867, in-18; D. Benoît, *Un martyr de 26 ans, Louis Ranc*, 1873, in-8°; id. *Jacques Roger, Un Martyr du Désert*, Toulouse, 1875, in-8°, et surtout l'ouvrage capital de E. Arnaud, *Histoire des protestants du Dauphiné, aux seizième, dix-septième et dix-huitième siècles*, avec carte, Paris, 1875, 3 vol. in-8°, qui renferme une bibliographie très-détaillée à laquelle on pourrait ajouter, pour les imprimés, les « *Documents inédits pour servir à l'Histoire de la Réforme et de la Ligue*, par Jean Loutchitzky, Paris, 1875, in-8°; et, pour les manuscrits, le *Journal des guerres faites par M. de Lesdiguières, escrit par M. le président Cilagnon*, Biblioth. nat., f. franç., n° 4111.

N. Weiss.

DAVID [Dâwîd ou Dâwid, Δαβίδ ou Δαυίδ, c'est-à-dire le bien-aimé], deuxième roi d'Israël (1055-1015 av. J.-C.), huitième fils d'Isaï, riche propriétaire de Bethléhem et d'une des familles les plus considérées de la tribu de Juda. Petit de taille, mais agréable de figure, il avait les yeux vifs, les cheveux d'un blond roux (1 Sam. XVI, 12) et se distinguait par son éloquence et son courage téméraire (1 Sam. XVII, 17). Tout en gardant les troupeaux de son père (1 Sam. XVII, 28), il exerça de bonne heure ses forces dans de nombreuses rencontres avec les animaux féroces, et puisa dans cette vie champêtre, sa confiance illimitée en Dieu et son goût pour la musique et la poésie. Cette mâle éducation, tempérée par l'influence bénie de sa mère, fit de David le héros que l'histoire nous présente. Dans sa jeunesse déjà, il se mesura avec le Philistin Goliath, qui avait provoqué en vain les Israélites près de la vallée de Socho. La mort du géant entraîna la déroute des Philistins qui ne s'arrêtèrent que derrière les murs de Gath et d'Ekrôn. Cette victoire valut à David l'amitié de Jonathan, fils de Saül, et l'estime du roi lui-même. Nommé à un commandement dans l'armée royale, il se distingua dans toutes ses rencontres avec les Philistins. Les chants du peuple en l'honneur du jeune héros excitèrent toutefois la jalousie de Saül qui, alors déjà, commençait à subir les atteintes de cette noire mélancolie qui fit le malheur des siens et amena sa chute (1 Sam. XVIII, 5). Après s'être vu refuser la femme promise, Moâb, la fille aînée du roi, David épousa, à la suite de nouvelles victoires sur les Philistins, Mikhâl, la fille cadette. Ces liens de parenté amenèrent des rapports journaliers avec Saül, dont il « bannissait le mauvais esprit » par ses chants mélodieux, non sans être, à plus d'une reprise, l'objet des attaques homicides du roi (1 Sam. XXIX, 10). D'après une autre version (1 Sam. XVI, 14. 23), difficile à concilier avec la précédente narration, David serait venu à la cour du roi uniquement pour le distraire dans ses moments de folie. Mais si David devint l'écuyer royal à la suite des services rendus, on ne saurait comprendre pourquoi Saül, lors de sa rencontre avec Goliath, demanda le nom du jeune téméraire, assez audacieux pour se mesurer avec le géant philistin (1 Sam. XVIII, 55-58). Quoi qu'il en soit, David dut, à la suite des scènes de jalousie de Saül, quitter la cour; il n'échappa à la mort que par la ruse de sa femme et se réfugia dans le désert. Les essais de réconciliation tentés par Jonathan ayant échoué (1 Sam. XX, 33), les deux amis se séparèrent à tout jamais et, après s'être rencontré avec Samuel à Rama (1 Sam. XIX), David s'enfuit avec quelques fidèles vers le pays des Philistins, armé de l'épée de Goliath, que le prêtre Ahimelech, assassiné plus tard avec les siens, et pour ce motif, lui avait confiée. Arrivé à Gath et reconnu par les Philistins, il ne dut son salut qu'à un simulacre de folie devant le roi Achis (1 Sam. XIX). — Dès lors commença, pour le futur roi, une vie de souffrances et d'épreuves plus douloureuses les unes que les autres; il en sortit fortifié et préparé pour sa vie future. La caverne d'Adullam, où se réfugia David, devint le rendez-vous de ses parents et des mécontents, et bientôt le fuyard se

vit à la tête d'une troupe d'hommes déterminés, dont la conduite exigea de sa part autant d'énergie que de circonspection. A la tête de ce corps franc, David parcourait les contrées situées vers la mer Morte, s'abstenant de combattre contre son peuple, et protégeant les frontières du Sud. Malgré les vivres que lui fournissaient les habitants de Juda, il fut, plus d'une fois, sur le point de périr de faim avec les siens. L'histoire d'Agibaïl qu'il épousa après la mort de Nabal, nous en fournit la preuve. La renommée de David raviva la jalousie de Saül, qui essaya en vain de le surprendre. Cerné par l'armée du roi près de Màon (Gàon?), David fut sauvé par une incursion inattendue des Philistins. La main de Dieu, en qui il se confiait, le tira de ce mauvais pas, parce qu'il refusait « de mettre la main sur l'Oint du Seigneur. » Sa générosité envers son ennemi se montra d'ailleurs à propos de sa rencontre avec lui dans la grotte d'Engedi (1 Sam. XXXIV), où il se contenta de couper un pan du manteau royal, et de sa téméraire irruption dans le camp royal, ce dont Saül se montra momentanément touché (1 Sam. XXVI). Désespérant toutefois de se réconcilier sérieusement avec Saül, David chercha enfin un refuge auprès du roi philistin Achis, qui lui donna en fief la ville de Zikhlàg (le Rachàma de nos jours). Là il régna presque en roi, guerroyant avec les Amalécites, et refusant de porter les armes contre ses compatriotes (1 Sam. XXVII, 17). Il en résulta des froissements qui se terminèrent par une rupture complète. Les Philistins s'étant levés en masse contre Saül, David dut, en sa qualité de vassal, suivre le roi Achis. La jalousie des chefs le sauva toutefois de la nécessité de combattre Israël. Renvoyé à Zikhlàg, il trouva la ville pillée et les habitants emmenés en esclavage par les Amalécites. Une poursuite heureuse, ordonnée par l'oracle, ramena les fugitifs et le butin enlevé. Dès lors, David songea à se ménager des intelligences dans les villes de Juda. Ayant appris, à quelques jours de là, la défaite d'Israël et la mort de Saül et de Jonathan, il exhala sa profonde douleur dans cette admirable élégie que nous a conservée le deuxième livre de Samuel (I, 19-27). A partir de ce moment, la vie de David semble entrer dans une phase plus heureuse; mais, malgré les sollicitations des siens, il ne fit rien pour s'emparer de la couronne royale, abandonnant tout à Dieu. La narration biblique rapporte, il est vrai, une onction de David par Samuel (1 Sam. XVI, 13), mais cet événement n'est à envisager que comme une action purement symbolique, quoique l'entourage de David commençât, alors déjà, à voir en lui l'héritier du trône choisi par Dieu (1 Sam. XIX, 18). S'étant rendu à Hébron sur les injonctions de l'oracle, David y fut nommé roi par la tribu de Juda (2 Sam. I, 4). Il y régna paisiblement pendant sept ans et demi, jusqu'à la mort d'Abner et d'Iscboçeth, fils de Saül. Alors seulement et par suite d'un contrat en règle, les autres tribus le sacrèrent roi (2 Sam. VI, 1, 4). Sur le trône comme dans l'exil, David resta humble, acceptant de la main de Dieu, les honneurs dont il venait d'être revêtu (2 Sam. VI, 21). — Le récit des événements qui remplirent le règne de David comme roi de tout Israël, ne nous est pas parvenu dans un ordre chronologique. Il faut s'en tenir aux faits prin-

cipaux. Pour des motifs religieux et politiques à la fois, Jérusalem devait nécessairement devenir le centre du nouveau royaume. Après s'être emparé de la forteresse de Jébus, jusque-là non prise, David établit la résidence royale sur la montagne de Sion, appelée désormais « ville de David ». Il y éleva des fortifications, fonda des dépôts d'armes et construisit, à l'aide d'ingénieurs syriens, un splendide palais pour lui et son harem (2 Sam. III, 3). L'arche de l'alliance, jusque là déposée à Kiriath-Jéharim, fut transportée à Jérusalem et logée sous une tente, David ayant, sur l'ordre de Nathan, renoncé à élever lui-même un temple à Dieu et se contentant d'en réunir les matériaux. De là son attention se porta sur les lévites (1 Chr. XXIII, 26) qu'il divisa en vingt-quatre classes, destinées à desservir le temple. Chacune de ces classes était présidée par un chef, choisi parmi les Aharonites. Asaph et ses fils Héman et Jéduthum furent préposés au chant sacré, qui s'augmenta de nouvelles mélodies, introduites par David lui-même. L'administration du pays, à en juger par les rares documents que nous a conservés la Bible, était entre les mains de beaucoup de dignitaires. A la tête de l'armée se trouvait Joab; Benajah commandait la garde royale (Créthi et Pléthi); Josaphat était le chancelier et le président du conseil intime. Il est aussi fait mention de conseillers royaux, d'un secrétaire (sérajah), de trésoriers et d'administrateurs des biens et domaines du roi. Toute cette organisation montre la conscience avec laquelle David entendait exercer son pouvoir. Cette conscience se montre surtout dans la manière dont il accueillit dans sa maison et à sa table Méphiboseth, le fils impotent de Jonathan. Après avoir organisé l'administration, David se tourna contre ses ennemis extérieurs. A l'aide de Joab et grâce à des évolutions stratégiques du plus grand mérite militaire, David soumit en peu de temps les Philistins, et réduisit à néant les Amalécites, les Moabites et les Ammonites (Ps. LX et XVIII). La domination d'Israël s'étendait désormais sur le Nord et l'Est et le royaume de David était le plus puissant de toute l'Asie occidentale. Enflé d'orgueil à la suite de ces victoires, David ordonna le dénombrement du peuple et attira sur Israël le châtiment de Dieu. A partir de ce moment, les malheurs se succèdent dans la vie du roi. Sa faiblesse envers ses enfants et ses passions assombrissent ses derniers jours. L'adultère qu'il commit avec Bathséba, la femme d'Urie, ne saurait trouver d'excuse; toutefois la profondeur de son repentir ne laisse pas de nous toucher (Ps. LI). Les suites de ce péché furent la mort d'Amnon, tué par Absalom à la suite d'un inceste commis avec sa sœur Thamar. L'insurrection d'Absalom (2 Sam. XV). est aux yeux de David un juste châtiment de Dieu (Ps. XXXIX). Accompagné de quelques fidèles seulement, il s'enfuit de Jérusalem vers Mahanajim, et, sans l'énergie de Joab, c'en était fait de lui. L'esprit de révolte avait d'ailleurs gagné toutes les tribus et ce n'est que grâce à des concessions et à la victoire remportée sur Absalom, que David put terminer en paix ses jours. Son repos fut troublé une dernière fois par les prétentions au trône d'Adonija, son fils aîné. La proclamation de Salomon comme roi, due à l'intervention rapide de Nathan, sauva la famille royale. Les ordres de vengeance dictés à Salomon, quelque cruels

qu'ils paraissent d'ailleurs, sont justifiés par les lois de l'Orient et la nécessité de maintenir le royaume naissant. — David mourut chargé d'ans et fut enseveli sur la montagne de Sion. Il résume dans sa personne les plus hautes aspirations d'Israël; il acheva l'œuvre de Moïse et de Josué, en assurant à son peuple la possession d'une patrie terrestre et l'unité entre les tribus. Dans son union avec le sacerdoce, Israël est devenu désormais le peuple de Dieu par excellence. Et tout cela est l'œuvre, non pas de l'homme, mais de celui que David a célébré dans ses chants immortels. Général et soldat, courageux jusqu'à la témérité, organisateur et homme d'Etat, mais avant tout homme de foi, David n'atteint pas, dans sa conception religieuse, à la hauteur des prophètes. Mais c'est à lui que se rattache l'espoir d'un David futur qui réaliserait sur terre ce que le premier n'avait qu'entrevu. Ce successeur, David l'a chanté prophétiquement, et c'est par là qu'après sa mort encore il exerça une influence profonde sur son peuple. Il est non-seulement le poëte le plus éminent de son époque, mais le créateur de l'hymne sacrée (Ps. XXIV) et de la reproduction poétique des sentiments et des expériences du cœur. Les Psaumes qui portent son nom, bien qu'ils ne puissent lui être attribués tous, sont l'expression la plus vraie d'une âme pieuse et pleine de foi en un avenir meilleur, amené par celui qui s'est appelé le fils de David d'après la chair. De là leur influence si profonde et si bénie sur tant de générations d'hommes (voyez *Psaumes*). E. SCHERDLIN.

DAVID (Saint), patron du pays de Galles, l'un des évêques les plus distingués de l'Eglise culdéenne, né en 458, appartenait à la race royale du pays. Disciple de Paulin, il fonda, à son exemple, de nombreux monastères et leur donna une règle rigide, que le savant Usher nous a conservée (*Prim. Ecc. Brit.*, cap. XIV). Pour prévenir l'oisiveté, il leur imposa le travail agricole, la lecture de la Bible et des Pères; il y joignit le silence absolu et l'obéissance passive unie à des pratiques d'un ascétisme rigoureux. Comme le paganisme conservait encore de profondes racines dans le pays, il fut appelé à lutter fréquemment contre l'influence expirante des Druides, et réussit à substituer son droit d'asile au leur. Consacré évêque à Jérusalem, où il s'était rendu en pèlerinage, il revint exercer ses fonctions à Ménévie, qui prit plus tard en son honneur le nom de Saint-David. Ami du roi Arthur, il eut la joie de voir son Eglise protégée par une victoire décisive de celui-ci sur les Anglo-Saxons, et mourut presque centenaire en 544, après avoir fondé le célèbre couvent de Glastonbury. Son tombeau devint un lieu de pèlerinage pour tout le pays de Galles, et les nombreux miracles qui lui furent attribués amenèrent sa canonisation sous Calixte II. — Voyez : *Acta Sanct.*, Mart. 1. 29 ; Grimaldus Cambrensis, *Vita Dav.*; *Vie de David*, par un anonyme dans Colgan, *Acta. Sanct. Hib.*, I; Ebrard, *Die Culd. K.*, 1; Montalembert, *Les Moines d'Occident*, I.

DAVID, natif de Dinant sur la Meuse, vécut dans l'entourage du pape Innocent III. Il ne paraît pas avoir enseigné publiquement. De son ouvrage, intitulé *Quaternuli*, petits chapitres, il ne reste que quel-

ques passages, conservés par Albert le Grand et Thomas d'Aquin, d'après lesquels il aurait enseigné l'identité substantielle de Dieu, des intelligences créées et de la matière. Selon lui, « l'universalité des êtres se divise en trois catégories : les corps, les âmes, les substances éternelles (les idées de Platon); les principes indivisibles en sont : la matière, l'intelligence, Dieu. Ces trois principes sont simples et par conséquent identiques : donc tout ce qui existe est un dans la substance. » Cette doctrine de l'immobilité de toutes choses au sein de la matière universelle, David s'efforce de la prouver au moyen de la dialectique d'Aristote en partant successivement de chacun des trois principes pour aboutir aux deux autres : de là la forme particulière de son exposition et le nom de son livre. Elle n'est au fond que le vieux matérialisme ionien (dont David cite les représentants à plusieurs reprises), présenté sous les formes spéculatives de la philosophie du temps et concilié tant bien que mal avec l'enseignement de l'Eglise. Elle fut condamnée par le synode de Paris de l'an 1209, sentence renouvelée en 1215 dans les statuts donnés par le légat Robert de Courçon à l'université de Paris. La mort de David est certainement antérieure à l'année 1209. — Voyez : Krœnlein, *Amalrich v. Bena u. David v. Dinant*, dans les *Theol. Stud. u. Krit.*, 1847, II, 271; Hauréau, *De la philos. scolast.*, Paris, 1850, I, 391 ; Jundt, *Hist. du panth. popul.*, Paris, 1875, p. 14.

DAVIDI (François), théologien socinien, né en Saxe vers l'an 1510, mort dans la forteresse de Dewa en Transylvanie, l'an 1579. D'abord zélé catholique, il embrassa successivement la doctrine de Luther et celle de Zwingle, pour se ranger ensuite, grâce à l'influence de Blandrata, sous la bannière des antitrinitaires. Nommé recteur et prédicateur de la cour à Clausenbourg, il soutint en 1568, au synode de Torda, que Jésus-Christ étant un simple homme, il n'avait point droit à l'adoration. Accusé d'intrigues contre l'Etat, Davidi fut enfermé pour le reste de ses jours. On a de lui quelques écrits publiés dans la *Bibliotheca Fratrum Polonorum.*

DAX [*Aquæ Tarbellicæ*, *Civitas Aquensium*, *Aquis*, Acqs], ville des Landes, possédait un évêché, suffragant d'Auch, qui fut supprimé en 1801. Adrien Valois veut que cette ville, autrefois importante, ait donné son nom à l'Aquitaine. On donne, comme premier évêque d'Acqs, saint Vincent, martyr, mais l'époque de ce saint, qui est fêté le 1er septembre, est inconnue. Au concile d'Agde, en 506, on retrouve un évêque d'Acqs. Le seul évêque de cette ville qui doive attirer notre attention est François de Noailles, prélat libéral et éclairé, qui en occupa le siége en 1559 et résilia en 1562; il mourut en 1585. Saint Vincent de Paul naquit en 1576 au village de Pouy, près de Dax. — Voyez Compaigne, *Dyptique des év. d'Acqs*, Orthez, 1661, in-4°; *Gallia*, I; Dompnier, *Saint Vincent de Sentes, patron de Dax*, Dax, 1855; *Chroniques de la cité et du dioc. d'Acqs*, 1869, in-4°.

DEBBORA [Deboràh, Δεββῶρα, Δεβόρρα], célèbre prophétesse, femme de Lapidoth, de la tribu d'Ephraïm, qui, pendant quarante ans, exerça les fonctions de juge (schophet) au sein du peuple d'Israël. Succédant à Ehud, dans un temps de profond affaissement moral et pa-

triotique, elle décida le Nephtalien Barac à secouer, à la tête de 10.000 hommes choisis dans plusieurs tribus, le joug du roi cananéen Jabin (Juges IV, 4 ss.), et l'accompagna dans sa campagne. Le succès ayant couronné ses efforts et l'armée du général Sisara ayant été vaincue près du mont Thabor, Debbora célébra cette victoire dans un chant de triomphe dont l'authenticité et la beauté littéraire ont été généralement reconnues (Juges V). — Voyez Hollmann, *Comment. philol. crit. in carmen Deboræ*, Lips., 1818; Niemeyer, *Charakter.*, III, 449 ss.; Herder, *Geist. der hebr. Poesie*, II, 235 ss.; v. Gumpach, *A. T. Studien*, 1-138.

DÉCALOGUE. Ce mot grec, signifiant les *dix paroles*, répond mieux que l'appellation habituelle des *dix commandements* au sens de l'hébreu et à l'esprit du texte. Le Pentateuque nous donne le décalogue en deux éditions (Ex. XX, 2-17 et Deut. V, 6-18), qui sont loin d'être la répétition exacte l'une de l'autre. La principale différence est dans la raison donnée en faveur du repos sabbatique. Le motif allégué par l'Exode est précis et se réfère au récit de la création (Gen. II, 2-3). L'homme doit sanctifier le septième jour et le consacrer au repos à l'exemple de Jahveh qui a béni le septième jour de la création et l'a consacré au repos. D'après le Deutéronome, il semble que le commandement soit motivé principalement par un sentiment d'humanité envers les esclaves en souvenir de la servitude d'Egypte. Dans le commandement relatif à la convoitise, la maison est placée au premier rang dans l'Exode, avant la femme; l'ordre contraire est présenté par le Deutéronome. — On n'est pas d'accord sur la division des « dix paroles. » Les catholiques réunissent la défense du polythéisme et celle des idoles, et divisent le commandement relatif à la convoitise; les protestants considèrent généralement comme le premier commandement celui qui proscrit le polythéisme et comme le second celui relatif à l'idolâtrie. Cette division est certainement préférable, car il n'y a nul motif de séparer les diverses convoitises : toutefois plusieurs critiques modernes pensent que l'assertion solennelle : « Je suis Jahveh ton Dieu », doit être considérée comme la première des *dix paroles*, et que la seconde comprenait ce qui forme les deux premiers commandements des protestants. — Ce qui est rapporté de tables de pierre où les *dix paroles* ont été inscrites semble peu conciliable avec l'étendue actuelle de notre texte; cette tradition paraît conserver le souvenir d'une version primitive, sensiblement plus brève. D'ailleurs on s'expliquerait mal, dans la supposition contraire, les divergences qui séparent les deux versions de l'Exode et du Deutéronome. Il est certain que les commentaires de la *parole* contre l'idolâtrie affaiblissent l'énergie de la défense brève et formelle; on peut en dire autant de l'interdiction du parjure. On se figurera donc volontiers une rédaction brève et incisive ainsi conçue : 1° Moi, Jahveh, suis ton Dieu; 2° Qu'il n'y ait point d'autres dieux devant moi, ne te fais pas d'idoles; 3° Ne te parjure pas en mon nom; 4° Sanctifie le jour du repos, etc. — Le noyau du décalogue est-il réellement l'œuvre de Moïse? Tant que l'on continuera de rapporter au prophète, sous la conduite duquel

les descendants de Jacob quittèrent l'Egypte, l'origine de la grande impulsion religieuse qui traverse l'histoire israélite, on n'aura point de raison sérieuse de mettre en doute ce qu'on pourrait appeler le squelette des dix paroles. Dieu connu pour la première fois sous l'appellation de Jahveh, la défense absolue du polythéisme, la sainteté du serment prêté au nom de Jahveh, le respect du sabbat, puis les commandements moraux qui suivent, tout cela convient à Moïse. Nous n'en saurions dire autant de ce qui forme, d'après la division qui semble préférable, la deuxième partie de la *seconde parole*, à savoir la défense de l'*idolâtrie*, complétant celle du *polythéisme*. On a reconnu que Jahveh avait été ouvertement et publiquement adoré sous forme animale pendant des siècles et que ses plus fidèles représentants y avaient prêté les mains. Dans ces conditions, on a peine à croire que le véritable père de la religion israélite ait formulé aussi expressément une défense que ses successeurs les plus autorisés enfreignent sans scrupule dans des textes incontestables (voyez l'art. *Législation mosaïque*). M. VERNES.

DÉCAPOLE (Δεκάπολις), *Decapolitana regio*, Matth. IV, 25; Marc V, 20; VII, 31; cf. Pline, V, 16, 17), district de dix villes du nord-est de la Palestine, près des frontières de la Syrie et de la Galilée, en majeure partie au-delà du Jourdain, habité principalement par des païens. On n'est pas d'accord sur les noms de ces dix villes, parmi lesquelles on cite Damas, Philadelphie, Raphanée, Scythopolis, Gadara, Pella, etc.

DÉCIUS (*Cn. Messius Quintus Trajanus*), appelé aussi Dèce ou Décius Trajan, empereur romain, naquit en 201 en Pannonie. Il était sénateur et chargé d'un commandement important en Mœsie par Philippe l'Arabe, lorsqu'il se révolta et se fit nommer empereur par ses soldats. Philippe marcha contre lui, mais il fut battu et tué près de Vérone, et Décius fut reconnu par le sénat et par le peuple. Il ne régna que deux années (249-251). Il n'en eut pas moins le temps de faire subir aux chrétiens une persécution atroce, la plus cruelle que l'on eût encore vue. C'était la sixième. — Les causes de cette persécution ne sont pas aisées à déterminer. Philippe l'Arabe avait été favorable aux chrétiens parce que son prédécesseur qu'il haïssait leur avait été hostile. Ce prédécesseur lui-même, Maximin le Thrace, n'avait été intolérant pour l'Eglise, que parce que Alexandre Sévère l'avait protégée. Décius n'avait pas seulement le désir d'agir autrement que Philippe l'Arabe, mais la ferme décision d'anéantir le christianisme; et il semble assez naturel de rattacher sa persécution à un projet général de restauration de l'empire romain. Il sentait le vieux colosse chanceler sur sa base et il essaya de poursuivre le but que s'étaient déjà proposé Trajan et Marc-Aurèle, rétablir l'antique puissance de Rome et faire disparaître les causes d'affaiblissement qui, depuis longtemps déjà, la minaient sourdement. L'une d'elles était le christianisme et, dans l'exécution de son plan, il fallait mettre en première ligne une destruction prompte et radicale de la religion des chrétiens. Décius se mit à l'œuvre et son décret contre les chrétiens dépassa tous ceux de ses prédécesseurs. Il ordonna une per-

sécution générale. Il ne s'agit plus de ne poursuivre qu'une classe déterminée de chrétiens, les évêques par exemple, mais tous sans exception. De plus, il ne se borna pas comme Trajan à ordonner le supplice des personnes convaincues de christianisme, mais il permit de détacher les fidèles de la foi par les tourments et de leur arracher l'apostasie par la torture. On comprend quel champ illimité était ouvert à la cruauté des bourreaux (Grégoire de Nysse, *Vita Greg. Thaum.*, t. III, p. 567; (Eusèbe, *H. E.*, VI, 50). — Lorsque le décret de Décius parut, l'Eglise d'Alexandrie était déjà depuis une année sous le coup d'une sédition populaire qui avait fait de nombreuses victimes. Mais cette poursuite préliminaire n'avait point de caractère légal et était restée circonscrite à la seule ville d'Alexandrie. L'Eglise en général jouissait d'une paix profonde; il en était ainsi depuis longtemps, et, à sa faveur, elle s'était considérablement étendue. Dans les hautes classes, en particulier, elle avait recruté un grand nombre d'adhérents. Il en était résulté un affaiblissement graduel de la piété et de la foi religieuse. Les communautés chrétiennes n'ayant pas eu à subir depuis longtemps la saine discipline de l'épreuve, avaient laissé l'amour du luxe et du plaisir les envahir. Les vrais fidèles en étaient venus à désirer la persécution. Leur vœu devait être cruellement exaucé. Ils la pressentaient du reste. Origène écrivait (*c. Celse*, III, 115) : « Je ne crois pas que la tranquillité dont nous jouissons soit de longue durée »; et Cyprien, évêque de Carthage, raconte qu'il eut une vision prophétique des calamités qui allaient survenir. — Le premier effet du décret de Décius fut de provoquer des défections en grand nombre. Un jour avait été fixé avant lequel il fallait avoir sacrifié aux dieux. Les chrétiens en foule devancèrent ce jour et apostasiaient. Les uns sacrifiaient ouvertement aux idoles. On les appela *thurificati*. D'autres se firent délivrer des certificats de paganisme : ce furent les *libellatici*. Quelques-uns se bornèrent à faire inscrire leurs noms sur la liste des apostats. Ils furent appelés : *acta facientes* (voy. Cyprien, *Epist.*, 31e, 40e etc.). Si l'Eglise n'avait compté dans son sein que ces chrétiens timides, c'en était fait du christianisme. Mais ceux qui restèrent fidèles à leur foi furent plus nombreux encore que ceux qui la renièrent, et l'histoire nous a conservé quelques traits du plus admirable héroïsme. A Rome, l'évêque Fabien, que le peuple avait élevé lui-même à l'épiscopat, fut une des premières victimes. Babylas, évêque d'Antioche, Alexandre, évêque de Jérusalem, subirent le même sort. Le premier mourut avec ses catéchumènes en s'écriant : « Me voici, Seigneur, avec ceux que tu m'as donnés » (Eusèbe, *H. E.*, VI, 39). Ses chaînes furent ensevelies avec lui. C'était, dit Chrysostôme, pour montrer que ce que le monde méprise est glorieux en Jésus-Christ. A Smyrne, l'évêque Eudémion apostasia, mais plusieurs chrétiens, au nombre desquels se trouva saint Léon, sauvèrent l'honneur de l'Eglise en confessant le nom du Christ dans les tourments. Nulle part les défections ne furent plus nombreuses qu'à Alexandrie et à Carthage. Il faut dire que nulle part aussi la persécution ne fut plus atroce. Les deux évêques, Denys d'Alexandrie et Cyprien de Carthage, s'exilèrent volontairement et échappèrent ainsi aux poursuites. A Alexandrie on inventa des supplices

bizarres et odieux ; des enfants de quinze ans furent envoyés à la mort. A Carthage, un chrétien nommé Maximilien avait été laissé pour mort par ses bourreaux. Sa fille, cherchant son cadavre, le trouva sans peine encore vivant. Grâce à ses soins il se rétablit. Cyprien lui conféra alors la charge sacerdotale, trouvant que cette ordination du martyre en valait bien une autre. — Il résulta malheureusement de ces traits d'héroïsme multipliés une exaltation trop grande du martyre. L'orgueil se mêle déjà aux paroles admirables que Cyprien adresse du fond de sa retraite à ceux qui préfèrent tout souffrir plutôt que d'abandonner la profession de leur foi. On voit poindre le jour où une idolâtrie nouvelle, et bien dangereuse pour l'Église, fera son apparition : l'idolâtrie des martyrs qui mène à l'adoration des reliques et au culte des saints. Les chrétiens marchaient au supplice pour ne pas sacrifier aux idoles et leur héroïsme devait introduire l'idolâtrie dans l'Eglise. — Décius mourut en 251. Il fut tué sur les bords du Danube en livrant bataille aux Goths qui envahissaient l'empire. Gallus lui succéda. — Sources : Eusèbe, *Hist. eccl.*; Origène, *Contra Cels.*; *In Johani homil. VII;* Hieronym., *Vita Pauli;* Cyprien, *Epist.* ED. STAPFER.

DÉCRÉTALES. Il était assez naturel que, dans les premiers siècles de l'antiquité chrétienne, on s'habituât à considérer les Eglises dont l'origine remontait aux apôtres comme les dépositaires des traditions les plus authentiques de la doctrine et des institutions apostoliques, et que, dans des cas de doute en ces matières, on s'adressât aux évêques qui occupaient ces siéges privilégiés. En Occident, aucune Eglise ne pouvait rivaliser sous ce rapport avec celle de Rome. Aussi ses évêques eurent-ils souvent à répondre à de pareilles questions, et ces lettres ne pouvaient manquer d'obtenir une autorité toujours plus grande et un caractère pour ainsi dire apostolique. De là le nom de décrets ou de lettres ou constitutions décrétales (*decretum*, *statutum*, *constitutum decretale*) qu'on leur donna. C'est vers 500 que ce nom de *Epistola decretalis* se trouve, pour la première fois, dans le *Decretum Gelasii de libris recipiendis et non recipiendis*. La plus ancienne *décrétale* qui nous soit parvenue est celle de l'évêque de Rome Siricius : *ad Himerium* (*Eumerium*) *episcopum Tarraconensem*, de 385. L'idée de supériorité qui peu à peu se fit jour dans ces rescrits, trouva son plus puissant appui dans la tradition d'après laquelle les évêques de Rome étaient les héritiers de la primauté conférée à l'apôtre Pierre. L'ascendant et l'influence de quelques hommes éminents, tels que Léon Ier et Grégoire Ier, qui occupèrent ce siége épiscopal dans des temps difficiles, ne contribuèrent pas peu à augmenter et à consolider le relief que l'Eglise de Rome avait déjà obtenu. Aussi les lettres décrétales de Rome devinrent, avec les canons des grands conciles, pour tout l'Occident, les fondements de la législation destinée à régir les intérêts généraux de l'Eglise, tant en matière de discipline qu'en matière de doctrine. Plus on s'habituait à reconnaître le titre de primauté que Rome faisait valoir à chaque occasion favorable, comme lui revenant de bon droit et lui ayant appartenu de tous les temps, plus la tentation devenait grande de l'étayer de documents d'une haute antiquité. De là l'origine d'un

nombre de décrétales, les unes entièrement controuvées, les autres falsifiées, et dont quelques-unes remontent jusqu'au cinquième siècle. Et même les lettres authentiques les plus anciennes des évêques de Rome présentent généralement un texte très-incertain par suite des altérations que les partisans de la papauté leur firent subir pour les rendre conformes au système qui prévalut de plus en plus dans l'Eglise d'Occident. — L'importance des documents émanés des pontifes romains fit aussi bientôt naître le besoin de les réunir en un recueil commun. Ce fut vers le commencement du sixième siècle qu'un moine d'origine scythe, mais qui, par suite de son séjour à Rome, s'était entièrement romanisé, après avoir d'abord compulsé dans une première collection les canons des conciles à partir de celui de Nicée jusqu'à celui de Chalcédoine, entreprit, à la prière d'un presbytre romain, Julien, une seconde collection dans laquelle il réunit toutes les lettres des papes qu'il put trouver, et qui lui parurent avoir de l'intérêt pour la discipline ecclésiastique. L'utilité de ce recueil fut bientôt généralement reconnue, et quoiqu'il n'eût pas de caractère officiel et que Denis n'eût pas pu puiser dans les archives mêmes, il obtint en peu de temps une autorité incontestée. On y fit aussi des additions, tant de pièces anciennes restées inconnues à Denis, que de documents postérieurs. Cassiodore atteste qu'au milieu du sixième siècle il était publiquement adopté dans l'Eglise de Rome. Le pape Adrien en envoya un exemplaire ainsi complété à Charlemagne en 774 (*Codex Dionyso-Hadrianus*), qui fut formellement reçu à Aix-la-Chapelle en 802, comme collection complète des canons reconnue pour l'empire. L'Espagne possédait déjà au milieu du sixième siècle une semblable collection des sources du droit ecclésiastique, qui fut révisée et augmentée à l'époque où le roi Récarède renonça à l'arianisme. C'est cette collection qui plus tard fut connue sous le nom de collection isidorienne, puisqu'on l'attribua, à tort, à l'homme le plus célèbre de l'époque, l'archevêque Isidore de Séville († 636). Elle se répandit aussi au dehors, dans l'empire des Francs et ce fut là que, vers le milieu du neuvième siècle, elle servit à l'œuvre de falsification si fameuse, connue sous le nom de décrétales *Pseudo-isidoriennes* (voy. ce mot). — A ces anciens matériaux du droit de l'Eglise romaine, les temps en ajoutaient incessamment de nouveaux. Les capitulaires des rois francs fournirent un nombre de documents importants. D'autre part, les canons de plusieurs conciles, une quantité de lettres de différents évêques et de nouvelles décrétales des papes vinrent encore s'y ajouter. De là le besoin de nouvelles collections destinées à embrasser d'une manière plus complète toute cette législation si multiple et constamment croissante. Jusqu'à Pseudo-Isidore, on avait cherché plus ou moins à suivre dans ces recueils un ordre chronologique. Mais depuis que les matériaux s'accumulaient dans une progression toujours plus forte, l'ordre systématique devait se recommander comme le seul pratique, pour en rendre l'usage possible. Mais encore les auteurs de ces recueils ne se voyaient pas en état de réunir la masse de ce qui existait et se bornaient forcément à faire un choix, le plus souvent arbitraire. Aussi la plupart de ces productions, qui

d'ailleurs n'existent qu'en manuscrit, ne présentent qu'un intérêt tout au plus historique. Il n'y en a que quelques-unes qui méritent encore d'être citées. Telle est peut-être la collection qui, datant de la fin du neuvième siècle, porte en tête le nom de l'archevêque Anselme de Milan, à qui son auteur inconnu la dédia ; il puisa déjà largement dans les fausses décrétales. Une autre fut composée en 906 par l'abbé Réginon de Prüm, à la prière de l'évêque Ratbod de Trèves ; elle se divise en deux livres, dont l'un traite de la discipline du clergé, l'autre de celle des laïques. Un évêque de Worms, Bourcard, mort en 1025, entreprit un grand ouvrage en vingt livres, qu'il intitula : *Collectarium* ou *Decretum*, et qui devait servir à l'instruction de son clergé. Un autre évêque, Anselme de Lucques († 1083), doit être l'auteur d'un recueil dont les riches matériaux furent plus tard amplement mis à profit par Gratien. Enfin nous nous contenterons encore comme auteurs de semblables ouvrages, et appartenant à la fin du onzième siècle, de citer le cardinal Dieudonné Bonizon, évêque de Sutri, ardent partisan de Grégoire VII dans la lutte contre l'empereur Henri IV, et l'évêque Ives de Chartres. Mais aucun de ces auteurs ne réussit à apporter la lumière et l'ordre nécessaires dans la masse d'ordonnances et de décisions souvent même contradictoires qui formaient le matériel diffus et confus de la législation ecclésiastique, accumulée dans le cours des siècles. — Enfin Gratien, moine de l'ordre des camaldules, selon l'opinion la plus probable, vivant dans le couvent de Saint-Félix à Bologne, où il enseignait le droit canon, entreprit, vers 1150, de subvenir à un besoin universellement senti en exposant, sous une forme pratique, pour l'usage des maîtres aussi bien que des élèves, le droit régissant l'Eglise, et en réunissant en même temps les principaux textes et les documents nécessaires. Il est à présumer que l'idée lui fut suggérée par la méthode que l'on suivait pour l'enseignement du droit romain dont l'étude florissait alors déjà à Bologne. Son livre ne fut pas un simple recueil ou un choix des décrets et des lois qui existaient dans l'Eglise, mais plutôt un traité méthodique et pratique (à un certain degré du moins) du droit de l'Eglise, dans lequel il fit en même temps entrer les pièces à l'appui, dont, en outre, il s'appliqua à discuter et à examiner le sens et la portée pour chercher à les mettre d'accord là où elles paraissaient se contredire. De là le titre que probablement il donna lui-même à son ouvrage : *Concordantia discordantium canonum*, titre qui, du reste bientôt, fut remplacé par celui de *Decretum Gratiani*, tout court. Les sources auxquelles il puisa ses matières furent les principales collections du dixième et du onzième siècle, telles que celles de Bourcard, d'Anselme, d'Ives de Chartres et d'autres, et ce fut là qu'il prit aussi les fausses décrétales qu'il inséra, car il ne paraît pas avoir connu la collection pseudo-isidorienne elle-même. Quant aux décrétales du pape contemporain, Innocent II, qui se trouvent dans son ouvrage, il doit les avoir prises dans les publications originales. Pour le reste, il ne faut pas s'attendre à rencontrer chez lui des investigations et des appréciations critiques. Les nombreuses erreurs que présentaient les textes de ses prédécesseurs, surtout aussi les fausses indications concernant les

noms des auteurs, se retrouvent aussi chez lui. Mais il adopta une toute nouvelle disposition des matières, et ce fut là la principale cause du succès que son ouvrage obtint. Il le divise en trois parties. La première, subdivisée en cent une *distinctiones*, traite d'abord du droit en général, en tant que droit naturel, droit divin, droit humain, droit romain, droit coutumier et enfin droit ecclésiastique ; il parle ensuite des différentes sources du droit canon, des décisions des conciles, des décrétales des papes, des écrits des pères de l'Eglise et de leur autorité. Ce n'est qu'après ces espèces de prolégomènes qu'il aborde la matière même et qu'il s'occupe en premier lieu des personnes ecclésiastiques, des qualités qu'elles doivent posséder, des fonctions qu'elles exercent et des droits qu'elles possèdent, de leur consécration, et enfin de la part qui leur revient au gouvernement de l'Eglise. Toutefois l'auteur ne reste pas toujours rigoureusement dans son sujet, il lui arrive même assez fréquemment d'y mêler des questions très-disparates. La seconde partie a principalement pour objet la juridiction ecclésiastique, mais là encore le choix, tout autant que la disposition des matières, laissent beaucoup à désirer. Voici la suite des sujets traités : *de criminibus ecclesiasticis, de processu criminali, de bonorum ecclesiasticorum dispensatione, de sepulturis, de feriis, de monachatu, de decimis, de jurejurando, de re militari, de excommunicatione, de connubiis.* La forme adoptée dans cette partie est tout autre que celle de la première. Gratien y raconte une série de causes judiciaires, fictives du reste, au nombre de 36, et ensuite à propos de chacune d'entre elles il discute les questions de droit les plus diverses auxquelles elles donnent lieu et enfin il rapporte à l'appui de leur solution les textes (*canones*) qu'il juge nécessaires. La 33e de ces causes lui fournit l'occasion d'insérer tout un traité particulier sur la pénitence. La troisième partie traite principalement des différents actes du culte. C'est ainsi qu'il y est question de la consécration des églises, de la messe, du sacrement de l'autel, des fêtes, du baptême, de la confirmation, des jeûnes, le tout rangé sous cinq *distinctiones*. Mais il faut ajouter que toute cette distribution des matières, quant à ses détails, probablement ne remonte pas à Gratien lui-même. En général, l'ouvrage ne nous est pas parvenu dans sa forme primitive, comme le prouvent les anciens manuscrits. C'est ainsi qu'entre autres aussi un nombre de gloses, consistant surtout en des citations et des documents ajoutés d'abord en marge, furent plus tard insérées dans le texte même. On est d'accord à compter parmi ces additions toutes les pièces qui, dans les éditions, portent le titre distinctif de *Palea* que l'on fait dériver du nom d'un des disciples de Gratien, le cardinal Paucapalea, qui fut un des premiers glossateurs du *decretum* et qui doit aussi avoir apporté certaines autres modifications à l'ouvrage de son maître pour en rendre l'usage plus facile et plus commode. Car les avantages incontestables que cet ouvrage présentait sur toutes les compilations antérieures de la législation canonique, le firent aussitôt généralement apprécier. Il contenait l'expression des idées dominantes sur l'autorité, les droits, l'organisation, les institutions et la jurisprudence de l'Eglise ; il réunissait en

un ensemble plus ou moins méthodiquement disposé les matériaux existants sur la discipline, le culte et la liturgie. Il parut à une époque où une école déjà célèbre de légistes enseignait et cultivait à Bologne la science du droit romain ; comment s'étonner dès lors que ce livre que l'université elle-même adopta fut accueilli avec un empressement universel et qu'il devint le compendium usuel de l'enseignement du droit canon, et tout en n'étant que l'œuvre d'un simple particulier et bien qu'il soit établi que le livre ne reçut jamais une sanction officielle de la cour de Rome, l'autorité que le *decretum* obtint dans l'Eglise même reste un fait incontestable. Les papes n'hésitèrent pas à le citer dans leurs bulles et à considérer le droit qu'il enseigne comme le droit commun de l'Eglise. Il devint une partie intégrante du *Corpus juris canonici*. C'est de la publication du volume de Gratien que date une ère nouvelle pour l'étude et l'enseignement du droit canonique. Bologne devint le centre de cette nouvelle école de *doctores canonum*, de décrétistes, de canonistes qui pour cultiver la science s'attachaient presque exclusivement à commenter l'œuvre de leur maître dans leurs gloses, leurs sommes et leur *apparatus* qu'ils composaient sur le *decretum Gratiani*. Les noms les plus connus sont ceux de Paucapalea, Omnibonus, Rufinus, Sicardus, Jean et Pierre d'Espagne, Etienne de Tournay et autres. En attendant, la législation ecclésiastique continuait à s'enrichir de nouveaux documents. Les conciles de Latran qui se suivirent pendant le douzième et le treizième siècle (1123, 1139, 1179, 1215) et les deux conciles de Lyon (1245 et 1274) et celui de Vienne (1311) ne s'occupèrent pas seulement de questions politiques et dogmatiques, mais publièrent aussi un nombre de canons disciplinaires importants pour l'organisation de l'Eglise. Les papes de cette époque, et parmi eux surtout le plus éminent de tous, Innocent III, fournirent aussi toute une suite de décrétales. Ces pièces se répandaient isolément, en dehors des collections existantes, d'où elles prirent le nom d'*Extravagantes*. Bientôt on se mit aussi à les recueillir dans de nouvelles collections (*Compilationes antiquæ*), destinées à compléter les anciennes. Enfin Grégoire IX conçut le plan de réunir ces constitutions et ces décrétales dispersées dans les différentes *Compilations* en un seul code officiel (1234), et en chargea Raymond de Pennaforte, qui sortait de la grande école des légistes de Bologne et avait lui-même enseigné le droit canon à cette université ; plus tard, entré dans l'ordre des dominicains, il avait été créé chapelain et pénitentiaire du pape. Une bulle de publication donna à cette œuvre un caractère authentique et ordonna qu'aucune autre collection ne devait servir ni en justice, ni dans les écoles. En même temps le pape l'envoya officiellement aux universités de Bologne et de Paris. Les différentes décrétales, du reste, n'y sont insérées qu'en substance. Elles sont classées par ordre de matière, en cinq livres, subdivisés en 185 titres. Cette collection trouva également bientôt ses commentateurs et ses glossateurs, dont les plus marquants furent Bernard de Botono (*Parmensis*) et Sinibaldus Fliscus, qui monta sur le saint-siége sous le nom d'Innocent IV, et comme pape (1243-1254) fit faire une nouvelle collection de ses propres bulles

et des canons du concile de Lyon. D'autres publications parcilles furent entreprises par Alexandre IV, par Clément IV, par Grégoire X et par Nicolas III. Tous ces petits recueils furent réunis ensuite par ordre de Boniface VIII et augmentés de ses propres décrétales pour former un supplément des cinq livres de Grégoire IX, sous le titre de *Liber sextus* (1298). Une nouvelle publication de ce genre, les *Clémentines*, en cinq autres livres, eut pour auteur Clément V, en 1313. C'est elle qui clôt la série des collections officielles à l'ensemble desquelles le concile de Bâle fut le premier à donner le nom de *Corpus juris* à l'imitation du nom de *Corpus juris civilis* sous lequel on désignait la collection de droit de l'empereur Justinien. Cela n'empêcha pas qu'un nombre de décrétales postérieures, existant en dehors du *Corpus juris canonici* et ayant de l'intérêt pour la matière, ne fussent aussi expliquées et commentées par les canonistes. Elles furent enfin à leur tour réunies en deux collections d'*Extravagantes* par un juriste de Paris, Jean Chappuis, qui les publia en 1500 et 1503 à la suite de son édition du *Corpus juris canonici*. — Le concile de Trente (1545-1563) avait bien en premier lieu pour objet de fixer le système doctrinal et le dogme catholique vis-à-vis de la doctrine proclamée par la Réformation ; mais celle-ci n'avait pas moins aussi mis en évidence l'état désastreux de la discipline et les grands et nombreux abus dans la pratique de l'Eglise romaine, au point que les princes et les docteurs ecclésiastiques assemblés à Trente ne purent pas se soustraire entièrement à la tâche d'apporter remède à cet état de choses. C'est ainsi que les *decreta de reformatione* sortis des délibérations du concile devinrent le fondement de la discipline et de l'ordre de choses tel qu'il existe depuis dans l'Eglise catholique. Toutefois la législation papale ne resta pas inactive à partir du seizième siècle : Pie V, Grégoire XIII, Sixte V, Innocent XII et surtout Benoît XIV publièrent de nombreuses bulles et constitutions dans le domaine du droit et de la jurisprudence ecclésiastiques. Le *Bullarium romanum* en contient les documents et forme ainsi le complément des sources du droit canon. — La littérature sur le sujet, tant en général que sur les questions spéciales, est extrêmement riche. On la trouve indiquée dans les principaux ouvrages de droit ecclésiastique. Nous nous contentons de nommer : Petr. de Marca, *De veteribus collectionibus canonum ;* Petr. et Hieron. fratres Ballerini, *De antiquis tum editis, tum ineditis, collectionibus et collectoribus canonum ad Gratianum usque tractatus ;* Rosshirt, *Geschichte des Rechts im Mittelalter*, vol. I. *Kanon. Recht*, Mainz, 1846 ; Gitzler, *Geschichte der Quellen des Kirchenrechts*, Bresl., 1855 ; von Schulte, *Die Geschichte der Quellen u. Literatur des canon. Rechts, von Gratian bis auf die Gegenw.*, 3 vol., Stuttg., 1875 ; Eichhorn, *Grundsætze des Kirchenrechts*, vol. 1 ; Walter, *Lehrb. des K. R.*, 13e éd., 1861 ; Phillips, *Kirchenrecht ;* id., *Lehrbuch des K. R.*, 1871 ; von Schulte, *Lehrbuch des kath. K. R.*, 3e éd., Giessen, 1873 ; Richter, *Lehrb. des kath. u. evang. K. R.*, 6e éd. de Dove ; Leipz., 1867. E. Cunitz.

DEDAN [Dedân, Ez. XXVII, 20 ; XXXVIII, 13 ; Es. XXI, 13], nom d'une peuplade de l'Arabie septentrionale, près des frontières de

l'Idumée (Jér. XXV, 23; XLIX, 8; Ez. XXV, 13), que Genèse X, 7 cite au nombre des descendants de Cusch, tandis que Genèse XXV, 3 la fait descendre de Kétura, femme d'Abraham.

DÉDICACE, cérémonie par laquelle on voue ou l'on consacre à Dieu un temple, un autel, etc. L'usage des dédicaces est très-ancien. Chez les Hébreux cette cérémonie s'appelait hanuchâh, ce que les Septante ont rendu par ἐγκαινια, renouvellement. Il est pourtant bon d'observer que les Juifs ni les Septante ne donnent ce nom qu'à la dédicace du temple faite par les Machabées, lors de la reprise du culte interdit par Antiochus, qui avait profané le temple (1 Machab. IV, 36 ss.). Les Juifs célébraient l'anniversaire de cette fête pendant huit jours. Jésus-Christ l'honora de sa présence (Jean X, 22). Il ne paraît pas qu'ils aient célébré l'anniversaire de la première dédicace du temple qui se fit sous Salomon, ni de la seconde, qui eut lieu sous Zorobabel (Reland, *Antiq. vet. Hebr.*, IV, 4, 6). — La fête de la dédicace dans l'Eglise romaine est l'anniversaire du jour auquel une église a été consacrée. Cette cérémonie n'a commencé à se faire avec solennité que sous le règne de Constantin. Eusèbe nous a conservé la description des dédicaces des églises de Tyr et de Jérusalem. On jugea même cette consécration si nécessaire que les ennemis d'Athanase lui firent un crime d'avoir célébré un office divin dans une église qui n'avait pas été dédiée. La dédicace ne peut se faire que par un évêque. Elle est accompagnée d'une octave solennelle. Il y a cependant beaucoup d'églises, surtout à la campagne, qui ne sont pas dédiées, mais seulement bénites : comme elles n'ont point de dédicaces propres, elles prennent celles de la cathédrale ou de la métropole du diocèse dont elles font partie. On faisait également la dédicace des fonts baptismaux, des chaires, des cimetières, etc. Outre la fête de la dédicace particulière à chaque église, il s'en célèbre une pour toutes les églises en général, le dimanche après l'octave de la Toussaint. — Voyez Macri, *Hierolexicon*, ad voc. *Dedicatio;* Bergier, *Diction. de théol.*, II, 200 ss.

DÉFENSEUR. Chaque Eglise avait anciennement son avocat ou défenseur (*advocatus*, *defensor*) dont l'office était de la protéger ou de la défendre de toutes les violences et de toutes les pressions dont elle pouvait être menacée, soit par les magistrats séculiers, soit par les seigneurs et les officiers de guerre. Les canonistes distinguent entre les défenseurs des Eglises, les défenseurs des villes et des cités, les défenseurs des pauvres. Tous ces titres et toutes ces fonctions ont été souvent confiés aux évêques ou aux prêtres, non-seulement sous les empereurs romains, mais pendant tout le moyen âge. En cette qualité, les évêques étaient tenus, autant par justice que par charité, à représenter au souverain les besoins et les griefs des sujets de leur diocèse. Et comme il y avait une portion d'autorité civile attachée à cette charge, les évêques s'en sont trouvés revêtus par cette marque de confiance. De là, des immixtions et des empiètements qui ont amené et perpétué la plus regrettable confusion entre le domaine religieux et le domaine purement civil. — Voyez Thomassin, *Discipl. de l'Egl.*, III, 1; Ferraris, *Prompta Biblioth.*, ad voc. *Advocatus.*

DÉFINITEUR (*definitor*), terme employé dans quelques ordres religieux pour signifier l'assesseur ou conseiller d'un supérieur général. Dans certains ordres, il n'y a de définiteurs que pendant l'assemblée du chapitre général ou provincial, et, dans certains autres, pendant tout l'intervalle d'un chapitre à l'autre. On a distingué aussi les définiteurs généraux et les définiteurs particuliers. Les premiers sont ceux que chaque chapitre provincial députe au chapitre général pour régler les affaires de tout l'ordre. Les définiteurs particuliers sont ceux que chaque monastère députe au chapitre provincial pour y tenir le définitoire dans lequel se règlent les affaires de la province (Gleyre, *Diction. des sciences ecclés.*, I, 595).

DÉGRADATION (*degradatio*), peine par laquelle un clerc est privé pour toujours de tout office, bénéfice et privilége clérical. On en distingue deux sortes : la *simple* ou *verbale*, l'*actuelle* ou *solennelle*. La première est proprement la sentence par laquelle un ecclésiastique est privé de ses offices et de ses bénéfices. La seconde est l'acte par lequel un évêque dépouille publiquement un ecclésiastique de tous ses ornements et lui enlève jusqu'à la tonsure, en lui faisant raser toute la tête pour ne laisser sur sa personne aucune marque de cléricature. La dégradation ne pouvait se faire que par l'évêque seul du clerc qu'on dégradait, en présence de cinq autres évêques, s'il était prêtre, et de deux, s'il était diacre. Un clerc dégradé n'était pas exempt du vœu de chasteté ni du bréviaire. — Voyez Durant de Maillane, *Diction. de droit canon.*, au mot *Dégradation*; Stremler, *Traité des peines ecclés.*, p. 36 ss.

DÉISME. Ce mot servit d'abord à caractériser la négation du dogme de la Trinité : les sociniens, entre autres, furent appelés des déistes. Mais bientôt le sens de ce terme devint tout autre. Il désigna le système religieux fondé sur l'idée de l'indépendance du monde vis-à-vis de l'Etre suprême. Tandis que le théisme enseigne que le Créateur intervient sans cesse dans les événements de sa création et que l'homme notamment est appelé à soutenir des rapports intimes avec lui, le déisme nie ces rapports : à l'origine des choses, Dieu a pourvu les créatures de forces et de lois si sagement combinées qu'il n'a plus besoin d'agir; l'univers subsiste par lui-même. L'homme, de même, est doué des lumières et de la puissance nécessaires pour accomplir sa destinée ; sa raison et l'étude de la nature lui suffisent pour discerner le bien et le mal, pour pratiquer la vertu et réaliser la religion naturelle, le vrai culte dû à Dieu, savoir le respect et l'obéissance aux lois éternelles. Ce serait une erreur de croire que Dieu ait interrompu l'enchaînement régulier des causes et des effets, pour donner aux hommes une révélation extraordinaire. Une telle erreur a pu jadis rendre la religion plus vénérable aux yeux des populations encore ignorantes. Mais la religion naturelle a pour mission d'épurer les traditions religieuses, de simplifier la piété, en la dégageant des superstitions. La prière, entre autres, y subit une transformation considérable, et toute la vie morale de l'homme gagne un caractère d'indépendance que les religions positives lui avaient refusé. On le voit, le déisme n'est pas seulement une thèse philosophique; en reléguant

Dieu hors du monde, il répond à un penchant, peu louable du reste, du cœur humain ; et l'on conçoit que le déisme pratique ait été plus fréquent et, quoique latent, ait exercé une action plus considérable que le déisme doctrinal. — L'histoire de celui-ci ne présente qu'un pays et qu'une époque où il ait joué un rôle éclatant ; ce fut l'Angleterre, à la fin du dix-septième siècle et au commencement du dix-huitième. Il est vrai, dès le treizième siècle, sous l'influence des écoles de philosophie musulmanes, puis pendant la décadence de la scolastique, on constate diverses protestations contre le dogmatisme et le cléricalisme qui voilaient le christianisme primitif, et cette réaction parfois s'attaquait à la substance même de l'Evangile. Au temps de la réforme, l'aspiration à une religion tolérante et raisonnable se manifestait dans les écrits des humanistes, dans l'*Utopie* de Th. Morus, dans le *de tribus impostoribus*, ce petit livre clandestin, qui demandait que les cultes institués par Moïse, Jésus-Christ et Mahomet, fissent place à la religion naturelle. Ces invitations eurent peu de succès. Mais la manière dont le protestantisme avait triomphé en Angleterre devait y provoquer des pensées semblables. C'était le gouvernement qui avait pris en main l'œuvre de la réforme ; le clergé avait conservé une grande partie de l'organisation et des institutions du moyen âge ; les écoles s'étaient tenues à l'écart du mouvement populaire ; le sentiment religieux, exclu de la constitution de l'Eglise nouvelle, avait pris sa revanche en inspirant diverses sectes ardentes. Bacon avait recommandé l'empirisme pour toutes les connaissances, sauf le domaine de la foi ; mais cette réserve avait été si faiblement justifiée qu'on n'en tint pas compte, et sans que sa philosophie eût constitué une école, les classes cultivées, également repoussées par l'austérité des dissenters et par la raideur de l'Eglise officielle, aimaient à raisonner sur les dogmes qui faisaient l'objet de si violents débats. Cette disposition des esprits, acquérant peu à peu un caractère plus précis, se donna un nom, celui de déisme, et s'affirma dans une série d'écrivains dont les publications soulevèrent de vives discussions. Le premier en date, le père du déisme, fut Edouard Herbert, lord Cherbury († 1648), qui, tout en remplissant diverses fonctions publiques et faisant de grands voyages, méditait l'objet le plus digne de notre attention, la religion, qui constitue l'unique signe distinctif de l'homme. Il hésitait à publier son premier écrit, *De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso ;* il se demandait si ce livre contribuerait à la gloire de Dieu. « Par une belle journée d'été, je me tenais dans ma chambre ; désireux de sortir d'incertitude, je pris mon livre à la main, je me mis à genoux, et je priai avec ferveur, disant : O Dieu unique, auteur de cette lumière qui nous éclaire, je te supplie de me pardonner dans ton infinie bonté une demande plus grande qu'il n'est permis à un pécheur de la faire ; si la publication de ce livre doit servir à ta gloire, accorde-moi un signe du ciel ; si non, je le détruirai. A peine avais-je prononcé ces paroles, un son descendit du ciel, éclatant et en même temps doux, ne ressemblant à aucun bruit de la terre. Je tins ma demande pour exaucée. » Après ce premier ouvrage, qui fut imprimé

à Paris, 1624, il fit paraître encore trois écrits : *De religione gentilium errorumque apud eos causis*, Londres, 1645 ; *de causis errorum ; religio laïci*. La religion se résume en cinq vérités essentielles : Il y a un Dieu ; nous devons l'honorer ; la partie principale de ce culte, c'est la vertu avec la piété ; l'horreur des crimes est toujours inhérente à l'âme ; après cette vie il y a une récompense et un châtiment. Les prêtres des divers cultes ont faussé cette religion primitive par les doctrines et les institutions que leur suggéraient des vues intéressées ; du moins, les cinq vérités subsistent, elles constituent le fonds commun de toutes les religions positives ; elles suffisent pour assurer le bonheur et le salut des hommes. — L'impression que produisirent ces assertions ne fut pas amoindrie par les ouvrages de Hobbes, notamment par son *Leviathan*, 1651 ; c'était médiocrement défendre la cause du christianisme et de l'Eglise que de les placer sous l'égide du prince, et de plus le matérialisme de Hobbes méconnaissait le fondement que la vérité religieuse trouve dans les âmes. Cependant Thomas Browne, († 1686), dans un ouvrage intitulé *Religio medici*, professa un déisme modéré. Charles Blount († 1693) adopta, dans son *Anima mundi*, 1679, tout ensemble la doctrine de l'omnipotence de l'État en matière ecclésiastique et les principes de Herbert ; pour ébranler l'autorité des récits évangéliques, il publia une traduction des deux premiers livres de la vie d'Apollonius, de Tyane, que Philostrate avait jadis opposée à la vie du Christ ; il prit la défense du suicide, dans les *Oracles of reason*, qui parurent après que l'auteur eut mit sa conduite en accord avec sa doctrine. Locke a parfois été compté au nombre des déistes, à cause de l'esprit de sa philosophie. Cependant son livre *The reasonableness of Christianity*, 1695, faisait l'apologie du christianisme, en démontrant, il est vrai, que la vérité biblique est conforme à la raison, la révélation ayant eu le mérite de présenter sous une forme simple et populaire des enseignements que l'intelligence humaine n'aurait peut-être jamais trouvés, qu'elle est du moins capable d'apprécier et de comprendre. Mais un ami de Locke, Antony Ashley, comte de Shaftesbury († 1713), tout en s'inclinant, comme il convient à un pair d'Angleterre, devant la religion en tant qu'institution de l'Etat, attaquait le christianisme avec une fine ironie, dans ses *Characteristics of man, manners, opinions, times*, 1715 ; l'Evangile manifeste son erreur et son impuissance en recourant à des rémunérations dans une vie future : la morale seule est vraie. Mais l'esprit de Shaftesbury, se ressentant d'une longue fréquentation de la cour de Charles II, est plus esthétique que moral. Cette hostilité ne se retrouve pas chez Guillaume Wollaston († 1724), qui consacrait ses riches loisirs à recommander la bonté morale, qui est identique avec la vérité, avec la raison ; partisan de la religion naturelle, il ne rejeta pas la religion positive dans son *Tableau de la religion naturelle*, 1722. John Toland, irlandais, d'abord catholique, puis presbytérien, vécut dans une condition précaire († 1722). Disciple de Locke, il dépassa la pensée du maître, professant dans son *Christianity not mysterious*, 1696, que les vraies doctrines de l'Evangile ne renferment pas de mystère inson-

dable; les dogmes qui nous répugnent, furent introduits peu à peu, par une accommodation au judaïsme et au paganisme. Ce livre fut condamné par le parlement irlandais à être brûlé par le bourreau, et l'auteur n'échappa que par une prompte fuite à une procédure criminelle. Dans l'*Amyntor*, 1699, une apologie républicaine de la vie de Milton, il contestait vaguement l'authenticité des documents du christianisme primitif; pour calmer l'émoi qu'avait causé cette assertion, Toland expliqua qu'il ne s'agissait pas du Nouveau Testament, mais des écrits des pères apostoliques. Dans ses *Lettres à Serena*, 1704, adressées à la reine de Prusse, Sophie Charlotte, il appelait la doctrine de l'immortalité une idée égyptienne. L'*Adeisidaemon*, 1709, qui traitait la question soulevée par Bayle: si l'athéisme est préférable à la superstition, était complétée par une dissertation, *Origines judaicæ*, montrant que Moïse avait enseigné le panthéisme; c'est d'ailleurs un panthéisme qui ressemble fort à l'athéisme. Enfin l'auteur acheva d'exhaler sa haine du christianisme dans le *Nazarenus, jewish, gentile and mahometan Christianity*, 1718 (où il affirma que le judéo-christianisme contient la vraie pensée de Jésus-Christ), et dans le *Pantheisticum s. formula celebrandæ soc. Socraticæ*, 1720, qui proposa l'idée d'une société consacrée à la vérité, la liberté et la santé, ces trois vœux du sage. Antony Collins, un autre ami de Locke, dut par deux fois se réfugier en Hollande († 1719). En 1709, il publia un pamphlet : *Priescraft in perfection*, la tromperie des prêtres dans sa perfection, dont le titre indique l'esprit. *A Discourse of free thinking*, 1713, parut anonyme : la libre-pensée est un droit imprescriptible de l'homme; les prophètes étaient des libres-penseurs; Jésus-Christ nous invite à sonder les Ecritures; saint Paul, en recourant à des arguments, reconnaît la liberté du jugement. Les adversaires avaient le droit de demander à Collins que cette libre-pensée ne fût pas au service de l'incrédulité. Un troisième écrit : *a Discourse of the ground and reasons of the christ. Rel.*, 1724, montra que la preuve principale du christianisme, c'est non l'authenticité des saints livres ni les miracles, mais l'argument tiré des prophéties; seulement elles ne sont applicables qu'au moyen de l'interprétation allégorique et typique; c'est la voie que les apôtres ont suivie; si l'on rejette cette méthode, le fondement du christianisme est ébranlé; et c'était bien là le sentiment à peine voilé de l'auteur. Le christianisme, à ses yeux, était un judaïsme mystique et allégorisé, dans lequel la notion de l'amitié, entre autres, fait défaut; aussi Collins lui préférait l'épicuréisme. Thomas Woolston, le seul martyr de cette école, avait été ecclésiastique et mourut en prison, 1733. D'abord fougueux partisan de la méthode allégorique dans *The old apology for the truth of the chr. Religion*, il changea de conviction, et dans les *Discourses on the miracles of our saviour*, il montra que les récits évangéliques des miracles de Jésus-Christ ne peuvent être pris à la lettre et qu'ainsi ils ont une signification mystique, sous le couvert de laquelle il dirigea les attaques les plus vives contre le christianisme historique. Matthieu Tindal, professeur de droit à Oxford († 1733), fut surnommé le grand apôtre du déisme. Son *Christianity as old as the creation, or the Gospel a republication of the*

Religion of nature, 1730, fut considéré comme l'exposé le plus complet de la doctrine. La vraie religion est l'exercice de la moralité comme obéissance à Dieu, l'activité conforme à la raison des choses, en tant que cette raison est considérée comme la volonté de Dieu. Cette religion morale est parfaite et ne pourrait être augmentée par une révélation. Toute religion positive, dans la mesure où elle se distingue de la naturelle, repose, non sur la nature, mais sur le pur arbitraire. Le christianisme fut le rétablissement de cette religion primitive, que la superstition avait défigurée ; aussi c'est la raison qui est le juge légitime des dogmes chrétiens. Bernard Mandeville, de Dordrecht, médecin à Londres († 1733), insinua dans un poëme allégorique : *The fable of the bees*, 1714, suivi d'un commentaire, 1723, que les vices privés font la prospérité publique et que la vertu n'est que l'effet de l'intérêt ou de la vanité ; attaqué devant les tribunaux, il déclara que c'était seulement une satire des vices de ses contemporains, et il publia des *Recherches sur l'origine de l'honneur et sur l'utilité du christianisme dans la guerre*, 1732. Mais on persista à considérer le premier ouvrage comme présentant sa pensée intime. Thomas Morgan, prédicateur dissident, puis médecin à Bristol († 1743), s'appuya, dans son *Moral philosopher*, 3 vol., 1737-1740, sur les écrits de saint Paul, « le plus grand penseur de son temps », pour attaquer le mosaïsme et l'histoire d'Israël, combattant, en sa qualité de déiste chrétien, les doctrines judaïques que le christianisme officiel nourrit dans son sein. Thomas Chubb, gantier († 1747), comprit mieux que les apôtres la vraie signification du christianisme, *The true Gospel of J. Chr. asserted*, 1738; *a Collection of tracts on various subiects*, 1730; il reproduisit les pensées de Tindal sous la forme d'une étude historique du Nouveau Testament. Henri Douwell, le fils du pieux apologète, dans *Christianity not founded on argument*, 1742, enseigna que la Bible même est contraire à l'idée de preuves raisonnables ; la foi est un don spécial de Dieu ; thèse qui fut considérée comme inspirée par le scepticisme. Enfin Henri Saint-John, vicomte Bolingbroke († 1751), ne put, dans sa carrière agitée d'homme d'État et de grand seigneur, donner à ses écrits (*Letters on the study and use of hist.*, 1752, etc.) une valeur scientifique ; du moins, disciple zélé dans un temps où l'influence du déisme faiblissait en Angleterre, il en communiqua les principes et les préventions à Voltaire, et par lui à la société française. Quoiqu'un grand nombre de partisans du déisme en Angleterre fussent des hommes jouissant d'une considération méritée, et que cette école fût en général préoccupée sérieusement des intérêts de la morale et de la religion, le déisme ne put se maintenir. Son aspiration à une notion plus pure de l'Être suprême aboutissait à une divinité vague, effacée en quelque sorte par les lois immuables de la nature; les droits de la conscience s'y trouvaient sacrifiés aussi bien que la dignité de Dieu. Ce système, raisonnable et simple, mais ne dépassant guère le niveau du sens commun, pouvait occuper les méditations de quelques esprits cultivés ; il ne parvint pas à fonder un culte, une société religieuse. Par-dessus tout, sa grande erreur fut de méconnaître le christianisme et de croire que l'homme pouvait se passer de l'Evan-

gile. L'esprit religieux de la nation fut plutôt réveillé par les attaques dirigées contre la foi chrétienne. Le clergé anglican sut opposer aux agressions des répliques savantes, mais auxquelles on peut reprocher de se placer trop docilement au point de vue intellectualiste adopté par les adversaires. Aux noms déjà donnés dans l'article *Apologétique*, t. I, p. 437, il convient d'ajouter ceux de Richard Baxter, prédicateur presbytérien, *Reasons for the chr. religion*, 1672, en réponse à Herbert; de Stillingfleet, évêque de Worcester, *Vindication of the Trinity*, 1697, opposée à Toland et à Locke; de Thomas Burnet, prédicateur, *De fide et officiis christianorum*, 1727; de Richard Bentley, *Remarks upon a discourse of freethinking*, 1713, contre Collins; de Conybeare, prof. à Oxford, *A defence of revealed Religion*, 1732, contre Tindal; de J. Leland, *The divine authority of the old and New Testament*, 1739; et de Warburton, évêque de Glocester, *The divine legation of Moses*, contre Morgan. — Voyez : Leland, *A view of the principal deistical writers in England*, 1754; Lechler, *Geschichte des engl. Deismus;* Ch. de Rémusat, *Lord Herbert de Cherbury*, 1 vol., 1874, et *Hist. de la philos. en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke*, 2 vol., 1875. A. MATTER.

DELAROCHE (Paul) [1797-1856], peintre célèbre, né à Paris, était fils d'un expert en tableaux et eut Gros pour maître. C'est au salon de 1824 que ses tableaux attirèrent d'abord l'attention du public, et depuis lors, pendant treize ans, chaque exposition accrut sa renommée. En 1832, Paul Delaroche fut nommé membre de l'Institut et professeur à l'Ecole des beaux-arts. — Le premier sujet religieux qu'il traita est la *Délivrance de Joas par Josabeth* (1822), le second *Saint Vincent-de-Paul prêchant pour les enfants trouvés* (1824); puis, dans une suite rapide, il exécuta *Moïse exposé sur le Nil*, le *Christ à Gethsémané*, le *Christ sur la croix*, le *Christ, espoir des affligés*, l'*Ensevelissement du Christ*, la *Vierge en prière devant la croix*, la *Vierge chez les saintes femmes*, la *Vierge en contemplation devant la couronne d'épines*, la *Jeune martyre*, etc. Si Paul Delaroche ne donna pas le signal de la réaction contre le style conventionnel de l'école classique, on peut du moins affirmer qu'il en assura le triomphe, et cela précisément parce qu'il unissait à la recherche passionnée de la vérité historique une grande intelligence de la composition, un goût exquis, une harmonie élégante et correcte du dessin et du coloris. Nul n'est plus *réel* que lui et nul n'est moins *réaliste* dans le sens actuel de ce mot. Paul Delaroche est vraiment le type du peintre moderne. La vérité du cadre historique, la fidélité de la couleur locale, le soin apporté à l'expression des sentiments intimes de l'âme sur les traits de la physionomie : voilà ce qu'il poursuit de préférence. Il est le chef incontesté de l'école *individualiste*. Grâce à la finesse de ses études psychologiques, non moins qu'à la virtuosité avec laquelle il sait ménager les effets de lumière et tirer parti du clair-obscur, il nous transporte d'emblée dans la situation voulue. On ne peut pas dire qu'il possède le génie créateur, et pourtant son imagination poétique, par la manière dont il groupe ses personnages et dramatise l'action, nous remue jusqu'au fond de l'âme. — Ce n'est pas, par l'effet d'un simple hasard, que Paul Dela-

roche nous place si fréquemment en présence de la mort, dans la cellule d'une prison, près d'un lit d'agonie, au pied d'un échafaud, à cet instant suprême où le compte de nos jours se fait et où notre vie a acquis sa valeur définitive (*Jeanne d'Arc dans sa prison*, la *Mort d'Elisabeth*, les *Enfants d'Edouard*, l'*Assassinat du duc de Guise*, *Strafford marchant au supplice*, *Charles Ier insulté par ses soldats*, *Cromwell regardant le cadavre de Charles Ier*, le *Supplice de Jane Gray*, *Marie-Antoinette après sa condamnation*, la *Cenci marchant au supplice*, le *Dernier adieu des Girondins*, etc.). Les tragiques problèmes que soulève le spectacle de la vie humaine ne s'imposent nulle part avec plus force à notre esprit qu'à cette heure solennelle où le crime triomphant ou la vertu immolée se trouve en face de l'éternité. La nuit va se faire autour de cette existence ou maudite et exécrée ou à jamais plainte et pleurée ; mais, comme par l'effet d'un jugement anticipé, elle jette, avant de disparaître, une livide clarté ou elle s'enveloppe d'une auréole lumineuse qui la transfigure. Paul Delaroche excelle à représenter l'héroïsme de la souffrance et cette douceur par laquelle les vaincus dans la lutte de la vie châtient la brutale insolence des vainqueurs. On pourrait placer sous la plupart de ses tableaux cette fière devise *Gloria victis*, ou encore cette parole paradoxale de l'Evangile : « Heureux les débonnaires, car ils hériteront de la terre ». C'est par ce trait surtout que sa peinture peut être appelée religieuse. Après cela, nous n'avons garde de disconvenir que P. Delaroche a mieux réussi dans la tractation des sujets empruntés à l'histoire profane que dans celle des sujets sacrés. Le réalisme de son talent suffit à expliquer cette différence, non moins que le temps et le milieu dans lesquels il a vécu. — Voir la *Notice sur P. Delaroche* lue par M. Halévy à l'Académie des beaux-arts en 1858.

F. Lichtenberger.

DELESSERT. La famille qui porte ce nom, également cher au protestantisme et à la France, paraît être d'origine suisse et non d'origine française, comme l'ont affirmé plusieurs auteurs d'après lesquels cette famille aurait émigré de France en Suisse à la révocation de l'édit de Nantes. Il est certain que, bien avant la révocation, vers 1610, il y avait en Suisse des Delessert, bourgeois de Peney-le-Jorat et de Cossonay. Etaient-ils eux-mêmes des descendants de réfugiés antérieurs, comme le veut une tradition de famille? Voilà ce qui ne peut être historiquement établi. Quoi qu'il en soit, vers 1718, tandis qu'une branche de la famille demeure en Suisse, une autre branche se transporte à Lyon et y fonde une importante maison de commerce. C'est à cette branche qu'appartiennent les hommes distingués dont les noms suivent. Etienne Delessert et trois de ses fils, Benjamin, Gabriel et François ont été des représentants éminents de cette haute bourgeoisie dont les titres de noblesse étaient le plus pur patriotisme, l'attachement aux idées libérales, les vertus simples et austères, le génie des créations utiles et des initiatives généreuses, et le plus noble usage d'une fortune noblement acquise. — 1° Etienne Delessert, né à Lyon le 30 août 1735, fut associé dès sa jeunesse à la maison de commerce de soie fondée par son père. En 1775, il établit une succursale à Paris et ne tarda pas à se fixer dans la capitale.

En même temps qu'il donnait à son industrie une large extension, il s'occupait de créer pour le commerce parisien les institutions de crédit si nécessaires à sa prospérité. C'est à lui qu'on doit la fondation de la *Caisse d'escompte*, germe de la *Banque de France*, et celle des premières compagnies d'assurance contre l'incendie. Vers 1782, l'industrie languissant en France par suite de la guerre d'Amérique et des milliers d'ouvriers se trouvant sans travail, Louis XVI remit à M. Etienne Delessert une forte somme pour la distribuer aux ouvriers. L'intelligent et généreux négociant employa cette somme en crédits qui permirent aux fabricants de rouvrir leurs ateliers et la crise fut conjurée. Etienne Delessert embrassa avec enthousiasme les principes de 1789; mais ennemi de l'anarchie et de tous les excès, il ne tarda pas à devenir suspect. Son fils aîné dut quitter la France pour avoir défendu le 10 août le château des Tuileries, et alla mourir aux Etats-Unis. Lui-même fut arrêté en 1792, et après 18 mois passés dans les prisons de la Terreur, il recouvra la liberté au moment de la chute de Robespierre. Dès lors il partagea son temps entre ses occupations commerciales, des travaux d'agriculture, une coopération active à toutes les œuvres philanthropiques, le goût des sciences et des arts, et les joies de la famille qu'il sentait vivement. Il avait connu J.-J. Rousseau, qui dédia à madame Delessert (Mlle Boy de la Tour), ses lettres sur la Botanique : il était lié avec Franklin, et il ouvrait ses salons à tous les hommes distingués du temps. Il créa en 1815 ces deux écoles protestantes gratuites du passage Pecquai qui subsistent encore aujourd'hui et qui ont rendu à la population protestante de Paris d'incalculables services. Après une longue et belle vie, il s'éteignit paisiblement au milieu des siens, le 18 juin 1816. — 2° Benjamin Delessert, l'un des fils d'Etienne, né le 14 février 1773, acheva son éducation à Edimbourg où il entendit Hume et Dugald Stewart et à Birmingham où il connut James Watt. A peine de retour en France, il entra dans les armées de la République, et se signala comme officier d'artillerie aux siéges d'Ypres, de Maubeuge et d'Anvers. Rappelé par son père souffrant, il prit la direction de sa maison de commerce. En 1801, aidé par les conseils de Chaptal, il fonda à Passy une raffinerie de sucre de betterave, et une filature de coton devenue le modèle de toutes celles qui soutinrent en France la concurrence avec l'Angleterre. Colonel de la garde nationale en 1815, il demanda avec ses frères au roi Louis XVIII de rétablir le drapeau tricolore, et fut destitué. Mais la ville de Paris le vengea de cette injustice en le choisissant comme député par 5,000 voix. Sous Louis-Philippe, il fut sept fois réélu député et deux fois appelé à la vice-présidence de la Chambre. Habile financier, ami des sciences et des arts, philanthrope comme son père, il fut régent de la Banque il s'occupa avec le duc de la Rochefoucauld-Liancourt : de la réforme des prisons et des hospices, et fut le fondateur des *Caisses d'épargne*. Il a laissé plusieurs écrits sur l'industrie, les travaux publics, l'enseignement des classes ouvrières, et un excellent livre où l'on retrouve l'inspiration religieuse et morale de Franklin : *Le Guide du bonheur*. Il mourut le 1er mars 1847. — 3° Gabriel Delessert, frère du précédent, naquit à Paris, le 17 mars 1786, et fut élevé en Suisse avec

ses frères Alexandre et François. Entré dans la garde nationale, il prit une part brillante à la défense de Paris en 1814, sous les ordres du maréchal Moncey. Sous la monarchie de Juillet, il fut nommé maire de Passy le 1er août 1830. Aide-major du général Lafayette, il se distingua dans la répression de l'émeute qui avait éclaté à l'occasion du procès des ministres, protégeant ainsi contre la fureur populaire les hommes dont il avait réprouvé les opinions. Général de brigade dans la garde nationale, il montra le même courage en réprimant les troubles de 1832. Il fut nommé préfet de l'Aude le 12 février 1834, et la même année préfet du département d'Eure-et-Loir, où il se signala par son dévouement dans l'incendie de la cathédrale de Chartres. En 1836, il accepta les fonctions difficiles et délicates de préfet de police, qu'il garda jusqu'à la chute de Louis-Philippe et qu'il honora par la plus grande élévation de caractère, la plus grande capacité, et le plus admirable dévouement. Plus homme du monde que son frère Benjamin, M. Gabriel Delessert ne fut pas moins homme de bien que lui, et il mourut en chrétien le 31 janvier 1858. — 4° François Delessert, plus âgé que Benjamin, mais qui mourut après lui, était né à Paris le 2 avril 1780. Après avoir été élevé à Genève, il fut associé comme ses frères aux affaires de son père et se montra comme eux son digne fils. « Élu, dit M. Guizot, à la Chambre des députés de 1831 à 1837, par le sixième arrondissement de Paris, et de 1838 à 1848 par l'arrondissement de Boulogne et de Calais, vice-président de cette Chambre en 1847 et 1848, il a porté dans la vie politique les mêmes principes, les mêmes aspirations qui l'animaient dans sa vie privée et philanthropique ; il a aimé inséparablement l'ordre et la liberté, il a secondé imperturbablement l'honnête régime qui travaillait à les maintenir et à les développer ensemble ; nul élu du peuple n'a voulu plus de bien au peuple ; nul député n'a été plus exempt d'ambition personnelle, plus indépendant et plus fidèle. » Protestant sincère, il fut nommé, en 1815, membre du consistoire de Paris où il siégea pendant cinquante-trois ans, apportant à son Eglise l'appui de son nom, de sa fortune et de ses exemples. Dans les luttes qui s'y livrèrent entre l'orthodoxie évangélique et le rationalisme, M. François Delessert se montra le défenseur convaincu et inébranlable de la première. Mais il sut toujours conserver l'estime de ses adversaires : son nom d'une popularité immense sortit toujours des urnes électorales. La voix publique rendait invariablement hommage à ses fermes convictions auxquelles répondaient une piété personnelle et vivante, un zèle à toute épreuve et une charité sans bornes. Membre de l'Institut, président du tribunal de commerce, président de la Caisse d'épargne, M. François Delessert recevait dans son hôtel de la rue Montmartre les hommes les plus distingués, mais il faisait aussi le plus bienveillant accueil à tous les pasteurs, à tous les amis de l'Eglise et des œuvres chrétiennes. Affaibli pendant les dernières années de sa vie, il recouvra au moment suprême toute sa lucidité et il mourut le 15 octobre 1868, dans la paix de Jésus-Christ, après avoir fait ses adieux et adressé ses derniers conseils aux membres de sa famille et à ses serviteurs. Sa pieuse compagne, héritière de sa

foi et de ses vertus, l'a suivi dans la tombe le 3 avril 1877. — Sources : *Etienne Delessert*, brochure par Jarry de Mancy ; *Benjamin Delessert*, brochure par Paul-Antoine Cap, Paris 1850 ; *Notice sur la vie de Benjamin Delessert*, par le comte d'Argout, Paris, 1847 ; Eloge du même par Flourens, Paris, 1850 ; *Travaux et bienfaits de M. le baron Benjamin Delessert*, par Charles Dupin ; *M. Gabriel Delessert*, par Tripier Le Franc, 1 vol. in-8°, 1859 ; *François Delessert* (article du *Journal des Débats*), par M. Guizot ; *Mme François Delessert*, brochure qui n'est pas en librairie ; *Notice généalogique et historique sur la famille Delessert*, Lausanne, 1855 ; Article du *Bulletin du protestantisme français*, t. XVIII, p. 64. ERNEST DHOMBRES.

DELPHES (Oracle de). Voyez *Grèce*.

DÉLUGE. Voyez *Histoire primitive de l'humanité d'après la Bible*.

DÉMAS (Δημᾶς, abréviation de Δημήτριος ou de Δήμαρχος), compagnon de l'apôtre Paul, qui partagea sa captivité à Césarée et à Rome (Col. IV, 14 ; Philém. 34), mais le quitta pour retourner à Thessalonique, sa patrie (2 Tim. IV, 10). Selon la tradition (Epiphane, *Hæres.*, 51), il aurait renié la foi chrétienne, ce que n'impliquent pas nécessairement les mots ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα de la seconde épître à Timothée.

DÉMÉTRIUS (Δημήτριος), surnommé **SOTER**, le Sauveur, roi de Syrie, né vers 187 et mort 150 ans avant Jésus-Christ, fils de Séleucus IV, *Philopator*. Il vivait comme otage à Rome à la mort de son père, réussit à s'enfuir de sa captivité en l'an 161 et s'empara du trône occupé, dans l'intervalle, par Antiochus IV *Epiphane*, et par Antiochus V *Eupator* (1 Mach. VI, 1 ; 2 Mach, IV 1 ; cf. Polybe, 31, 20 ss. ; 32, 5). Excité par le parti grec de Palestine, il envoya successivement quatre armées contre les Juifs (1 Mach. VII, 5 ss.), la première sous Bacchide qui établit Alcyme en qualité de grand prêtre, la seconde sous Nicanor qui fut complétement battue par Judas Machabée, la troisième sous Bacchide, qui vainquit Judas dans un combat livré près d'Eléasa (1 Mach. IX, 1 ss.) et repoussa Jonathan, son successeur, dans les montagnes et au delà du Jourdain, la quatrième enfin, sous le même chef, qui après une série d'escarmouches demeurées sans résultat, se vit obligée de quitter la Palestine (1 Mach. IX, 58 ss.). Lorsque Démétrius se vit, à son tour, menacé par Alexandre Balas, appuyé par trois monarques voisins, il négocia une alliance avec Jonathan, mais fut prévenu par Alexandre qui vainquit son rival dans une bataille décisive (1 Mach. X, 2 ss. ; cf. Justin. 35, 1). Démétrius n'avait régné que pendant douze ans.

DÉMÉTRIUS, surnommé **NICATOR** ou Nicanor, c'est-à-dire le victorieux, roi de Syrie, fils du précédent, né vers 165, mort l'an 125 avant Jésus-Christ, monta au trône après l'assassinat de l'usurpateur Alexandre Balas, en l'an 145 (1 Mach. XI, 19). Il accorda de grands priviléges à Jonathan et lui promit même de retirer la garnison syrienne de la citadelle de Jérusalem, à la condition que Jonathan lui enverrait des troupes contre les insurgés d'Antioche (1 Mach. XI, 41 ss.). Jonathan lui accorda trois mille hommes qui contribuèrent puissamment à la soumission de la capitale. Mais Démétrius ne tint pas ses promesses. Aussi Jonathan se joignit-il au

parti d'Antiochus Deus, fils d'Alexandre Balas, aida son général Tryphon à conquérir tout le pays jusqu'à Damas (1 Mach. XI, 60 ss.; Josèphe, *Antiq.*, 13, 5. 1), et força Démétrius, qui dans l'intervalle avait attaqué la Judée, à battre précipitamment en retraite (1 Mach. XII, 24 ss.). Mais, la même année, Jonathan fut fait prisonnier à Ptolémaïs par Tryphon, qui trahit son maître dans le but de s'emparer lui-même de la couronne : Jonathan fut mis à mort peu de temps après. Son successeur Simon empêcha par d'habiles manœuvres Tryphon de porter la guerre en Judée, se rangea du parti de Démétrius (1 Mach. XIII, 34 ss.) et reçut en récompense l'indépendance de la Palestine. Démétrius lui-même tourna, en l'an 140, ses armes contre Mithridate, roi des Parthes, fut fait prisonnier par lui (1 Mach. XIV, 3) et envoyé en Hyrcanie où il épousa Rodogune, la fille de Mithridate. Après une captivité de dix années, il fut remis en liberté et recouvra la couronne de Syrie, mais il se fit détester de ses sujets par sa cruauté, et périt près de Tyr dans une dernière lutte contre un prétendant venu d'Egypte (Josèphe, *Antiq.*, 13, 9, 3; Diod. Sic., II, 592 ss.; Appian. Syr., 67-68).

DÉMÉTRIUS, orfèvre (ἀργυροκόπος) à Ephèse qui tirait un gain considérable de la fabrication de petits temples de Diane en argent (Actes XIX, 23 ss.). C'est à tort sans doute qu'on l'a identifié avec un autre Démétrius nommé dans la 3e épître de saint Jean, vers. 12.

DÉMÉTRIUS CYDONIUS, théologien grec du quatorzième siècle, né à Thessalonique ou à Constantinople. Il remplissait des fonctions importantes près de l'empereur Jean Cantacuzène. Il embrassa la vie monastique et entra au couvent avec Jean Cantacuzène, en 1355. Il se rendit ensuite à Milan, où il s'occupa plusieurs années de la langue et de la théologie latine. Il termina ses jours dans un couvent de l'île de Crète. Une lettre, que Démétrius écrivit à Manuel Paléologue au sujet de son avénement au trône, prouve qu'il vivait encore en 1384; mais on ignore la date de sa mort. Démétrius a composé un grand nombre d'ouvrages théologiques et autres, dont la plupart n'ont jamais été publiés. Nous citerons : 1° Deux lettres adressées à Nicéphore Grégoras et à Philothée, patriarche de Constantinople (1362-1376). Elles furent publiées par Boivin dans le tome Ier de l'*Hist. de Grégoras*, Paris, 1702, in-fol.; 2° *Monodia*, publiée en grec et en latin par le P. Combefis dans les *Scriptores post Theophanem*, 385-372; 3° *De processione Spiritus Sancti*, traduit en latin par Canisius et inséré dans ses *Lectiones antiquæ*, Ingolstadt, 1604, VI. Démétrius a traduit entre autres en grec la somme de saint Thomas d'Aquin dont il reste encore une partie (*De contemnenda morte*, ed. Kuinœl, Lips., 1776). — Voyez Fabricius, *Bibl. Gr.*, XI, 398; Cave, *Histor. litter.*

DÉMIURGE. Voyez *Gnosticisme*.

DÉMONIAQUES. Voyez *Jésus* (Vie de).

DÉMONS (schêdîm, δαιμόνια). La Bible nous parle d'êtres mystérieux et malfaisants qu'elle nomme schêdîm (de schoud nuire, perdre); Deut. XXXII, 17; Ps. CVI, 37) ou bien scheirîm (Lévit. XVII, 7, cf. 2 Chron. XI, 15) dans l'Ancien Testament, et δαιμόνια ou πνεύματα πονηρά, ἀκάθαρτα dans les LXX et le Nouveau Testament. Le nom δαιμόνια

(démons) fut emprunté par les juifs au monde gréco-romain qui désignait ainsi ses divinités ou ses esprits bienfaisants ou serviables dans le domaine de ses conceptions mythologiques ou religieuses. Les divinités païennes elles-mêmes n'étaient pour les Israélites que des démons, et par cette désignation le juif caractérisait le culte païen composé pour lui de sortiléges et de magie avec lesquels l'adorateur de Jahvé ne devait avoir aucun contact. D'après le prophète Esaïe (XIII, 21; XXXIV, 16) les scheirim (esprits des champs ou des bois) semblaient appartenir à la croyance populaire du temps. Ils demeuraient dans les lieux inhabités, de même que les fantômes nocturnes (lilith) et les mystérieux alouqâh (Prov. XXX, 15). Parmi ces démons divers il faut principalement placer l'énigmatique Azazël auquel, d'après le Lévitique (XVI, 8. 10. 26), on envoyait un bouc dans le désert, lors de la fête de la réconciliation, non comme un sacrifice offert à l'être en question, mais probablement pour lui témoigner le mépris qu'on ressentait pour lui. Dans les apocryphes et dans les pseudépigraphes de l'Ancien Testament, il nous est également souvent parlé de démons et de mauvais anges, et la croyance à ces êtres joue un rôle important dans cette littérature. On n'a qu'à songer au livre de Tobit qui nous entretient du voluptueux Ἀσμοδαῖος (Tobit III, 8; cf. Josèphe, *Antiq.*, 8, 2, 5 et *Bell. Jud.*, 7, 6, 3). D'après le livre de Baruch, les démons ne sont autres que les idoles des païens (Bar. IV, 7; cf. Lévit. XVII, 7; Deut. XXXII, 17; 2 Chron. XI, 15; Ps. CVI, 37; 1 Cor. X, 20; Apoc. IX, 20). Dans le livre de Hénoch, il est question d'Azazël (Hénoch IX, 6) et de ses armées (LIV, 5), probablement ici, comme nous le verrons plus loin, le chef des démons. Quant aux *gardiens* dont il est parlé aux chap. X-XVI, XIX, XXI, XC, 24-25, ils ne sont autres que les principaux démons ou les anges déchus tombés sous la domination d'Azazël. Dans les Septante, mais surtout dans les évangiles, il est fort souvent question de démons (δαίμονες ou δαιμόνια) et d'esprits mauvais ou impurs πνεύματα πονηρά ou ἀκάθαρτα). D'après les évangiles, ces démons ou ces esprits sont les causes inhérentes de certaines maladies psychologiques ou physiques, parmi les contemporains de Jésus, et les malades de ce genre sont appelés δαιμονιζομένοι, δαιμονισθέντες, δαιμόνιον ou δαιμόνια ἔχοντες. Mais on était loin, comme on l'a prétendu superficiellement de nos jours, d'attribuer toutes les maladies à l'influence des démons (voir plutôt Matth. IV, 24-25 et l'article *Jésus* (Vie de). Dans les écrits apostoliques les démons sont appelés ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι (Col. II, 15) ou bien encore κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τοῦτου, πνευματικὰ τῆς πονηρίας (Eph. VI, 12), noms qui prouvent l'influence qu'on leur assignait dans le monde du mal. La croyance à l'influence funeste des démons paraît avoir été très-développée depuis l'exil, mais nous n'en trouvons guère de traces avant cette époque. Ainsi la maladie du roi Saül (1 Sam. XVI, 23) que Joseph attribue à une possession démoniaque (Antiq. VI, 8, 2) ne semble pas avoir été, d'après le sens exact du texte original, une maladie pareille. L'historien juif erre tout autant à ce sujet que lorsqu'il considère le roi Salomon comme l'inventeur des formules magiques employées à l'époque de Jésus pour exorciser les démoniaques. (*Antiq.*

XVIII, 2, 5). Il transporte dans le passé hébraïque des maladies dont il a pu être témoin de son temps seulement. L'esprit, le rouach râàh (1 Sam. XVI, 14) qui tourmente Saül n'est pas un démon, mais un esprit envoyé par Jahvé lui-même (méèth Iehôvâh). Il en est de même de l'esprit de discorde dont parle le livre des Juges (IX, 23), de l'esprit de vertige ou de somnolence dont parle Esaïe (XIX, 14; XXIX, 10) et de l'esprit de volupté dont parle Osée (IV, 12 ; cf. encore l'esprit de mensonge des prophètes d'Achab, 1 Rois XXII, 21 ss.; 2 Chron. XVIII, 20 ss. Il ne faut donc pas non plus voir des démons dans les messagers de malheur (maleakérâim ; Ps. LXXXVIII, 49) ou dans les anges de la mort (Job XXXIII, 22 ; cf. Prov. XVI, 14) dont nous parle l'Ancien Testament. Ce sont là, dans la conception hébraïque, des instruments ou des anges dont Dieu se sert pour exécuter ses châtiments. — La croyance aux démons chez les juifs, surtout depuis l'exil, se rattachait étroitement à la croyance à un chef des démons, à un être invisible, puissant et redoutable que la Bible appelle Satan, Haschatân, ὁ Σατᾶν ou Σατανᾶς (Job I, 7). La question de cette croyance chez les anciens Hébreux est une question très-discutée par la critique moderne. L'opinion générale est que cette croyance est loin d'être la même dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, qu'elle a subi des modifications importantes à travers les siècles, qu'elle est même, dans la conception évangélique ou apostolique, de date assez récente. Nous examinerons cette grave question du point de vue purement historique en exposant brièvement les données de l'antique littérature sémitique. Le problème dogmatique doit rester nécessairement en dehors d'un pareil examen. — L'être appelé Satan apparaît pour la première fois nettement caractérisé dans le prologue du livre de Job (I, 7 ; II, 2), en apparence comme un ange qui prend part aux conseils des anges devant Jahvé, et qui rend compte, comme les autres anges, de l'exécution de la mission qui lui a été confiée. On a conclu de ce fait que le Satan du livre de Job n'était autre chose qu'un des benehaelohîm qui constituent le conseil de Jahvé dans le prologue de ce document. L'être en question serait donc un simple serviteur spécial de Dieu, et nullement son ennemi ou encore l'ennemi spécifique de l'homme qu'il tente et cherche à perdre sans retour. Satan ne serait ici encore qu'un ange de malheur que Jahvé envoie pour mettre Job à l'épreuve ou pour le châtier (cf. Ps. XXXV, 5 ; 2 Sam. XXIV, 15 ss. ; 1 Chron. XXII, 14 ss. ; 2 Rois XIX, 35 ss.). Le nom même qu'il porte (l'adversaire) n'aurait eu rien de déshonorant dans l'ancienne croyance hébraïque, puisque l'ange qui, sur l'ordre de Dieu, arrête Balaam (Nombres XXII, 22), se place devant lui pour lui être un Satan (leschatânlo). Satan aurait été ainsi originairement une espèce de gardien des mœurs, un chef de police, plutôt que l'ennemi des hommes. Plus tard seulement, chez le prophète Zacharie, dans la vision dans laquelle Josué le grand prêtre est placé devant le trône de Dieu, Satan apparaît comme le contradicteur de Jahvé (Zach. III, 1 ss.) et comme l'ennemi d'Israël qu'il persécute dans la personne de son représentant théocratique. Enfin, dans le premier livre des Chroniques il se manifeste comme l'adversaire proprement dit du

peuple élu, et aussi comme celui de Dieu, dans le dénombrement qu'il conseille à David, malgré la volonté divine (1 Chron. XXI, 1 ss.). Quoi qu'il en soit, la doctrine de Satan envisagé comme chef des démons et comme ennemi de Dieu se serait ainsi développée peu à peu dans la croyance juive, et elle n'aurait reçu sa forme définitive que depuis l'exil sous l'influence de la doctrine persane sur Ahriman. Ce ne serait qu'à cette époque que le serpent de l'Eden (Gen. III, 1 ss.) aurait été transformé en un être surnaturel, et serait devenu le tentateur en personne, comme l'a déjà pensé l'historien Joseph (*Antiq.*, I, 1, 4). Ce serait la légende zende du serpent *Angra-mainyas*, ainsi que les conceptions d'autres peuples relativement au serpent envisagé comme symbole du mal (cf. Spiegel, *Avesta, die heiligen Schriften der Parsen*, 1852-63, I, p. 264 ; Tuch, *Commentar über die Genesis*, 2e édit., 1871, p. 40 ss.) qui auraient amené la transformation en question, transformation qu'on peut constater pour la première fois dans le livre de la Sapience (II, 24), puis dans la théologie juive après l'exil (Eisenmenger, *Endecktes Judenthum*, 1711, I, p. 822 ss) et enfin dans la conception chrétienne (Apoc. XII, 4, 9). Il serait même douteux que les Hébreux avant l'exil aient connu un monde d'esprits mauvais. — Cette thèse, encore très-admise aujourd'hui, ne nous paraît plus soutenable depuis que les découvertes récentes de Smith dans le domaine des inscriptions cunéiformes ont jeté une lumière nouvelle sur l'ancienne mythologie assyrienne. Ces découvertes, quoiqu'elles ne soient pas définitives, semblent en effet nous fournir des preuves, intéressantes par leur analogie avec les données bibliques, que les anciens sémites avaient un fond commun de traditions ou de croyances parmi lesquelles figure spécialement la croyance aux démons (cf. Lenormant, *la Magie chez les Chaldéens*, etc., 1874), et à un représentant de l'esprit de révolte ou du mal. Ainsi, s'il faut en croire au déchiffrement de la légende assyrienne sur la création, il serait question dans cette légende de la chute d'un archange (la révolte et le combat du monstre Tiamat avec les dieux), chute dépeinte avec des traits qui rappellent étonnamment la description de la chute de Satan par le philosophe Jacob Boehme (G. Smith, *The Chaldean account of Genesis*, 1876 ; cf. Fr. Delitzsch, *Smith's Chaldæische Genesis*, 1876, p. 77-92). Or les originaux des documents qui relatent cette légende remonteraient d'après Smith à 1600 avant l'ère chrétienne. En second lieu, un antique syllabaire assyrien place à côté du mot qui désigne le serpent (*ha-av-vu*), le mot *ai-ub ilu* (l'ennemi de Dieu). Cette qualification est très-significative pour l'interprétation du récit de la Genèse sur le serpent de l'Eden. Il en résulterait assez clairement que pour les anciens Hébreux déjà, ce serpent n'était autre chose qu'une incarnation ou un symbole de Satan lui-même. Mais une autre preuve de l'antiquité de la croyance des Hébreux relative à un chef des démons nous paraît ressortir de la croyance hébraïque très-ancienne à l'existence des démons, quoi qu'en dise l'opinion mentionnée plus haut. L'antiquité de cette croyance est en effet attestée par l'ancien rite de l'envoi d'un bouc au démon Azazël dans le désert (Lévit. III, 16). On a pensé, il est vrai, que ce nom était donné

primitivement au bouc lui-même (Ewald, *Die Alterthümer des Volkes Israël*, 3e édit., 1866, p. 479). Mais cette opinion ne peut s'appuyer sur aucune variante du texte original qui parle clairement d'un être distinct du bouc émissaire, être auquel ce bouc était adressé. Quant au démon Azazël, il n'était nulle part l'objet d'un culte ou d'une croyance païenne; il appartient à la croyance juive uniquement. Ce n'est pas non plus, comme on l'a dit, la rigueur du monothéisme mosaïque qui se serait opposé à la croyance en un monde d'esprits mauvais, parce que ce monothéisme était essentiellement antidualiste et rapportait le mal à la toute-puissance divine. En effet, les démons, comme leur chef, ont pu être envisagés dès l'abord comme des créatures déchues de leur destination primitive. Quoi qu'il en soit, il est hors de doute que ce fut seulement depuis Osée que les prophètes ont vu dans les divinités païennes des être fictifs sans réalité objective (cf. Esaïe XLI, 23 et Jérémie II, 27). Avant cette époque, les Hébreux admettaient l'existence réelle de ces divinités, qui pour eux n'étaient autres que des démons (schêdim, Deut. XXXII, 17; Ps. CVI, 37, ou scheirîm, Lévit, XVII, 7; cf. 2 Chron. XI, 15; cf. Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, 1876, p. 47-177). Or l'hébraïsme des documents que nous venons de citer n'est rien moins que dualiste. La croyance des anciens Hébreux à un monde de démons reste donc un fait établi, et constitue une grave présomption en faveur de leur croyance en Satan. Sans doute Satan est à peine mentionné trois fois dans les livres canoniques de l'Ancien Testament, et cela sans qu'il soit mis en rapport avec la chute raçontée par la Genèse. Sans doute la Sapience seule, un apocryphe alexandrin, combine, pour la première fois, Satan avec le serpent du récit mosaïque (Sap. II, 24). Mais ces rares allusions ne prouvent pas encore que la doctrine de Satan, envisagé comme adversaire de Jahvé et d'Israël, ne remonte pas bien plus haut qu'à l'exil. Elles prouveraient seulement que le chef des démons n'a pas occupé dans la pensée religieuse des anciens Hébreux la place qu'il occupa plus tard dans celle des Juifs et des chrétiens. C'est en effet dans le livre de la Sapience, composé peu avant l'ère chrétienne que Satan est envisagé comme ayant amené la mort dans le monde par haine contre les hommes (II, 24). De là sans doute le nom ὁ διάβολος (le calomniateur) que lui donne ce document. Dans les écrits didactiques dont la composition précède immédiatement le siècle chrétien, il n'est pas question de Satan; mais on ne peut nullement conclure de ce silence que la croyance aux démons n'était pas très-répandue à cette époque chez les Juifs. L'apocalypse de Hénoch montre au contraire que déjà au second siècle avant Jésus-Christ on s'était formé les conceptions les plus fantastiques de la chute des anges, en se fondant sur le texte obscur de Gen. VI, 1 ss. Cette chute on l'expliquait par la séduction exercée sur les anges par les filles des hommes (Hénoch VII, 1 ss.). Les anges déchus sont eux-mêmes les gardiens des peuples dont parle notre apocalypse (XV, 1). Les chefs de ces premiers anges déchus au nombre de deux cents, portent des noms particuliers, leur chef supérieur celui de Semjaza (VI, 7). Ailleurs ces mêmes anges ont amené les hommes à l'idolâtrie (X, XIX, XXI, LIV,

LV, LXIV). Dans les fragments les plus anciens de Henoch, le chef suprême des anges déchus, celui par « la doctrine et les œuvres duquel toute la terre fut corrompue » s'appelle Azazël (X, 8). Aussi est-ce lui que l'archange Raphaël est chargé de lier et de jeter dans les ténèbres jusqu'au jour du jugement dernier, où il sera précipité dans l'étang de feu (cf. Jude, v. 6, et 2 Pierre II, 4). C'est là aussi que seront jetés les autres esprits déchus avec les femmes qui les ont séduits, et ils y seront enchaînés pour l'éternité pour être emprisonnés au fond de l'enfer. Enfin dans d'autres fragments encore de notre apocalyse, ce ne sont plus les anges déchus eux-mêmes, mais les géants, leur progéniture issue de leurs relations avec les filles des hommes, qui sont envisagés comme étant les démons. Cette conception se retrouve chez les Pères de l'Eglise (Gfrœrer, *Geschichte des Urchristenthums*, 1833, I, p. 385, et Dillmann, *das Buch Henoch*, 1853, p. XLII). Telles étaient les croyances avant l'ère chrétienne. Il n'est pas étonnant après cela que nous trouvions une démonologie très-développée dans le Talmud, chez l'historien Josèphe et dans le Nouveau Testament. Le Talmud en effet parle souvent de Satan (*Samael*) et des démons, et attribue à l'instigation du premier la chute et la perdition des hommes (cf. Eisenmenger, I, 827 ss. et Gfrœrer, I, p. 388). Quant à Josèphe, il diffère des croyances émises dans le livre de Henoch en ce sens qu'il voit dans les démons, non des anges déchus, mais les esprits ou les âmes des hommes pervers (ἀνθρώπων πονηρῶν πνεύματα, *Bell. Jud.*, 7, 6, 3). Philon émet une opinion semblable (*de Gigantibus*, I, 262, ss.). Pour lui, les démons sont des âmes planant dans l'espace et tombées dans les liens de la sensualité. Dans le système philonien, en effet, il n'y avait pas de place pour un monde d'anges déchus ayant à sa tête un chef comme Satan. — D'après le Nouveau Testament, Jésus et les apôtres ont non-seulement admis, mais encore clairement enseigné l'existence de Satan et des démons. Jésus en particulier parle souvent du tentateur sous différentes désignations. Il le nomme, ὁ διάβολος (le calomniateur), ὁ πονηρὸς (le méchant), ὁ ἄρχων τῶν δαιμονίων (le chef des démons), ὁ ἐχθρὸς (l'ennemi) et Βεελζεβούλ, nom de la divinité philistéenne *Baal-Zebûb* (2 Rois I, 2 : le seigneur des mouches, ou le dieu du soleil ou de l'été) que les Juifs appliquaient au chef des démons. On s'est souvent demandé comment ce nom a pu être donné à Satan par les compatriotes de Jésus. Selon toutes les probabilités, le mot *Zebûb* (mouche) était devenu dans la prononciation araméenne le mot *debaba* ou *dibaba*. Ainsi prononcé, le nom *Baal-Zebûb* était transformé en *beel debaba* qui signifie *l'ennemi* (Satan). Dans les plus anciens textes originaux de nos évangiles, nous lisons sans doute Βεελζεβούλ et non Βεελζεβουβ, et pour ce motif on a traduit le premier terme par les mots : *Seigneur du logis* (du royaume des démons), ou par *Seigneur du fumier* (Dieu de la boue), sarcasme des Juifs à l'adresse du chef des démons. Le terme araméen *Zebel* signifie en effet fumier, et dans le talmud le mot *Zibbûl* est employé pour désigner les idoles. Mais à ces dernières interprétations du nom Βεελζεβούλ semble s'opposer la forme même du mot. Ces interprétations auraient plutôt exigé la forme Βεελζαβήλ ou Βεελζαβέλ que Βεελζε-

βοὺλ. Il est donc probable que dans nos évangiles la forme Βεελζεβοὺλ ne provient que de la prononciation grecque plus aisée de *Beelzebûb*, comme dans cette même langue la prononciation *Beliar* remplaça celle de *Belial*, etc., etc. S'il en est ainsi, on comprend pourquoi plus tard, ni le nom de Beelzebûb ni celui de Beelzebul ne furent plus employés par les Juifs pour désigner Satan. Cependant on pourrait aussi admettre que le nom Βεελζεβοὺλ signifiait pour les Juifs : le *Seigneur du logis* (du royaume des démons), parce que les Pharisiens semblent, en l'employant pour injurier Jésus, faire allusion à la désignation οἰκοδεσποτής (le maître de la maison) qu'il s'appliquait à lui-même (Matth. X, 25). Les adversaires de Jésus, auraient ainsi fait avec la qualification qu'il revendiquait, un odieux jeu de mots, parce que, d'après eux, Jésus chassait les démons par la puissance du chef des démons (Matth., IX, 34; XII, 24). Dans le quatrième évangile, Jésus se sert de préférence de la désignation ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου pour qualifier Satan. — On a prétendu que Jésus n'a jamais parlé de Satan dans ses discours les plus importants ou les plus authentiques ; par exemple, dans le sermon sur la montagne. Cela est absolument inexact ; on n'a qu'à songer à Matth. V, 37. Satan est du reste mentionné dans la prière dominicale (Matth. VI, 13) où les mots ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ ne peuvent signifier : délivre nous du *mal* ou du *péché*; mais signifient clairement : Délivre-nous du *méchant*; parce que la demande précédente (μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν) parle incontestablement de la délivrance d'un tentateur personnel qui ne peut être Dieu. Au reste, le terme πονηρὸς est partout employé par Jésus pour désigner Satan (Matth. V, 37; XIII, 19; Jean XVII, 15). L'analogie du langage usité déciderait à elle seule du sens de la demande dominicale, toujours encore discutée (cf. l'emploi du terme chez les apôtres; 1 Thess. III, 3; Rom. XVI, 20; Eph. VI, 16; 1 Jean II, 13; III, 8. 12). Sans doute, Jésus n'exige nulle part formellement la foi en Satan et aux démons, comme il exige la foi en lui et au royaume des cieux. Mais il n'en reste pas moins vrai qu'il a fait lui-même allusion à une lutte personnelle avec un tentateur personnel (Matth. XII, 29; cf. Luc X, 18), assertions qui confirment le caractère historique d'une lutte pareille placée par les trois synoptiques au début de sa vie publique (Matth. IV, 1 ss.; Marc I, 12; Luc IV, 1 ss.). Or ces assertions ne peuvent être une accommodation à une croyance que Jésus n'aurait pas partagée. Elles seraient contraires à sa loyauté et infirmeraient très-gravement son caractère moral. Satan n'a donc pas été pour Jésus une figure symbolique; on n'a qu'à songer à la manière avec laquelle il en parle, Luc XXII, 31; Jean VIII, 44; XIV, 31; XV, 30; XVI, II, textes dans lesquels il serait impossible de voir un simple principe personnifié par le langage allégorique. Jésus ne combat pas non plus la croyance de ses compatriotes aux démons. Il la partage, il la confirme plutôt par la manière avec laquelle il parle des démons ou des démoniaques (Matth. XII, 43 ss.; Luc XI, 45 ss. et par le langage qu'il emploie lors des guérisons de ces derniers (Matth. XII, 28). On a prétendu que le quatrième évangile ne mentionne plus les démons; mais cela est inexact, car VII, 20; VIII, 48, 52, et X, 20, supposent la croyance chez le

peuple et VIII, 49; X, 21, la même croyance chez Jésus. — Chez les apôtres et les évangélistes nous retrouvons les mêmes convictions (Matth. IV, 3; Marc I, 13; Luc IV, 2; Matth. VIII, 31; Luc VII, 29; Luc VI, 18 ss.). Dans les Actes, Pierre parle de la guérison de malades dominés par Satan (Act. X, 38). L'épître de Jacques nous apprend que les démons tremblent devant Dieu (Jacq. II, 19). Dans l'épître de Jude (v. 6) et la seconde de Pierre (II, 4), se trouvent des allusions à la chute des anges et à leur condamnation (cf. Henoch). Dans les Actes (V, 3), Satan est l'auteur du mal et le tentateur; de même dans la première épître de Pierre (V, 8). Dans l'Apocalypse johannique, Satan joue un rôle des plus importants. Il est l'accusateur des justes et le séducteur du monde. Ce document semble le placer d'abord dans le ciel, d'où il est précipité par l'archange Michaël et ses anges (Apoc. XII, 7 cf. Luc X, 18). Il est désigné par les noms ὁ δράκων et ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος (cf. Gen. III, 1). Ce n'est qu'après son expulsion du ciel qu'il règne sur le monde terrestre et lui fait éprouver toute sa colère (Apoc. XII, 12). L'empire romain lui rend hommage (Apoc. XIII, 4 ss.), jusqu'à ce que le royaume céleste de Christ, après de formidables luttes avec le règne de Satan, remporte la victoire finale (XX, 1 ss.). Satan est alors enchaîné pour mille ans et jeté dans un cachot souterrain, d'où il est relâché, après ce laps, pour peu de temps. A la fin, il est précipité dans l'étang de feu pour ne plus en sortir (cf. Henoch et le quatrième Esdras). — L'apôtre Paul voit dans le diable (ὁ διάβολος) ou dans son Βελίαρ (2 Cor. VI, 15) le dieu de ce siècle (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, 2 Cor. IV, 4), qui gagne les hommes à l'incrédulité, ce qui lui est d'autant plus facile qu'il peut se transformer en ange de lumière (2 Cor. XI, 16). Il est appelé ailleurs le chef des mauvais anges qui prépare la venue de l'antichrist (2 Thess. II, 9), et fait obstacle aux entreprises évangéliques des apôtres (1 Thess. II, 18). Paul a envisagé Satan comme l'auteur de la chute aussi bien que Pierre et que Jésus (2 Cor. XI, 3. 15; cf. Act. V, 3; Jean VIII, 44). C'est à ses influences qu'il attribue aussi les discordes dans l'Eglise (Rom. XVI, 17. 20). Satan sera anéanti avec la mort lors du jugement final (1 Cor. XV, 24 ss.). Paul parle d'un monde d'esprits mauvais placé sous la domination de Satan, dans son épître aux Ephésiens (II, 2; VI, 12), et des démons, comme objet du culte des païens dans sa première aux Corinthiens (X, 20; cf. 1 Tim. IV, 1 ss. où les démons sont envisagés comme les auteurs des fausses doctrines). La conception de l'épître aux Hébreux relativement au pouvoir que le diable a sur la mort (Hébr. III, 14), semble empruntée au livre de la Sapience (II, 24), selon lequel la mort est entrée dans le monde grâce à la ruse de Satan. Dans les épîtres johanniques, nous trouvons exprimées les mêmes conceptions que dans le quatrième évangile. Le diable (ὁ διάβολος, ὁ πονηρός) nous y est dépeint comme l'auteur du péché. Celui qui pèche est du diable qui a péché dès le commencement. Les péchés eux-mêmes sont les œuvres du diable (ἔργα τοῦ διαβόλου, 1 Jean III, 8). — On voit par ces développements que toute la Bible enseigne l'existence d'un monde d'esprits déchus et mauvais ayant à sa tête un chef qui est Satan. On a essayé de

soutenir que si le Nouveau Testament en particulier enseignait l'existence réelle du chef des démons, cela ne prouverait pas encore qu'il enseigne le caractère personnel de cet être mystérieux. C'est là une thèse bien subtile et bien moderne, en flagrante contradiction du reste avec les conceptions réalistes des Juifs contemporains de l'ère évangélique et des chrétiens primitifs. Nous dirons la même chose pour ce qui concerne la pensée de Jésus à cet égard. — La doctrine des Pères de l'Eglise sur Satan et les démons ne diffère guère de l'enseignement apostolique sur ce point. Satan, le prince du mal et des ténèbres, était envisagé par eux comme une créature de Dieu, un ange déchu volontairement. Tout ce qui s'opposait au règne de la lumière et à son développpement, les maux physiques comme les persécutions, étaient considérés comme son œuvre ou comme celle des démons. Le paganisme tout entier, sa mythologie et son culte, même la philosophie païenne selon certains Pères, provenaient de l'influence de Satan. Il en était de même pour les hérésies en général, et certains vices étaient produits directement par les esprits malfaisants. Plus tard, au troisième siècle, on spécifia la cause de la chute de Satan et on la vit dans l'orgueil. Mais son pouvoir était envisagé comme limité et chaque chrétien pouvait lui résister. Lactance seul se rapproche de la conception dualiste des manichéens. Il voyait dans le diable un second fils de Dieu déchu par envie. Didyme d'Alexandrie et Grégoire de Nysse se rattachèrent à l'espoir d'Origène que Satan se convertirait à la fin. Cyrille de Jérusalem, Jérôme et Augustin s'opposèrent à cette opinion, qui fut condamnée au sixième siècle avec les autres hérésies d'Origène. On croyait toujours encore aux démons et à leur influence et on employait contre eux la puissance du nom de Christ ou le signe de la croix. Depuis le huitième siècle jusqu'au seizième la croyance au diable joue un grand rôle dans le monde chrétien. Pendant le moyen âge, cette croyance fut mêlée de la manière la plus sombre à la magie et à la sorcellerie. Mais le diable devint aussi le héros des légendes et des contes humoristiques de cette époque. L'enseignement de la scolastique sur Satan repose sur celui des Pères et des théologiens des siècles précédents. Le diable, d'après les scolastiques, ne pouvait obliger personne au mal, tandis que lui-même est damné éternellement. Lui et ses démons endurent continuellement leur châtiment et les tourments des âmes damnées sont leur seule joie, joie digne de leurs sentiments sataniques. Luther avait une conception très-vive et très-réaliste de Satan et de ses attaques. On n'a qu'à songer à l'encrier de la Wartbourg. Il attribuait toute malencontre au diable. Depuis la réforme, protestants et catholiques continuèrent à croire à la puissance diabolique qui se manifeste dans l'expérience de tous les chrétiens. La dogmatique officielle se contentait d'admettre les données de la scolastique sur ce point. Christian Thomasius et Balthasar Becker furent les premiers à attaquer avec la croyance à la sorcellerie la croyance à Satan. Le premier combattit la croyance à son influence continue, le second la croyance à son existence. Pendant le dix-huitième siècle, la critique déversa tous ses sarcasmes sur le dogme en question. Becker et Semler

expliquèrent les maladies démoniaques par la psychologie expérimentale, et les assertions de Jésus par l'accommodation. Les supranaturalistes mêmes qui continuaient à croire aux possessions racontées par les évangiles n'admettaient plus d'influences semblables dans les temps modernes. Dans des temps plus récents on revint à la foi biblique que le rationalisme n'avait jamais pu extirper complétement parmi le peuple. Des théologiens éminents défendirent l'existence du prince des ténèbres. Schleiermacher, il est vrai, ne revendiqua Satan que pour la poésie religieuse ; mais le célèbre Daub chercha à mettre en lumière la nécessité de l'existence personnelle du mal originel pour expliquer le problème du mal. Sans doute, la théorie de Daub n'évita pas entièrement la théorie manichéenne ; mais un grand nombre de théologiens modernes sont revenus avec raison à la notion scripturaire sur l'existence de Satan. Parmi eux nous mentionnerons surtout Twesten, *Dogmatik*, II, 1, p. 366, et Sander, *Die Lehre der heiligen Schrift vom Teufel*. 1858 (Evangel. Kirchenzeiturg, 1858, ss. ; 1859, 7-9). Notons aussi le beau livre de M. E. Naville sur *le Problème du mal*. Le théologien Rothe a vu dans Satan, non une personnalité unique, mais une série de personnalités qui se succèdent dans la domination du royaume des démons (*Dogmatik*, I, p. 205-248). D'après Martensen, Satan serait une volonté hostile à Dieu qui ne devient personnelle que dans l'âme humaine, ou dans la créature qui lui sert d'organe (*Dogmatik*, p. 176). — Pour l'étude de la démonologie chez les anciens Hébreux, consulter à côté des théologies bibliques qui touchent à la question les travaux de Mayer, *Historia diaboli*, 2e édit., 1780 ; de Winzer, *De Daemonologia in sanctis libris proposita*, 1812 ; de Roskoff : *Geschichte des Teufels*, 1869. Parmi les travaux spéciaux sur les croyances des Juif depuis l'exil et au temps de Jésus nous mentionnerons ceux de M. Nicolas, *Des doctrines religieuses des Juifs*, 2e édit., 1866, p. 262-287 et de Langen, *Das Judenthum in Palestina zur Zeit Christi*, 1866, p. 331. Sur la démonologie du Talmud : Gfrœrer, *Das Jahrhundert des Heils*, 1838, I, p. 378-424. A. Wabnitz.

DENK (Jean), célèbre hérétique allemand du seizième siècle, né dans le Haut-Palatinat, mort à Bâle l'an 1527. Nous n'avons aucun détail sur son enfance et sa jeunesse. En 1521, nous le trouvons à Bâle, en compagnie d'Oecolampade, étudiant les Saintes-Ecritures, très-versé dans les langues latine, grecque et hébraïque. Nommé recteur du gymnase de Nüremberg en 1523, il se lie avec Thomas Münzer et adopte ses idées sur le baptême, l'autorité de la Parole intérieure, la communauté des saints. Destitué de ses fonctions et expulsé de la ville, il se rend en 1525 à Augsbourg où il publie sa brochure sur *la Loi de Dieu*, dans laquelle il oppose, comme guide suprême de l'homme, l'esprit à la lettre, la loi intérieure à l'Ecriture, et refuse toute valeur aux sacrements. D'Augsbourg, Denk se dirigea sur Strasbourg où il se lia avec l'hérétique Hetzer, acheva sa traduction des *Prophètes* (Worms, 1527) que Luther a louée, et eut un colloque public avec Bucer, dans lequel il nia la réalité du péché et opposa la doctrine du rétablissement final à celle des peines éternelles. Expulsé par l'ordre du magistrat,

Denk parcourut le Palestinat, puis se retira à Bâle où il mourut de la peste. Ses idées se répandirent parmi le peuple, dans de courtes brochures, par des colporteurs. On donnait à ses partisans le nom de *dæmoniaci*, parce que, lors du baptême, ils demandaient au néophyte de renoncer à sept mauvais esprits (crainte, sagesse, jugement, conseil, habileté, force, bonheur des hommes) et de recevoir sept bons esprits (crainte, sagesse, etc. de Dieu). — Voyez Heberle, *J. Denk*, dans les Stud. u. Krit., 1851, H, 1.

DENIER DE SAINT PIERRE. L'origine de cette institution est des plus modestes. Un collége, dit des Anglais, avait été fondé à Rome, au cours du huitième siècle et une redevance annuelle fut consentie par le clergé anglais pour cette œuvre, le surplus devant être attribué à l'entretien du tombeau des Saints-Apôtres. On percevait ce tribut le jour de la fête de saint Pierre, de là le nom de Denier de saint Pierre, *D. Petri Denarius*, *B. Petri Census*. Mais cet impôt, consenti par l'Angleterre, dans un but national, devint bientôt le point de départ d'empiètements nombreux de la part de Rome qui ne tarda pas à multiplier les redevances ecclésiastiques sous les formes les plus diverses. La papauté, poursuivant toujours l'application de son principe fondamental : « Toute Eglise est soumise à Rome, dans le spirituel, » voulut encore que l'administration des biens temporels de ces Eglises relevât d'abord de son autorité. Aussi, vers le douzième siècle, les titulaires des biens de l'Eglise d'Angleterre étaient presque tous soumis à payer des redevances considérables à la cour pontificale, qui leur conférait l'investiture, moyennant finances. Dans un concile national, tenu sous Richard Ier, ce prince disait, en versant des larmes, aux évêques assemblés : « Je suis un misérable et non un roi, car tous les biens de mon royaume sont détenus par des moines étrangers et de ces biens, il ne me reste que la moindre part, puisque tout est aux mains de moines noirs, de moines blancs et de chanoines de divers ordres ». Et le roi Richard attribuait cette situation à la faiblesse coupable du clergé national, qui ne s'opposait pas aux empiètements de la cour pontificale. Le tableau de ces agissements, fait par Richard Ier et rapporté par Gervais, dans sa *Chronique*, est empreint d'une sanglante énergie : « *Romani, propter debilitatem vestram, adeó nobis infesti sunt, ut nobis solummodò videantur imperare, literulas suas nobis vendunt, nec justitiam quærunt sed litigia fovent, multiplicant appellationes, redimunt placitantes et cùm solam pecuniam appetunt, veritatem confundunt, pacemque subvertunt* » (*Chron. Gervasii*). A cette situation, le roi Richard ne voit qu'un remède : « Confiner les moines, agents de Rome, dans leurs cloîtres et exiger des clercs séculiers la résistance à ces voleurs romains, lorsqu'ils se préparent à encaisser ». Ce passage, si curieux, de la chronique de Gervais est rapporté par Jérôme à Costa, dans son *Histoire de l'origine et des progrès des revenus ecclésiastiques* (Francfort, 1684, in-12). Le roi Richard fut impuissant à restreindre les empiètements de Rome et à délivrer l'Angleterre de cette oppression fiscale, qui ne fit que s'accroître et nous voyons, au quatorzième siècle, Edouard III tenter

inutilement la lutte, contre la chancellerie romaine, en 1365. Henri VIII sortit enfin victorieux de ce combat séculaire contre Rome, en 1532 et un acte du parlement abolit, en Angleterre, toute redevance envers la cour pontificale. On voit que le *penny, par chaque feu*, primitivement consenti pour l'entretien du collége des Anglais, s'était considérablement augmenté et que, par ses transformations et ses additions, le Denier de saint Pierre, en Angleterre, devait constituer un revenu important pour le trésor des papes. En effet, sous ce nom, étaient comprises les redevances diverses, payées à Rome et le total en était fort élevé. Aussi les *Annates*, même après leur modification par la bulle de Boniface IX, en 1392, n'étaient pas obligatoires en Angleterre, ainsi que l'atteste Fagnan, dans ses *Commentaires sur les Décrétales* : « L'Annate bonifacienne ne fut jamais obligatoire, en Angleterre et, en cela, les chanceliers romains se montrèrent accommodants, car les Anglais payaient le Denier de saint Pierre et cet usage continua jusqu'à Henri VIII » (Fagnani, *Lib. V Decret.*, *pars* I, Romæ. 1661, in-fol., 5 vol.). Ce passage de Fagnan est cité par Thomassin, dans sa *Discipline de l'Eglise* touchant les bénéfices et dans les tables de cet ouvrage, au mot Annate. *Vetus et nova Disciplina Ecclesiæ, De Beneficiis, pars* III, lib. II, cap. 59, Parisiis, Muguet, 1688, 3 in-fol.). — La Suède fut aussi assujettie à un tribut du même nom, envers Rome, vers le neuvième siècle, par Olaf ou Olaüs, un de ses premiers rois chrétiens. On retrouve un tribut analogue en France, établi après Charlemagne, sous le nom de *Romescot*. Mais, à vrai dire, l'histoire du Denier de saint Pierre se confond, en Allemagne et en France, avec celle des tributs divers, payés à Rome, soit sous le nom d'Annates, soit sous celui de redevances communes et de petites redevances, qui furent l'objet de tant de luttes entre les chancelleries pontificales et les différents pouvoirs royaux. Cependant le Denier de saint Pierre semble avoir toujours formé un compte séparé, parmi les revenus réguliers du trésor papal, sous le titre : *D. Petri census*. Paul V avait fixé, par une bulle, le tarif de la chancellerie romaine. Banck, étudiant le revenu des Annates, au cours de l'énumération des revenus fixes (*certi reditus S. R. Ecclesiæ et pontificis romani*), on trouve cette mention dans l'*Appendix* : « Le produit du Denier de saint Pierre s'élève à 31,000 couronnes, perçues chaque année, en la fête du bienheureux Pierre. *Census B. Petri insurgunt ad* 31,000 *coronatorum millia, quæ, quotannis, in festo D. Petri recipiuntur* » (L. Banck, *Taxa S. Cancellariæ romanæ*, Franekeræ, Alberti, 1651, in-12). — De nos jours, le Denier de saint Pierre repose essentiellement sur les offrandes volontaires des fidèles et, s'il constitue encore un revenu considérable pour la cour romaine, il n'a plus ce caractère d'impôt obligatoire, au sens du droit ancien. Ce n'est plus un droit, exigible par Rome et par ses chanceliers, et pour les chrétiens il n'est plus qu'une oblation volontaire, un don spontané. Récemment, après l'Encyclique du 5 août 1871, l'œuvre du Denier de saint Pierre a pris une plus rapide et une plus large extension. L'organisation de l'œuvre repose essentiellement sur la donnée de la lettre pontificale : *Sæpe, venerabiles fratres,*

adressée par Pie IX à l'épiscopat catholique : « C'est l'œuvre du pouvoir temporel du Saint-Père, » selon l'expression employée par M. Keller, présidant l'assemblée générale des Comités catholiques, le 11 avril 1874 (*Univers*, n° du 13 avril 1874). Le but de l'œuvre du Denier de saint Pierre est de procurer au saint-siége les ressources suffisantes pour l'administration centrale de l'Eglise catholique et les services multiples qui s'y rattachent; les revenus de la cour romaine étant insuffisants, depuis la réunion du domaine temporel au royaume d'Italie et le refus, fait par Pie IX, de la rente de 3,000,000 de lires, votée en sa faveur par les chambres italiennes. Quant à l'organisation locale de cette œuvre, elle est laissée aux soins et à l'initiative des évêques, dans chaque diocèse. Les évêques organisent des quêtes et restent libres d'adresser le montant des collectes, faites dans les églises, les dons spontanés et le produit des œuvres, soit directement à Rome, soit au comité central. Au début, il y avait un Comité central, nommé par l'Assemblée générale des catholiques; il se ramifiait en Comités diocésains et en Comités locaux, pour aboutir à des groupes par dizaines : tel était le mode d'organisation proposé de nouveau par M. Keller. C'est ainsi que nous voyons le diocèse de Paris verser 1,791.062 fr. 50, produit des quêtes faites dans les Eglises, en Avent et en Carême, de 1860 à 1865, et trois paroisses avaient voulu remettre directement, entre les mains du Saint-Père, les sommes qu'elles avaient recueillies en 1864 et en 1865, (Mandement de Mgr Darboy, du 2 février 1866). Ces versements élèveraient le total général à 1,948,469 fr. 30, d'après les *Annales ecclésiastiques de Chantrel*, pour le seul diocèse de Paris. D'un autre côté, nous voyons les journaux religieux ouvrir, dans leurs colonnes, des souscriptions, dont le chiffre total est fort élevé et ces sommes sont généralement versées à la nonciature. Ainsi la liste 37e de l'*Univers* atteint le chiffre de 90.110 fr. 33, malgré deux mois de suspension du Journal (n° du 22 mars 1874). Nous voyons encore les évêques porter à Rome les offrandes de leurs diocèses. Ainsi, Mgr Régnier offre 250,000 francs au pape (*Univers* du 24 avril 1874); Mgr de Versailles, 60,000 francs, et celui de Bourges, 50,000 fr. (*Univers* du 21 juin 1874). Le chiffre moyen du Denier de saint Pierre, d'après les comptes rendus publiés dans les journaux religieux, atteint, en France, chaque année, plusieurs millions de francs.

DENIS (Saint), patron de la France et premier évêque de Paris. Personne, avant l'ambitieux abbé de Saint-Denis, Hilduin (835), n'eut jamais l'idée de confondre le martyr parisien avec l'Aréopagite ; mais cette prétention, qui trouve encore aujourd'hui des défenseurs, était si bien établie au moyen âge, qu'Abélard, on le sait, dut quitter Saint-Denis pour avoir osé la combattre. Le savant Launoy (*De Areopagiticis Hilduini*, Paris, 1641, in-8° ; *De duobus Dionysiis*, P., 1660, in-8°) et le célèbre Père Sirmond (*Diss. in qua ostenditur D. paris. et D. areop. discrimen*, P., 1641, in-8°) ont porté un coup mortel à la légende, dont Halloix (1633), Hugues Ménard (1643), Doublet (1646), P. Fr. Chifflet (1676) et jusqu'à l'abbé Darras (1863) ont été les cham-

pions malheureux. Nous savons par Grégoire de Tours (*Hist. Fr.*, I, 28) que saint Denis de Paris vint en France vers 250, vers le même temps que saint Gatien de Tours, saint Trophime d'Arles, saint Paul de Narbonne, saint Sernin de Toulouse, saint Austremoine de Clermont et saint Martial de Limoges. Avant Hilduin, on prétendait que l'évêque de Paris avait été envoyé en Gaule par Clément. Ses actes (du Bosquet, *Hist. Eccl. gallic.*, P. 1636, in-4°; *AA. SS.* 9 oct, IV) sont du sixième siècle; ils nous disent que ce saint martyr fut enterré avec ses compagnons, saint Rustique et saint Eleuthère, à six milles de Paris, et la Vie de sainte Geneviève, qui est du même temps, nous apprend que la sainte fit relever l'église qui leur était consacrée au *Vicus catholiacensis* (Catulle est, dans le récit d'Hilduin, la pieuse femme qui recueillit leurs corps). Mais quelle est l'origine de la tradition archéologique, déjà mentionnée par Hilduin, qui montre saint Denis portant sa tête dans ses mains, de Montmartre (qui du reste n'a jamais été *Mons martyrum*, mais s'appelait primitivement *Mons mercurii*) à Saint-Denis? On convient aujourd'hui que l'explication s'en trouve dans la coutume de représenter les martyrs tenant en main les insignes de leur passion. Dagobert Ier fut le principal fondateur (636) de l'illustre abbaye, dont les *Grandes Chroniques* sont le principal monument de notre histoire, et de l'église abbatiale des Saints-Martyrs, qui fut rebâtie en 775 sous l'abbé Fulrad et relevée par Suger († 1151, voyez ce nom), et dont Philippe le Hardi bâtit la nef (1281 : Voyez Haymon, † 1204, *De Detectione S. Dion. a.* 1050, Pertz. *Scr.*, XI, et Suger, *De consecr. eccl. et transl. S. Dion. a.* 1140, Bouquet, XIV; Lecoy). C'est avec Suger que commence réellement l'activité littéraire de l'abbaye de Saint-Denis (*Vita Ludov.* VI, *œuvres*, éd. Lecoy de la Marche, *Soc. Hist. Fr.*, 1867; fragm. de l'*Hist. de Louis* VII, Lair, *Bibl. Ec. Ch.*, 1873); Guillaume de Saint-Denis écrit la vie de Suger. Le treizième siècle voit naître diverses chroniques latines (Lair, *Bibl. Ec. Ch.*, 1874), qui prouvent que, dès ce temps, on s'occupait à l'abbaye de rédiger une histoire de France. Odon de Deuil († 1168), abbé de Saint-Denis, compose une histoire de la seconde croisade (d'Achéry, *Spic.*, III, éd. in-f°); Rigord, moine de Saint-Denis, raconte la vie de Philippe-Auguste jusque vers 1209 (Bouquet, XVII); Primat, dont l'œuvre nous a été conservée par la traduction de Jean du Vignay, retrouvée récemment par M. Meyer (*Hist. de Fr.*, XXIII, 1876), a écrit une vie de Saint-Louis et une vie de Philippe le Hardi; Guillaume de Nangis (voy. Delisle, *Mém. Ac. Inscr.*, XXVII) compose d'importants ouvrages (Vies de saint Louis et de Philippe III, *Hist. de Fr.*, XX; *Chronique*, — 1300, éd. Géraud, *Soc. Hist. de Fr.*, 1843). C'est à la même époque, et probablement à l'administration de Matthieu de Vendôme, que remonte la première rédaction des *Grandes Chroniques de France* (éd. P. Pâris, 1826-28, 6 vol. in-8°; Bouquet, *passim*), œuvre capitale qui fut enrichie peu à peu de divers éléments. Au quatorzième siècle, le *Religieux de Saint-Denis* écrit une *Chronique de Charles* VI (éd. Bellaguet, *Doc. inédits*), et Jean Chartier, chantre de l'église abbatiale, compose l'*Histoire de Charles* VII (éd. V. de Viriville, 1858-59).

A l'abbaye de Saint-Denis, comme à la cour des Capétiens, l'histoire de l'apôtre de Paris et du monastère qui lui était dédié, se confondait à chaque page avec l'histoire de France. M. Delisle a présenté récemment à l'Académie des Inscriptions (31 août 1877 ; voir *Bibl. de l'Ec. des chartes*, oct. 1877) un manuscrit d'une grande valeur, datant de 1250, qui vient d'être donné à la Bibliothèque Nationale. On y voit, ornée de miniatures, l'histoire de saint Denis et des origines du monastère, en prose française, et l'énumération des douze saints dont l'abbaye conservait les reliques. Ainsi, en 1317, l'abbé Gilles de Pontoise présentait à Philippe le Long l'ouvrage du moine Yves, qui est une exposition détaillée des rapports de Saint-Denis avec l'histoire de France, et qui avait pour but d'imprimer au culte de saint Denis un caractère national, en réchauffant la piété de nos rois pour le patron de la France. En 1793, la basilique de Saint-Denis fut indignement violée; le 12 novembre, un moine apostat, devenu maire de Franciade (c'était le nouveau nom de la ville), à la tête d'une députation dont l'orateur était un maître d'école, vint offrir à la Convention six chariots remplis des richesses du trésor. Les conducteurs et les chevaux étaient, les uns affublés, les autres harnachés de chapes, d'étoles, de chasubles. Une commission spéciale avait, par bonheur, deux ans auparavant, mis en réserve, pour le cabinet des antiques de la Bibliothèque Royale, des manuscrits et quelques objets d'une valeur inappréciable. — Voyez *l'Histoire de l'Abb. de S. D.*, par Doublet, P., 1625, in-4°, et surtout par Félibien, P., 1706, in-f° ; *Monasticon gallicanum ;* Guilhermy, *Inscr. Chrét.*, II, 1875 ; Lebeuf, *Dioc. de Paris*, III ; Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, I, p. 270. S. BERGER.

DÉNOMBREMENT (chez les Hébreux). Le livre des Nombres fait un récit détaillé de deux dénombrements du peuple israélite qui ont dû être opérés l'un au pied du Sinaï, le premier jour du second mois de la seconde année après la sortie d'Egypte (chap. I), le second à la fin du séjour dans le désert dans les plaines de Moab (chap. XXVI). Ces deux opérations concernaient seulement les hommes âgés de vingt ans et au dessus, en état de porter les armes : la tribu de Lévi, en raison de ses fonctions spéciales, est l'objet d'une mesure particulière. — Moïse et Aaron (d'après Nombres I) procédèrent au dénombrement avec l'assistance des chefs des tribus : cette opération parait avoir été effectuée en un jour. Le total des douze tribus s'élève au chiffre de six cent trois mille cinq cent cinquante. Ce chiffre est sensiblement d'accord avec celui que l'Exode (XII, 37) attribue aux Israélites au moment de la sortie d'Egypte, à savoir six cent mille hommes. Les lévites (Nombres III) sont recensés à part, et le chiffre obtenu, vingt-deux mille, est mis en rapport avec le nombre des premiers nés mâles, s'élevant à vingt-deux mille deux cent soixante-treize. D'après les versets 11-13 du même chapitre, Jahveh considéra les lévites comme lui appartenant en propre, en échange des enfants premiers nés. L'excédant de deux cent soixante-treize est en conséquence l'objet d'une mesure spéciale. — Nombres XXVI nous fait assister, après le laps d'une génération, à une opération analogue, dont le résultat total est très-légèrement inférieur au précédent : six cent un mille sept cent trente ; en revanche, les chiffres

attribués aux tribus sont profondément modifiés. Tandis que les tribus de Ruben, de Gad, d'Ephraïm et de Nephthali ont subi des diminutions sensibles, qui toutefois ne dépassent pas le cinquième de leur effectif premier, la tribu de Siméon se trouve réduite presque des deux tiers, de cinquante neuf mille trois cents à vingt-deux mille deux cents. En revanche, Juda, Zabulon et Dan éprouvent un léger accroissement, Issachar, Benjamin et Asser augmentent dans une proportion considérable, et Manassé, la plus favorisée des tribus, passe de trente-deux mille deux cents à cinquante-deux mille sept cents. Nous rappelons que le total est très-légèrement inférieur au précédent. Les lévites de leur côté sont au chiffre de vingt-trois mille. Le texte semble justifier ce nouveau recensement des hommes valides par cette remarque que tous les hommes compris dans le premier dénombrement avaient péri dans le désert ; c'est donc un peuple absolument nouveau que l'écrivain veut nous présenter. — Il convient de mettre en relation avec la première opération les deux passages d'Exode XXX, 11 suiv. et Exode XXXVIII, 25-26, bien que le texte ne l'indique pas expressément. Dans ces textes, il est question d'une rançon expiatoire que doit payer chaque Israélite pour sa vie lors du recensement, « afin qu'une plaie ne lui soit pas infligée » au moment de ladite revue. Cette expiation n'est pas à confondre avec celle que Jahveh réclame pour les premiers-nés. Le chiffre donné dans le second endroit est le même que celui de Nombres I. L'expiation consiste en une offrande en argent destinée au sanctuaire, dont Exode XXXVIII, 25, nous apprend le versement. — Nous n'insisterons point ici sur la nature peu historique de ce récit en partie double, dont notre connaissance actuelle de la formation du Pentateuque fait reconnaître immédiatement le caractère fictif. Mais nous mettrons sans hésiter le dernier trait, qui indique une sorte de répulsion religieuse à l'égard des opérations du recensement, en rapport avec le récit singulier contenu 2 Samuel XXIV. D'après cette narration, David entreprit le recensement d'Israël et de Juda dont Joab se chargea après une certaine résistance. L'opération donne huit cent mille hommes en état de porter les armes pour les tribus en tête desquelles marchait Ephraim, et cinq cent mille pour Juda, total un million trois cent mille, ce qui est environ le double des chiffres du désert. Ces nombres ne sauraient d'ailleurs être acceptés comme une donnée positive. En comparant ce récit avec la répétition que nous en offrent les livres des Chroniques (1 Chron. XXI), on remarquera que l'auteur du livre de *Samuel* attribue la première pensée du recensement à Jahveh qui, irrité contre les Israélites, suggère à David ce dessein dont il se réserve de le châtier plus tard. Cela concorde avec la théodicée hébraïque primitive ; l'écrivain des *Chroniques*, qui se place à un point de vue postérieur, fait remonter le projet à une instigation de Satan. Les chiffres sont un million cent mille hommes pour « tout Israël » et quatre cent soixante dix mille hommes pour Juda, Benjamin et Lévi non compris. On se rappelle qu'une épidémie terrible est rattachée à cette opération par une fiction assez ingénieuse : Dieu offrait à David le choix entre trois fléaux dont il se réserve de punir sa « faute » ; mais l'écrivain ne nous apprend pas

en quoi pouvait consister la faute d'un prince qui désire faire le compte exact de ses sujets. On en revient donc à l'idée d'une fraude commise au détriment de Jahveh, lequel a droit à une offrande expiatoire lors d'une opération de ce genre. C'est l'idée exprimée dans Exode XXX, 12, dont nous avons reproduit les termes. Toutefois il est singulier que ni *Samuel* ni les *Chroniques* ne s'en réfèrent à un commandement de cette nature. On peut aussi se demander si la simple coïncidence entre le dénombrement ordonné par David et l'épidémie aurait pu donner naissance à l'aversion qui est manifestée pour ces sortes d'opérations; on croira plutôt que cette aversion, remontant à quelque idée théologique dont nous ne saurions retrouver la source, a dû trouver son application dans le fait que nous rapportons et a donné naissance au récit non historique de la rançon versée par les Israélites dénombrés au désert. — Dans les livres d'Esdras (chap. II) et de Néhémie (chap. VII), nous trouvons des informations numériques d'un caractère beaucoup plus solide. L'écrivain d'Esdras évalue à quarante-deux mille trois cent soixante ceux qui rentrèrent en Judée avec Zorobabel; le livre de Néhémie reproduit les mêmes indications. M. Vernes.

DÉNOMBREMENT DE QUIRINIUS. Archélaüs, auquel le roi Hérode le Grand, son père, mort en l'an de Rome 750, avait laissé par son testament le royaume de Judée, en fut dépossédé en 759 par Auguste (Dio Cass., LV, 25, 27), qui réunit ses Etats à la Syrie et envoya P. Sulpicius Quirinius, ou Cyrénius, comme le nommaient les Grecs, gouverner cette province, avec ordre d'y faire le dénombrement des biens, ce qui nécessitait celui des personnes, et de l'étendre à la Judée, ce qui était la marque de son complet assujettissement aux Romains (Fl. Jos., *Ant. Jud.*, XVII, 13, 5; XVIII, 1, 1.) Ce dénombrement, le premier en Judée dont on ait connaissance, eut lieu, suivant Josèphe, en la trente-septième année de l'ère actiaque (*ibid.*, XVIII, 2, 1), c'est-à-dire entre le 2 septembre 759 et le 2 septembre 760, par conséquent dix ans environ après la fin du règne d'Hérode. Rien ne serait plus étrange que de confondre ces deux époques, comme si elles n'en formaient qu'une seule. C'est là cependant ce que Luc aurait fait s'il résultait de son récit, ainsi qu'on l'a prétendu, d'une part que Jésus est né au temps du roi Hérode (I, 5. 24. 26), d'autre part, qu'il est né à Bethléem, parce que le dénombrement de Quirinius obligea Marie, sa mère, à s'y rendre, vers la fin de sa grossesse, avec Joseph, pour y être tous deux enregistrés (II, 1-7). La plupart des commentateurs ont pensé qu'un tel anachronisme n'était pas possible. Ils ont eu recours à diverses explications des paroles de l'évangéliste, dont plusieurs, fort anciennes, ont été reproduites de nos jours, pour établir qu'il en est innocent. — Calvin admet d'abord que l'historien juif a pu se tromper dans la date qu'il assigne au dénombrement ; puis il ajoute : « Toutefois on pourrait amener une autre solution, asçavoir qu'on ne put procéder à faire le dénombrement dès le temps qu'il fut commandé par l'empereur. Et les paroles de saint Luc portent bien ce sens, asçavoir que sur le temps de la naissance de Christ ait été publié l'édit touchant le dénombrement, mais qu'il n'ait pu être mis en exécution qu'après l'état d

royaume changé, quand le pays de Judée a été annexé à une autre province. Ainsi le dernier membre serait ajouté comme par correction, *Cette première description fut faite lorsque Cyrénius avait le gouvernement;* c'est-à-dire ce fut lors exécutée et trouva-on façon d'en venir à bout. » (*Commentaires sur le N. T.*, Paris, 1854, T. I, p. 64). Le savant jésuite Maldonat préférait la première de ces explications à la seconde. Sa raison pour rejeter celle-ci était que si le dénombrement n'avait pas été fait au temps de la naissance de Jésus, ses parents ne se seraient pas rendus alors à Bethléem pour y être enregistrés (*Commentarii in quatuor evangelistas*, 1597, II, col. 97). — Théodore de Bèze rappelle d'autres essais tentés avant lui, soit pour expliquer la contradiction qu'il semble y avoir entre Josèphe et Luc, soit pour les concilier. Déjà l'on s'était demandé si le verset du troisième évangile où se trouve le nom de Quirinius n'aurait pas été à l'origine une simple note marginale, provenant d'une main ignorante, que des copistes mal avisés avaient fait passer dans le texte. Mais c'était là, suivant Bèze, couper le nœud, au lieu de le défaire, et il s'y refusait absolument, ne voulant, disait-il, ni changer un trait de lettre, ni retrancher quoi que ce soit dans les évangiles. Il n'aurait donc pas consenti non plus, comme Valésius le proposa plus tard dans ses notes sur Eusèbe (*Hist. Eccl.*, I, 5), à y substituer au nom de Quirinius celui de Sentius Saturninus, qui gouverna la Syrie vers la fin du règne d'Hérode, et par lequel, à ce que Tertullien lui semblait affirmer, des dénombrements furent faits sous Auguste en Judée (*Adv. Marcionem*, IV, 19). Bèze expose encore une autre explication, d'après laquelle deux dénombrements auraient été faits par Quirinius, le premier au temps d'Hérode, mentionné par Luc et passé sous silence par Josèphe; le second, celui dont Josèphe parle, à la suite de la réunion de la Judée à la Syrie. Il la rejette également, et la raison qu'il en donne, c'est que Luc n'a pas tant voulu dire par qui le dénombrement a été fait que quand il l'a été : ce fut *pendant que Quirinius gouvernait la Syrie*; or il ne pense pas qu'on puisse faire une place à Quirinius parmi les gouverneurs de cette province pendant les dernières années de la vie d'Hérode (*Nov. Test.*, 1565, p. 235). Leppler, dont le travail ne nous est connu que par l'analyse de Spanheim (*Dubia evangelica discussa et vindicata*, 1636-1639, P. II, Dub. 3), a soutenu la thèse opposée. Quirinius, à l'en croire, a gouverné une première fois la Syrie vers l'année julienne 36, qui correspond à l'an de Rome 744. Il lui donne rang, sans que nous puissions dire ni pourquoi ni comment, entre les gouverneurs M. Titius et C. Sentius Saturninus. Il suppose de plus qu'il a commencé alors un dénombrement auquel son nom est demeuré attaché, quoiqu'il ait été interrompu par les événements et qu'il n'ait pu être achevé que par Saturninus, son successeur, dont le gouvernement finit en 748, peu de temps après la naissance de Jésus sous Hérode. Ce dénombrement serait ainsi tout à fait distinct de celui que Quirinius fut chargé de faire lorsque Auguste l'envoya en Syrie en 759. Au lieu d'un gouvernement antérieur de Quirinius en cette province, que rien n'attestait, Usserius aima mieux supposer une mission extraordinaire qui lui aurait été confiée alors, et dont le dénombrement aurait été l'un des

objets. — Il convient de faire une place à part, en raison de la faveur dont elle a longtemps joui, à une autre explication qui remonte au commencement du dix-septième siècle. Herwart, chancelier de l'électeur de Bavière, imagina de rejeter sur les traducteurs l'erreur reprochée à l'évangéliste. Il soutint dans sa *Chronologia nova, vera et ad calculum astronomicum revocata*, publiée en 1612, que le vrai sens de Luc II, 2, n'était pas : « Ce premier dénombrement se fit pendant que Quirinius gouvernait la Syrie, » mais : « avant que Quirinius gouvernât la Syrie ». *Avant que*, où l'on avait lu *pendant que* : la correction était hardie. Avec elle aurait fini le débat, si Herwart avait réussi à la justifier grammaticalement. On le crut d'abord ; mais Casaubon fit voir, dans le dernier de ses ouvrages, que des trente-quatre exemples invoqués par le chancelier à l'appui de sa traduction, le meilleur ne prouvait rien (*De rebus sacris et ecclesiasticis*, 1614, Exercitatio I, c. 32). Cette sévère critique la fit tomber dans le discrédit et on l'aurait sans doute oubliée si, à la suite de nouvelles discussions, David Martin, vers la fin du dix-septième siècle, ne l'avait reprise pour son compte dans sa version du Nouveau Testament, publié en 1696, y indiquant en note ce sens comme possible. Le Clerc le substitua formellement, en 1703, à celui admis jusque-là. Beausobre et Lenfant en 1718, Ostervald en 1744, firent comme lui, en sorte que cette manière de traduire, d'origine catholique, a prévalu pendant un siècle et demi dans les versions protestantes françaises. En Allemagne, un homme d'un grand savoir, M. Huschke, en a pris la défense et en a fait la base d'une dissertation devenue célèbre : *Ueber den zur Zeit der Geburt Jesu Christi gehaltenen Census*, 1840. Mais Winer, dans sa *Grammaire du Nouveau Testament*, d'accord en cela avec de Wette, Meyer et Olshausen, rejette cette manière de traduire aussi péremptoirement que Casaubon l'avait fait autrefois. Dans les versions francaises contemporaines, on en est revenu, après quelques hésitations, à celle qu'on avait abandonnée à tort. Quant aux commentateurs qui avaient retenu l'ancien sens, la plupart d'entre eux n'ont guère fait longtemps que s'approprier quelqu'une des explications données par leurs devanciers, en la faisant valoir avec les ressources de la science moderne. Paulus, par exemple, en proposant de lire αὕτη ἡ ἀπογραφή, *Le dénombrement même*, au lieu de αὕτη ἀπογραφή, *ce dénombrement*, est arrivé au même résultat que Calvin, suivant lequel, comme nous l'avons vu, on peut distinguer entre la publication du décret relatif au dénombrement au temps d'Hérode et l'exécution complète de ce décret pendant le dénombrement de Quirinius. — Indépendamment des difficultés qu'on a cherché à résoudre si diversement, le récit de Luc en présente plusieurs autres. Qu'est-ce que cet édit pour dénombrer toute la terre, publié de la part de César Auguste, duquel il parle ? Que faut-il entendre par toute la terre ? Est-ce l'Empire romain tout entier, ou seulement la province de Syrie, avec les États voisins plus ou moins indépendants, qui en relevaient à certains égards ? Dans la première supposition, l'édit devait-il être appliqué partout en même temps, ou ne faisait-il qu'arrêter en principe, comme mesure administrative, ce qui devait être réalisé partout successivement, à mesure que

les circonstances le permettraient? Ou bien encore, ne s'agissait-il que de la publication d'un édit à Jérusalem pour le dénombrement de la Judée, dans les considérants duquel il était représenté comme l'application d'un principe fiscal adopté pour tout l'empire ? Un dénombrement a-t-il pu être exécuté ou commandé en Judée par les Romains pendant le règne d'Hérode? Et dans ce cas, d'après quelles règles exigeant que Joseph et Marie se rendissent de Nazareth à Bethléem pour y être enregistrés, a-il-dû l'être? Questions difficiles, dont la solution importe assurément aux commentateurs, mais ne peut résulter que des travaux des savants qui, comme Marquardt, Becker et Léon Renier, ont fait de l'administration romaine l'objet particulier de leurs études. Il faut de même renvoyer aux écrits de Borghesi et de M. Mommsen pour une autre question, déjà résolue affirmativement, ainsi qu'on l'a vu, par un érudit du dix-septième siècle, celle de savoir si Quirinius a gouverné deux fois la Syrie. Une inscription mutilée, découverte à Tibur, a depuis quelque temps beaucoup occupé les épigraphistes. Elle se rapporte à un personnage auquel ce double gouvernement est attribué, *iterum Syriam et Ph.*, mais dont le nom ne figure pas sur le fragment de marbre retrouvé. M. Mommsen, qui, comme Borghesi, l'attribue à Quirinius, a cru pouvoir, à l'aide d'un passage de Tacite où il est fait mention de ses victoires sur les Homonades, des honneurs du triomphe qui lui furent décernés, et de la fonction de *rector* qu'il remplit auprès de Caïus César, petit-fils d'Auguste, envoyé en Orient avec des pouvoirs extraordinaires (*Ann.*, III, 48), assigner la date de 751 et 752 au premier gouvernement qu'il lui paraît avoir exercé dans cette province (*Res gestæ divi Augusti*, 1865, p. 111-129 : *De P. Sulpicii Quirinii titulo Tiburtino*). M. Zumpt, qui a écrit sur le même sujet, soutient aussi que Quirinius a gouverné deux fois la Syrie; mais, attribuant l'inscription de Tibur à Sentius Saturninus, il n'a pu s'en servir pour appuyer sa thèse. Ses principaux arguments sont fondés sur le passage de Tacite dont il vient d'être parlé; mais comme il en tire un autre parti que M. Mommsen, il arrive à un autre résultat : Quirinius, selon lui, aurait été envoyé en Syrie pour la première fois en 750; il y aurait achevé un dénombrement, commencé en Judée du vivant d'Hérode par Saturninus à l'époque où Jésus est né, mollement poursuivi par Quintilius Varus, et auquel son nom est demeuré attaché, parce qu'il réussit à le terminer (*Commentationum epigraphicarum ad antiquitates romanas pertinentium volumen alterum*, 1854 ; *Das Geburtsjahr Christi*, 1869). Tout ce système repose beaucoup moins sur des preuves que sur des suppositions et des analogies. Celui de M. Mommsen, ainsi qu'il a pris soin lui-même de le constater, ne pourrait être d'aucun secours pour justifier le langage de Luc. En effet, Luc, d'après ses conclusions, se serait trompé de deux manières au moins : d'abord, en faisant entendre qu'Hérode, mort en 750 (Ideler, *Chronologie*, II, 390), vivait encore lorsque Quirinius fut envoyé pour la première fois en Syrie, tandis que M. Mommsen fait correspondre son premier gouvernement aux années 751 et 752; et ensuite, en rapportant à ces années-là le dénombrement fait par Quirinius en 760, tandis qu'il

n'aurait pu, dit-il, à cette époque antérieure, en être fait aucun en Judée par les Romains. — On n'a pas mis en doute, dans les essais d'interprétation qui précèdent, que les mots de saint Luc : « En ce temps-là on publia un édit de César Auguste » (II, 1), désignent le temps compris entre la naissance de Jean (I, 57) et celle de Jésus (II, 7). Si, au contraire, ces mots faisaient allusion à un événement ayant eu lieu, comme le dénombrement dont parle Josèphe, entre le 2 septembre 759 et le 2 septembre 760, l'époque étant la même pour l'un et pour l'autre, les difficultés chronologiques qu'on cherche à résoudre se trouveraient ne pas exister. L'auteur de cet article a pensé qu'il en était réellement ainsi, et qu'on n'aurait pas manqué de le reconnaître si l'on avait compris ce que c'est que l'ἀνάδειξις πρὸς τὸν Ἰσραήλ, l'*ostensio ad Israël*, comme traduit la Vulgate, dont il est question au verset précédent (I, 80). On a cru qu'il y s'agissait, par anticipation, du commencement du ministère de Jean, alors qu'il avait trente ans, et il est évident qu'avec ce sens il ne peut y avoir aucune coïncidence de temps entre les deux versets. Mais il en sera tout autrement si *la présentation du petit enfant à Israël*, c'est le premier voyage de Jean à Jérusalem, pour y assister à la fête de Pâque, à l'âge de douze ans (II, 42), époque de la majorité religieuse des jeunes Israélites, à partir de laquelle ils devaient se conformer aux prescriptions de la loi, et qui était peut-être marquée alors par quelque cérémonie dans le temple, ainsi qu'elle l'est aujourd'hui dans les synagogues. L'année 748 peut être considérée comme celle de la naissance de Jean. S'il est né en cette année-là, il a dû célébrer sa majorité religieuse à la Pâque de l'an 760 ; or c'est précisément l'année du dénombrement de Quirinius. L'édit qui le prescrivait fut publié pendant la fête, et le peuple n'a pu perdre le souvenir de l'émotion qu'il en ressentit. Avec cette interprétation, l'anachronisme reproché à Luc disparaît. Ajoutons que ce qui suit en reçoit une autre signification. Jésus étant né six mois après Jean, lequel était âgé de douze ans à l'époque du dénombrement, Luc ne pouvait songer à dire que Marie en était enceinte lorsque Joseph se rendit, à cette époque, avec elle de Nazareth à Bethléem. Aussi le texte n'a-t-il pas nécessairement ce sens. On peut très-bien traduire qu'il y monta « pour être enregistré avec Marie, la femme qu'il avait épousée étant enceinte ». La Galilée, où il habitait, n'ayant pas été réunie à la Syrie en même temps que la Judée, rien ne l'y obligeait ; mais on comprend sans peine qu'étant de la maison et de la famille de David (II, 4) et désirant ne pas devenir étranger à la Judée, il ait saisi cette occasion de faire constater quelle était son origine. Le Sentius Saturninus qui, au dire de Tertullien, dressa les rôles du cens sur lesquels ils furent portés, est peut-être l'un des fils de l'ancien gouverneur de ce nom, donné pour auxiliaire à Quirinius comme censiteur adjoint (voir sur cette fonction, Léon Renier, *Mélanges d'épigraphie*, 1854, p. 59 et 60). Quant à ce que Luc dit de l'état de Marie lorsque Joseph la prit pour femme, c'est un renseignement qui est propre, en nous reportant au temps de sa grossesse, à servir de transition entre l'histoire de l'enfance de Jean (I, 57 — II, 5) et celle de l'enfance de Jésus (II, 6-52)

depuis leur naissance jusqu'à leur douzième année. Aussitôt que l'une est finie, l'autre commence. Il y a donc retour en arrière au verset 6, bien que les personnages et le lieu de la scène soient les mêmes qu'au verset 5. Les mots Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ. *Or pendant qu'ils étaient en ce lieu-là*, qui introduisent la seconde histoire, font souvenir que Luc ouvre volontiers ses récits par une phrase analogue (Actes XIX, 1; Luc V, 12; IX, 18; XI, 1). On n'est plus fondé à lui reprocher d'avoir fait coïncider un même événement avec deux époques différentes, s'il résulte de cette interprétation qu'il en rattache à chacune un autre (Lutteroth, *Le recensement de Quirinius*, 1865). — Voici une explication, plus récente encore, proposée par M. Godet. Il pense que le cens exécuté par Quirinius de 759 à 760, qu'on appelait, absolument parlant, *le dénombrement* (Actes V, 37), était aussi nommé *le premier dénombrement*, et que comme cette épithète, sorte de nom propre ou de locution technique, donnée dans le langage ordinaire au cens de Quirinius, semblait exclure tout cens précédent, Luc s'est interrompu pour faire remarquer que le dénombrement dont il parle a eu lieu antérieurement à celui qui porte vulgairement le nom de *premier*. M. Godet veut donc qu'on traduise ainsi le verset 2 : « Quant au cens même appelé premier, il eut lieu sous le gouvernement de Quirinius ». (*Commentaire sur l'Evangile de saint Luc*, 1871, I, p. 100). — Mais non, dit M. Reuss, intervenant à son tour dans cette controverse chronologique, qui a, selon lui, exercé en pure perte la sagacité des commentateurs, il ne peut être question dans le troisième Evangile d'un dénombrement autre que celui dont Josèphe a parlé. Luc savait assurément quand il a eu lieu, et c'est avec ce temps-là, et non, comme Matthieu, avec le temps d'Hérode, qu'il a fait coïncider la naissance de Jésus. Il s'ensuit qu'il y a une différence de dix ans entre les deux appréciations. Les deux récits se sont formés dans des milieux différents et indépendants l'un de l'autre. Si Luc s'est trompé, c'est qu'il n'était pas en possession de tous les éléments. Les renseignements qui lui étaient parvenus, et dont il n'est pas autrement responsable, l'autorisaient à fixer la naissance de Jésus à une date plus récente qu'on ne le fait ordinairement (*La Bible. Synopse des trois premiers Evangiles*, 1876, p. 140-144). Ainsi, dans l'opinion du savant professeur de Strasbourg, il y a désaccord, non entre Luc et l'historien Josèphe, mais entre Luc et Matthieu. Peut-être, après avoir fait place à cette dernière interprétation à côté des autres, reconnaîtra-t-on qu'elle présente des difficultés aussi grandes qu'aucune d'elles. Même en faisant abstraction des informations fournies par Matthieu et en ne tenant compte que de ce que Luc nous apprend, on pourrait trouver impossible de conclure de Luc I, 5-24, que Jean n'est pas né sous Hérode le Grand, et de Luc III, 1-23, qu'il commença son ministère à l'âge de vingt-quatre ans, et que Jésus ne vint aux bords du Jourdain que plusieurs années après, pour être baptisé par lui, et cependant c'est là-dessus que cette interprétation repose. — Pour elle et pour toutes celles énumérées dans cet article, voir les ouvrages auxquels on y renvoie. On peut consulter aussi, outre les commentaires : Wallon, *De la*

croyance due à l'Evangile, 1854, chap. III. *Le Recensement de Quirinius*; et Wieseler, *Chronologische Synopse der vier Evangelien*, 1843, et *Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien*, 1869.

H. LUTTEROTH.

DENYS (Saint), évêque de Corinthe, mort l'an 178. Sa vie est complétement inconnue; les Grecs l'honorent comme un martyr le 29 novembre, et les Latins comme un confesseur le 8 avril. Il avait écrit sept *Epîtres catholiques* aux Eglises de Lacédémone, d'Athènes, de Nicomédie, de Gortyne en Crète, d'Amastris dans le Pont, de Gnosse, de Rome, et une lettre à une chrétienne du nom de Chrysophora. Ces épîtres sont perdues, mais Eusèbe les a résumées et en a inséré des fragments dans son *Hist. eccl.*, IV, 22. Jérôme (*De Scriptor. eccl.*, 27) en parle avec éloge.

DENYS (Saint), patriarche d'Alexandrie, né vers l'an 200, mort en 264, professa d'abord à l'école des catéchètes et gouverna pendant près de vingt ans l'Eglise d'Alexandrie, troublée par les guerres, les séditions, la peste, la famine, le schisme novatien et l'hérésie des sabelliens, comme aussi celle des millénaires. Il écrivit une série d'épîtres pastorales pour combattre ces erreurs et pour exhorter les chrétiens à la constance au milieu des épreuves. N'ayant pu assister au concile d'Antioche, il adressa aux Pères du concile une lettre pour réfuter les doctrines de Paul de Samosate. Ce qui nous reste de ses écrits a été recueilli par Galland, *Biblioth. Patrum*, III, p. 481 ss. — Voyez Dittrich, *Dyon. d. Gr. v. Alex.*, 1867. Th. Foerster, *De doctrina Dion. Magni*, 1865.

DENYS, pape (259-268), succéda à Sixte II. Denys le Grand, évêque d'Alexandrie, avait, vers l'an 259, dans son opposition au sabellianisme, écrit une lettre dogmatique à Ammonius et à Euphranor (voy. Athanase, *De sententia Dion.*), dans laquelle il avait avancé que le Fils était « l'œuvre du Père » (ποίημα τοῦ θεοῦ), « étranger à son essence comme la vigne l'est au vigneron ». A ce moment, le langage n'était pas fixé, et l'évêque d'Alexandrie ne croyait pas, en s'exprimant ainsi, faire du Fils une créature. Mais le pape Denys et le synode qu'il réunit à Rome en 260 virent plus clair que lui; le pape adressa à son illustre homonyme une lettre éloquente et fort importante pour l'histoire de l'orthodoxie (Athanase, *De decretis syn. Nic.*). Il s'y oppose avec énergie à ceux qui distinguent dans la divinité trois hypostases, et qui appellent le Fils créature, tandis que l'Ecriture se sert du seul mot d'*engendré*. « Le Fils, dit-il, a toujours été. » La doctrine de cette lettre est déjà la doctrine orthodoxe. Denys mourut le 27 décembre 268, et fut enterré au cimetière de Calliste. — Voyez Hefele, *Conciliengesch.*, 2e édit., I, p. 255; Dorner, I, p. 746; Lipsius, *Chronol.*, p. 224; de Rossi, *Roma Sotter.*, II, 98; Baronius et Tillemont.

DENYS, surnommé **LE PETIT** (*Exiguus*), probablement à cause de sa petite taille, originaire de la Scythie, moine et abbé d'un couvent à Rome, mort en l'an 556, est célèbre par ses vastes connaissances et ses travaux érudits. C'est à lui que l'on doit la manière de compter les années depuis la naissance de Jésus-Christ (voy. *Chronologie chrétienne*),

ainsi qu'une collection importante de canons de l'Eglise (voy. *Décrétales*). Il a traduit en outre du grec la *Lettre synodale de Cyrille* et d'un synode d'Alexandrie contre Nestorius (dans le *Codex Dionys.*, Paris, 1628), la *Lettre pastorale de Protérius* à Léon Ier, la *Vie de Pachôme* (dans Rosweydi, *Vita Patrum*, p. 85), quelques *Homélies de Grégoire de Nysse*, *l'Histoire de l'Invention de la tête de Jean-Baptiste* de l'archimandrite Marcellus d'Emèse (chez les Bolland., Juin, t. IV), etc. — Voyez Cassiodore, *Divin. Inst.*, 25; Bède, *Hist. eccl.*, V, 22.

DENYS L'ARÉOPAGITE. Luc mentionne (Actes XVII, 34) parmi les rares auditeurs de Paul qui acceptèrent la foi nouvelle, Denys juge de l'Aréopage. La tradition, qu'on ne peut ni vérifier, ni repousser sans réserve, le considère comme le premier évêque d'Athènes, martyr en 95. Hilduin, abbé de Saint-Denis, sous Charles le Chauve, le confondit avec Denis, premier évêque de Paris, et Abélard se vit poursuivi par la fureur des moines pour avoir nié la vérité de cette légende. C'est en 552, lors des controverses monothélètes, que l'on voit ses écrits cités pour la première fois; les orthodoxes purent répondre victorieusement qu'aucun des Pères antérieurs ne l'avait connu. Maxime le Confesseur, célèbre mystique de l'Eglise grecque au septième siècle, répandit sa réputation en publiant sur ses ouvrages des scolies dans un sens plus positivement chrétien. Dès lors il exerça dans l'Eglise d'Orient une influence décisive; son mysticisme, grâce à Kabasilas, se répandit dans les couvents et, répondant au besoin de la piété contemplative, de trouver un moyen de s'approcher de Dieu supérieur aux pratiques de la piété formaliste de l'Eglise officielle, aboutit au quiétisme et au somnambulisme de la lumière divine des hésychastes. L'Occident le connut par la traduction du célèbre Jean-Scot Erigène, qui en publia un commentaire sur la demande de Charles le Chauve, d'après deux manuscrits envoyés le premier en 727, par le pape Paul à Pépin, le second en 827 par l'empereur Michel le Bègue à Louis le Débonnaire. Depuis ce moment, Denys a été traité comme un Père apostolique, commenté, imité par l'école de Saint-Victor, tous les mystiques orthodoxes ou panthéistes du moyen âge, en dernier lieu par Denys le Chartreux et Jean Eck, l'adversaire de Luther. Erasme, l'un des premiers, après Laurent Valla, combattit l'authenticité de ces écrits. Grâce à la controverse victorieuse du savant Daillé (*De Script. quæ sub Dion. et Sign.*, etc., Gen., 1666), contre les jésuites, tous les théologiens, catholiques aussi bien que protestants, sont unanimes pour considérer les écrits de Denys comme apocryphes et ne diffèrent que sur l'origine et le but à leur assigner. — Remarquons, dès l'abord, que les inventions littéraires étaient très-communes dans les premiers siècles de l'Eglise et n'étaient pas jugées aussi sévèrement que de nos jours. Chaque parti religieux aimait à abriter ses doctrines derrière l'autorité d'un Père de l'Eglise ou d'un apôtre, et les fraudes pieuses se rencontrent à chaque pas. On a d'abord attribué presque exclusivement l'apparition des écrits du Pseudo-Denys aux questions soulevées par les controverses monothélètes, mais cette explication est à elle seule manifestement insuffisante. D'autres théologiens ont mis

en avant les noms d'Apollinaris, surtout de Synésius, cet évêque plus platonicien encore que chrétien. L'attention des docteurs s'est enfin portée d'une manière presque unanime sur les influences néo-platoniciennes. Baumgarten-Crusius (*De Dion. Areop. Progr.*, Ienæ, 1823) constata que du temps même d'Erigène, on doutait que Denys eût publié lui-même ses ouvrages, plaça l'auteur inconnu au troisième siècle et vit dans l'œuvre de ce théologien platonicien devenu chrétien l'essai d'introduire les mystères grecs dans le christianisme. On peut admettre comme un fait historique l'amour des Grecs pour le mystère et la spéculation. La discipline du secret, tout en voulant préserver les rites de la cène des moqueries du paganisme, favorisa insensiblement cette théorie de la doctrine ésotérique, que l'école d'Alexandrie réservait à ses initiés. Mais Engelhardt (*Die Ang. Schrift. des Areop.*, Sulzbach, 1823, II, 329), Baur (*Dreieinigk. Lehr.*, II, 205) et H. Ritter (*Die christ. Phil.*, Gœtt., 1858, I, 385) ont montré que les écrits du Pseudo-Denys étaient un produit contemporain de Proclus ou, tout au moins, suivant de très-près l'exil des derniers néo-platoniciens en Perse, 529. Si l'on demande comment un système, longtemps hostile au christianisme, a pu chercher à y pénétrer et comment une fraude, qui nous semble si manifeste, a trouvé crédit non-seulement chez les hérétiques (plus ou moins nombreux dans le cours du moyen âge, qui cherchaient dans un mysticisme transcendant un refuge, et comme une protestation contre le formalisme de la hiérarchie et de la scolastique, ou qui voulaient continuer les spéculations de la gnose), mais encore dans l'école si chrétienne de Saint-Victor et chez quelques-uns des grands docteurs de l'Eglise, on peut l'expliquer par l'ignorance générale, l'oubli croissant des traditions du christianisme primitif et l'absence d'esprit exégétique et critique. Le Pseudo-Denys favorisait, d'ailleurs, les tendances de la hiérarchie qui l'emportait décidément sur l'idée du sacerdoce universel, l'amour d'une science réservée aux initiés et inaccessible au vulgaire, enfin la valeur spéciale assignée à l'obéissance passive. Le fait peut sembler étrange, mais la théologie mystique du Pseudo-Denys fut l'un des livres d'édification les plus répandus dans tout le cours du moyen âge jusqu'à l'apparition de l'*Imitation*. Son mysticisme fut également une protestation contre la substitution de la piété extérieure, formaliste et légale du catholicisme aux aspirations du cœur, et contre une religion transformée en théologie. L'auteur anonyme de la hiérarchie cherche à placer sous la protection d'un Père apostolique le mysticisme de sa théodicée idéaliste, sa conception d'une tradition supérieure, mystérieuse et secrète et son apothéose de la hiérarchie. En flattant ainsi à la fois l'esprit d'opposition toujours vivant malgré les conciles, l'amour de domination de l'Eglise et les rêveries des mystiques, il sut s'assurer pendant des siècles le prestige de l'inspiration. — Les ouvrages dans lesquels sont renfermées les idées spéculatives du Pseudo-Denys sont au nombre de cinq : *De la Hiérarchie céleste* ; *De la Hiérarchie ecclésiastique* ; *Des noms divins* ; *De la théologie mystique* ; *XII Epîtres*. Il prend pour point de départ, comme toute la théologie grecque, l'idée de Dieu. Il voit en lui l'Un abstrait, indéfini

inaccessible, renfermant dans son sein tous les contrastes, vie de toutes choses. En dehors de Dieu, il n'existe rien d'essentiel, Dieu ne peut être compris par aucun nom, par aucune idée. On peut chercher Dieu par deux méthodes : la méthode affirmative et la méthode négative. Cette dernière est bien préférable, car on ne peut parler des attributs de Dieu sans les nier aussitôt, puisque Dieu est élevé au-dessus de tous les contrastes et que, en affirmant de lui un attribut quelconque, on retomberait dans le contraste même. Nous retrouvons chez le Pseudo-Denys la méthode néo-platonicienne de l'émanation. L'être immuable, toujours identique à lui-même, est en même temps la source intarissable de toutes les existences : tel le soleil envoie ses rayons par le fait même de son être et sans subir aucune diminution, tel Dieu produit les êtres par la plénitude surabondante de sa vie sans être modifié. La trinité ne réside que dans la différence des modes d'action de Dieu et n'a aucune existence distincte. Comme tout ne subsiste que par sa communion avec la divinité (*De Div. nom.*, IV, 19) et que tout ce qui existe vient du Bien d'où le Mal ne peut sortir, il en résulte que le mal n'existe pas réellement et qu'il n'est qu'une apparence. Le monde n'a d'existence que pour l'esprit de l'homme, il n'existe pas en lui-même, il n'est que dans son rapport avec le Bien. Aussi le mal n'est-il que le fait de l'existence fugitive du relatif, de son éloignement plus ou moins grand de l'absolu et Dieu ne le connaît que comme bien (οἶδὲν ὁ Θεὸς τὸ κακὸν, ᾗ ἀγαθὸν, *De Div. nom.*, IV, 30). Comment peut s'établir l'union entre l'infini inaccessible, indivisible et le fini ? Par le moyen de la hiérarchie. En digne disciple du néo-platonisme, le Pseudo-Denys admet trois ordres de hiérarchies, formant chacun une triade, la hiérarchie céleste, la hiérarchie ecclésiastique et la hiérarchie des vertus qui ramènent à Dieu. La triade de la hiérarchie céleste, composée des divers ordres des anges, correspond au νοῦς et au monde intelligible de Plotin, et le νοῦς, c'est le Verbe. Dans ce système, l'incarnation n'est que l'immanence éternelle de Dieu et du monde. Il semblerait que l'incarnation du Fils et son retour dans le ciel réalisent sous une forme historique et sensible les principes de la hiérarchie. Mais le Pseudo-Denys ne fait que poser les attributs de son humanité pour les lui enlever aussitôt et, si sa formule de la θεανδρίνη ἐνεργεία a joué un certain rôle dans la controverse monothélète, les expressions plus ou moins orthodoxes cachent un idéalisme qui nie toute réalité de l'incarnation. La Bible, interprétée allégoriquement et spirituellement, ne laisse plus subsister aucun élément terrestre et humain et noie la créature dans l'infini. La triade de la hiérarchie ecclésiastique, par ses ordonnances et ses cérémonies sensibles (αἰσθήτα), conduit les fidèles aux invisibles (νοήθα). Elle transforme ses initiés, catéchumènes, baptisés et moines (ces derniers constituant le sommet de la triade), en des miroirs transparents, qui reçoivent le rayon de la lumière primitive et la répandent sur ceux qui les suivent. Mais, en réalité, dans cette hiérarchie qui repose sur une fausse application à l'Eglise des théories juives et païennes, chaque degré, soutenu, élevé par le degré supérieur, est passif par lui-même et accomplit une évo-

lution bien plus physique que morale. La triade des vertus, qui fon remonter les âmes vers l'absolu, purification, illumination, consommation, aboutissant par la contemplation à l'unification avec Dieu, grâce à l'action magique des sacrements (au nombre de six, suivant le Pseudo-Denys, qui assigne une vertu particulière à l'onction ou muron) a pour but de supprimer le multiple et de l'absorber dans l'unité. Semblable au statuaire qui enlève avec soin tout le marbre qui ne sert pas à reproduire les traits du modèle, le fidèle doit chercher à écarter toute pensée sur Dieu et à s'unir dans la meilleure partie de son être à l'Infini par le silence mystique. Du Père procède un rayon de lumière, le Verbe, qui éclaire chaque homme et le ramène à lui par l'union simple, l'identité, qui est la vraie filiation (υἱοθεσία). Dans cet état mystique, soutenu par l'action magique des sacrements et la hiérarchie, pénétré du saint désir de contempler Dieu face à face, le fidèle accomplit son retour vers lui. Le Pseudo-Denys parle tantôt d'une mort du fidèle agréable au Seigneur, qui n'est autre que l'application panthéiste de la parole de saint Paul : « c'est en Dieu que nous vivons, » tantôt du développement de l'Etre vrai dans son essence par la réconciliation suprême de l'effet et de la cause, de la pensée et de l'être. Relevons enfin, comme questions intéressant la date de l'apparition de certaines doctrines romaines, la trace dans ses écrits de la foi en l'assomption de la Vierge et la mention de l'eau bénite et de l'encens. Si la profondeur apparente de la pensée déguise mal chez le Pseudo-Denys la pauvreté du fond et si l'essence morale de Dieu en semble absente, son rôle dans le développement de la pensée de tout le moyen âge, lui assigne une place à part dans l'histoire des idées. — *Œuvres*: éd. Corderius, Anv., 1634 ; Paris 1644, 2 vol., fol., trad. avec comm. par Engelhardt, Salzb., 1823. Voir : L. Montel, *Livres du Ps. D.*, Paris, 1848 ; F. Hipler, *De Ar.* Regensb., 1861; Christlieb, *Joh. Scot. Erig.*, Gotha, 1860, *passim*.

A. PAUMIER.

DENYS LE CHARTREUX (Denys Rickel, Denys Leewis, Denys de Leuwis), né à Rickel, dans l'évêché de Liège, l'an 1403, mort en 1471, entra, à l'âge de 20 ans, au couvent des chartreux de Roermonde, s'y fit remarquer par son humilité, son ascétisme et son infatigable activité littéraire. Ses fréquentes extases lui valurent le titre de *doctor exstaticus*. Il réforma plusieurs monastères d'hommes, apaisa des troubles publics, correspondit avec des rois, des princes et des évêques qui lui demandaient conseil, accompagna le cardinal Nicolas de Cusa dans sa tournée missionnaire en Allemagne et dans les Pays-Bas, et se montra très-favorable à une réforme de l'Eglise dans son chef et dans ses membres. Le nombre de ses écrits s'élève à plus de cent. Nous ne citerons que les suivants : 1° *Liber de quatuor hominis novissimis* (Delft, 1487, in 4°), mis à l'*Index*, parce que l'auteur y avance que les âmes du purgatoire ne sont pas assurées de leur salut ; 2° *Commentarii in universos S. Scripturæ libros* (Col., 1533 ; Ven., 1569 ; Lyon, 1579), vaste et informe compilation de citations des Pères et d'explications allégoriques et mystiques ; 3° *Enarratio in hymnos aliquot veteres ecclesiasticos*, à la fin de l'ouvrage précédent ; 4° *Commentarios in libros IV Magistri Sententiarum*

(Pierre Lombard) (Ven., 1534; Col., 1585); 5° *Commentarius in S. Dionysii Areopagitæ opera* (Col., 1535); 6° *Summa fidei orthodoxæ* (Anv., 1565; Ven., 1572); 7° *de Doctrina et regulis vitae christianæ libri II* (Col., 1577); 8° *Monopanton seu liber ex omnibus epistolis S. Pauli, secundum argumenta digestus* (Lyon, 1547; Paris, 1551 et 1631). Le catalogue complet des écrits de Denys, conservé par Trithème, se trouve dans Petreius, *Biblioth. Carthus.*, p. 49 ss. et dans Bzovius, *ad an.* 1471, n° 31.

DÉODAT. Voyez *Saint-Dié.*

DÉPOSITION (*depositio*), jugement canonique par lequel le supérieur ecclésiastique dépouille un clerc de son bénéfice et des fonctions qui y sont attachées. Elle diffère de la *dégradation* (voy. ce mot) en ce que : 1° celle-ci ne peut se faire qu'en présence du coupable et avec les solennités requises; 2° parce que la dégradation ne peut avoir lieu que pour des crimes exprimés dans le droit, et que le dégradé ne peut être rétabli que par le pape, tandis que le déposé peut être rétabli par l'évêque; 3° parce que la dégradation met le clerc dégradé au rang des laïques, à la réserve du caractère qui est indélébile, ce que ne fait pas la déposition.

DERBE (Δέρβη, en lycaonien Δέλβεια, genièvre), petite ville de la Lycaonie, près des montagnes isauriennes (Strabon, 12, 569; Ptolémée, 5, 6), au sud d'Iconium et au S. E. de Lystre. L'apôtre Paul y prêcha l'Evangile avec succès (Actes XIV, 6 ss.; XVI, 1). D'après la tradition, elle était la patrie de Timothée. Dans la suite, Derbe devint un siége épiscopal du diocèse d'Asie, placé sous le métropolitain d'Iconium. Elle a eu quatre évêques, dont le premier, Daphnus, assista au premier concile de Constantinople.

DERCÉTO, divinité syrienne. Voyez *Syrie.*

DERESER (Antoine-Thaddée), de l'ordre des carmes, né en 1757 à Fahr en Franconie, mort à Breslau en 1827, après y avoir professé, comme dans plusieurs autres villes, notamment à Heidelberg, à Bonn et à Strasbourg, l'exégèse biblique et les langues orientales. Ses opinions libérales en religion et en politique, lui attirèrent de fréquents désagréments. Il défendit dans une série d'écrits les libertés de l'Eglise catholique en Allemagne contre les empiétements du saint-siége. Sa *Commentatio biblica in effatum Christi : Tu es Petrus*, etc. fut mise à l'*Index* en 1790. On a encore de lui une *Traduction allemande de l'A. T.*, une *Histoire de la mission de Jésus* (1789), un *Bréviaire allemand des dames de chapitre, femmes cloitrées et chrétiens fidèles* (1792, 4 vol.), un *Rituel catholique* (1808), un *Grand livre d'édification pour tous les jours de l'année ecclésiastique* (1810, 4 vol. in-8°).

DESCENTE DE CHRIST AUX ENFERS (*descensus ad* ou *in inferos, infera* ou *infernum*. κατάβασις εἰς ᾅδου ou καταχθόνια). Ce terme théologique a été consacré et vulgarisé surtout par le *Symbole des Apôtres*, dans lequel l'article de la descente aux enfers commença à se glisser dès le quatrième siècle, bien qu'il n'ait réussi à s'y implanter définitivement qu'au septième siècle (voir *Symbole des Apôtres*). — I. Le *Nouveau Testament* paraît enseigner que Christ s'est rendu, immédiate-

ment après sa mort, au séjour mystérieux que les Juifs appelaient le *scheol* ou l'*hadès*, qu'ils plaçaient (littéralement ou figurément) dans les entrailles de la terre, et dans lequel ils envoyaient les âmes de tous les trépassés jusqu'au moment de la résurrection de leurs corps. Si l'on peut hésiter à reconnaître cette idée dans Matth. XII, 40 et dans Eph. IV, 8-10 (qui cite Ps. LXVIII, 19), il est difficile de ne pas la retrouver dans Rom. X, 6-8 et Act. II, 27 et 31 (qui cite Ps. XVI, 10). Quant au mot de Jésus au brigand converti (Luc XXIII, 43), loin d'ébranler cette conception, il la confirme, attendu que les Juifs d'alors (voir Josèphe, *Ant.*, 18, 1,3) appelaient *paradis* le lieu qui est désigné, dans Luc XVI, 22, sous le nom de *sein d'Abraham*, savoir la région supérieure du monde inférieur, la province réservée, dans le séjour intermédiaire, aux âmes des fidèles. Selon Act. II, 27 et 1 Pierre III, 18 et 19, Christ s'est rendu dans l'hadès sans son corps terrestre, qui était resté dans le tombeau. Quant à l'action déployée et à l'œuvre accomplie par le Sauveur dans le séjour des morts, il en est question surtout dans 1 Pierre III, 18-20 et IV, 5-6, double passage qui, par son obscurité combinée avec son importance, a énormément occupé et divisé les commentateurs. Aux termes de ces quatre versets, Christ serait allé « prêcher aux esprits qui étaient en prison pour avoir été jadis rebelles lorsqu'au temps de Noé la longanimité de Dieu temporisait, » et « la bonne nouvelle aurait été annoncée aux morts (ou à *des* morts) afin qu'après avoir été condamnés en la chair..., ils vécussent par l'esprit..., » c'est-à-dire afin que ces morts fussent préservés par un châtiment relatif, passager, de la condamnation absolue, éternelle, et qu'ils pussent parvenir à la vie spirituelle et bienheureuse (cf. 1 Cor. V, 5; XI, 32). Au chapitre III, où il s'apprête à comparer le baptême avec le déluge, l'apôtre ne parle que d'esprits qui s'étaient révoltés du temps de Noé, esprits dans lesquels les uns reconnaissent les « fils de Dieu » de Genèse VI, et les anges déchus et captifs d'Enoch X et de 2 Pierre II, tandis que les autres y voient (avec plus de raison, selon nous) les hommes qui périrent victimes du déluge. Mais au chapitre IV, l'écrivain sacré parait étendre le bénéfice de cette dispensation miséricordieuse à toutes les âmes qui avaient précédé Christ dans le séjour des morts, et même, implicitement, à toutes celles qui n'auront pas entendu l'Evangile sur la terre des vivants, puisqu'il semble partir du principe que nul ne peut être « jugé » sans avoir été préalablement « évangélisé. » Telle est du moins l'interprétation donnée à ce double passage par les exégètes modernes les plus réputés (de Wette, Steiger, Olshausen, Weiss, Huther, Wiesinger, Brückner, Fronmüller, Alford, Reuss, etc.). — Quelques autres textes du Nouveau Testament (Matth. XVI, 18; XXVII, 52-53; Luc I, 72; Act. X, 42; Rom. XIV, 9; 1 Cor. XV, 55-57; Eph. IV, 8-10; Phil. II, 10-11; Col. II, 15; 2 Tim. IV, 1; Apoc. I, 17-18; V, 13), considérés à la lumière de celui que nous venons d'analyser, ont conduit un bon nombre de théologiens des diverses époques de l'Eglise à assigner à la descente aux enfers d'autres buts encore, tels que le triomphe de Christ sur la mort, sur l'hadès et sur les puissances des ténèbres, le déploiement de sa souveraineté sur

toutes les créatures angéliques ou humaines, trépassées ou vivantes, enfin et surtout l'illumination et la délivrance des fidèles des générations antérieures. La manière même dont Pierre et Paul parlent de l'apparition de Christ dans le séjour des morts, comme d'un fait aussi généralement connu et admis que les autres épisodes de la vie du Seigneur, nous donne à penser que ce récit formait un des éléments intégrants de la tradition apostolique primitive. On a assigné pour source à cet enseignement, tantôt (*Ev. de Nicodème*) le témoignage des justes ressuscités dont parle Matth. XXVII, 53, tantôt (Néander, Schmid) une communication de Jésus lui-même à ses disciples dans l'entretien raconté Luc XXIV, 44-49, tantôt une révélation immédiate du Saint-Esprit, tantôt enfin une simple intuition de la conscience apostolique, laquelle aurait été amenée à statuer ce fait pour concilier le principe proclamé dans Act. IV, 12 avec celui qui est émis dans Act. X, 34-35. — II. L'*Eglise des premiers siècles* crut tout entière, et sans arrière-pensée, à la translation de l'âme de Christ, séparée de son corps, dans ce monde inférieur dont on continua longtemps à faire le séjour provisoire de tous les trépassés, tant fidèles qu'infidèles. Le fait de la descente aux enfers est clairement rapporté, non-seulement dans les livres apocryphes du Nouveau Testament (Appendice des *Lettres échangées entre Abgar et Jésus*, *Ev. de Nicodème*, *Actes de Thomas, Actes de saint André et saint Paul*), mais aussi dans les écrits d'un grand nombre de Pères de l'Eglise, même les plus anciens. Ainsi Justin Martyr (*Contr. Tryph.*, § 72) invoque à l'appui de ce fait une prophétie inauthentique de Jérémie, Hermas (*Past.*, *Simil.*, IX, c. 16) ne doute pas que l'évangélisation de l'hadès n'ait été continuée, dans la suite des temps, par les apôtres (qui auraient baptisé là leurs prosélytes), et Origène ajoute qu'elle avait été également préparée, avant Jésus-Christ, par les prophètes. Quant au but précis de la descente du Seigneur aux enfers, les docteurs des quatre premiers siècles enseignent, soit que Christ voulait subir jusqu'au bout les lois imposées à l'homme depuis le péché, soit qu'il voulait anéantir la domination de la mort, de l'hadès ou du diable, et délivrer les âmes de ce ténébreux empire pour les placer sous un régime et dans un séjour meilleurs. Une certaine diversité règne cependant entre les Pères relativement à l'étendue de l'œuvre d'évangélisation ou de rédemption accomplie par Christ aux enfers. Tandis que les plus sévères (Tertullien, Philastrius de Brescia, etc.) ne paraissent accorder le bénéfice de cette dispensation qu'aux patriarches, aux prophètes et aux saints de l'ancienne alliance, d'autres (Irénée, Clément d'Alex., Grégoire le Thaumaturge, Athanase, Eusèbe de Césarée, et même, dans certains passages, Jérôme et Augustin) ne craignent pas de l'étendre aussi aux païens distingués par leur justice et leur piété, et les plus hardis (Origène, Hilaire de Poitiers) à des hommes morts dans l'incrédulité et la rébellion, tels que les contemporains de Noé et les concitoyens de Lot. Nous ne mentionnons que pour mémoire l'opinion paradoxale de Marcion, qui assignait expressément pour but à la descente de Jésus-Christ aux enfers la réhabilitation de Caïn, des Sodomites, etc. — Dès le milieu du quatrième siècle, les

docteurs ecclésiastiques commencent à insister sur l'union de la nature divine de Christ avec sa nature humaine au moment de l'apparition du Sauveur dans l'hadès. Dès cette époque, aussi, plusieurs d'entre eux (Eusèbe d'Emèse, Firmicus Maternus, Cyrille de Jérusalem, Ephrem le Syrien) paraissent être sous l'influence du récit détaillé et poétique de la descente de Christ aux enfers qui est annexé à l'*Evangile* apocryphe de *Nicodème*, récit dont Tischendorf fait remonter la première origine au premier siècle déjà, et dont Milton et Klopstock (suivis de loin par M. de Rougemont) ont utilisé dans la suite quelques-unes des données. A partir de ce moment, la conception de la descente aux enfers prend une teinte décidément légendaire et revêt un caractère de plus en plus extérieur. Dans les tableaux si dramatiques que les orateurs sacrés nous en tracent, Christ agit plus qu'il ne parle; il songe plus à briser les portes de fer de l'hadès et à fouler aux pieds Satan et ses anges qu'à toucher le cœur et à remuer la conscience des trépassés; il s'occupe plus surtout, de délivrer les saints de l'ancienne alliance et de les emmener dans un séjour supérieur que d'annoncer l'Evangile aux ignorants et aux rebelles. Cependant, les docteurs de l'Orient s'écartent moins, sous ce rapport, de l'Epître de Pierre et de la tradition primitive, que les docteurs de l'Occident : Maxime le Confesseur et Jean Damascène déclarent encore que Christ a prêché dans l'hadès, et qu'il a prêché à tous. Aussi les confessions de foi de l'*Eglise orthodoxe grecque*, qui reproduisent les idées de cette époque, et qui enseignent que Christ tira les fidèles de l'hadès pour les transférer au paradis, ne restreignent-elles pas expressément aux justes d'Israël le bénéfice de cette œuvre de rédemption (*Conf. orth.* de Pierre Mogilas, 1642, I, 49). — Il en est autrement des livres symboliques de l'*Eglise catholique romaine*. Depuis Augustin, en effet, les docteurs latins se mirent à distinguer dans le séjour des morts un nombre toujours plus grand de régions séparées, et à limiter l'œuvre accomplie par Christ entre sa mort et sa résurrection au *limbe des pères* et au *purgatoire*, à l'exclusion du *limbe des enfants* et de l'*enfer*. Les plus autorisés de ces docteurs enseignèrent que Christ s'était rendu, d'un côté au limbe des pères, pour fermer ce séjour provisoire et transporter au ciel, désormais ouvert, les âmes des saints de l'ancienne alliance, et d'un autre côté au purgatoire, pour dompter les démons et faire éclater sa gloire de Fils de Dieu. Telle est aussi la doctrine consacrée par le *Catéchisme romain* (§§ 100-105). Les scolastiques et leurs successeurs l'avaient maintenue assez fidèlement, sauf Duns Scot, qui refusait au fait de la descente aux enfers toute réalité extérieure, Durand de Saint-Pourçain et Pic de la Mirandole, pour lesquels Christ avait paru dans le séjour des morts non en personne, mais seulement par son action, et le cardinal Nicolas de Cusa, aux yeux duquel le Rédempteur s'était rendu dans la fournaise des damnés afin d'y porter la peine de nos péchés. — III. La *Réformation du seizième siècle* rejeta, dans son horreur pour la pratique des indulgences, tout ce qui rappelait, même de loin, l'idée du purgatoire. Aussi ne revint-elle pas, sur cet article, à la doctrine de l'Eglise primitive. Sa branche luthérienne se contenta de modifier, en le res-

treignant, le but de la descente aux enfers; sa branche réformée fit évanouir le fait lui-même en le spiritualisant outre mesure. L'*Eglise luthérienne*, se conformant à l'idée dernière de Luther (qui avait beaucoup varié selon les temps sur ce point, et qui avait même commencé par jeter, à ce propos, à saint Pierre l'épithète d'*insensé*), et répudiant l'interprétation d'Æpinus (qui avait fait du séjour de Christ aux enfers le dernier terme de son état d'abaissement et de son œuvre d'expiation), enseigna qu'après avoir séjourné immédiatement après sa mort, au paradis du ciel, le Dieu-homme s'était rendu corps et âme, dans l'enfer des damnés, pour y manifester sa victoire sur la mort et sur le diable, et pour y annoncer aux démons et aux infidèles les sévérités de Dieu. (*Form. conc.*, art. 9). Ce dogme, ainsi formulé, constituant désormais l'une des parties intégrantes de la doctrine des *états* de Christ, fut maintenu avec décision par la scolastique luthérienne des dix-septième et dix-huitième siècles. Les tentatives faites en divers temps pour la modifier dans un sens ou dans l'autre (par Dreier, Artopæus, Russ, Rauschenbuch) furent réprimées avec beaucoup de rigueur. — Quant à l'*Eglise réformée*, elle évita de fixer d'une manière officielle l'interprétation de ce dogme. Calvin pensait que l'œuvre de Christ avait été révélée aux morts afin de fortifier chez les réprouvés le sentiment de leur perdition et d'accroître chez les élus la connaissance du Sauveur; mais il ne voyait dans la formule : *Il est descendu aux enfers* qu'une expression figurée destinée à peindre les angoisses indicibles que l'âme de Christ avait endurées en Gethsémané et au Calvaire (*Inst.*, II, 16, 8-12). Cette opinion, suivie par la plupart des théologiens calvinistes, fut consignée dans le *Catéchisme de Heidelberg* (IX, 44) comme dans celui de Genève, mais elle ne fut pas insérée dans les grandes confessions de foi réformées. En effet, tandis que Zwingle et ses amis de la Suisse allemande revenaient, par un chemin détourné, à quelques-unes des espérances de l'ancienne Eglise grecque, Bèze et les théologiens hollandais identifiaient la phrase : *Il est descendu aux enfers* avec les mots précédents : *Il a été enseveli*, et Piscator, suivi par la plupart des arminiens et des puritains, l'assimilaient à l'article : *Il est mort*. Quant aux anglicans, ils furent les premiers à se détacher, sur ce point, des idées de Calvin, que Rob. Parker leur recommandait encore en 1611 dans un gros in-4°. A la fin du dix-septième siècle, Lightfoot et Pearson soumirent cette opinion à une critique si victorieuse qu'on n'osa plus, dès lors, la mettre en avant avec confiance. D'après Bén. Pictet, l'article de la descente aux enfers est un article *ad libitum* qui peut être interprété par chacun selon sa fantaisie. — Cette concession faite par le grand docteur calviniste du commencement du dix-huitième siècle devait être largement exploitée par les *critiques rationalistes* ou *libéraux* de la seconde moitié du dix-huitième et de la première moitié du dix-neuvième siècle. Les plus modérés réduisirent la descente aux enfers au rang d'une simple image, destinée à illustrer l'idée de la condescendance infinie de Christ (Marheinecke, Ackermann) ou de la portée universelle de la rédemption (Wegscheider, De Wette, Hase). Les plus hardis ne virent ou ne voient encore aujourd'hui dans cette anti-

que tradition qu'une fable juive, un mythe apocryphe, une conception aussi inassimilable qu'aventureuse (Schleiermacher, Schweizer, Baur, et, parmi les Français, Eug. Haag, A. Coquerel fils.)—La *nouvelle école evangélique* allemande, anglaise et américaine tend, en revanche, depuis cinquante ans, à réhabiliter ce dogme, auquel elle s'est tout d'abord efforcée de restituer sa signification originelle. Ce mouvement d'opinion, dont les deux principaux organes ont été J. L. Kœnig (de Mayence) et E. Güder (de Berne), a été favorisé par beaucoup de théologiens de valeur, tels que les exégètes Néander, Steiger, Olshausen, Stier, Ch.-F. Schmid et B. Weiss, et les dogmatistes Knapp, A. Hahn, Nitzsch, Lange, Ebrard et Martensen. La plupart de ces docteurs, estimant que nul ne saurait être définitivement perdu pour n'avoir pas connu Jésus-Christ, ni définitivement sauvé sans l'avoir connu, croient que le Rédempteur a dû et doit encore se révéler, en des temps divers, à tous les hommes, afin que tous soient également mis en demeure d'accepter ou de rejeter sa grâce. Ils pensent donc que Christ a paru, au moment de sa mort, dans le séjour intermédiaire des âmes trépassées, afin d'y manifester sa personne et son œuvre à ceux qui s'étaient trouvés ici-bas en dehors du cercle de la révélation, comme à ceux qui avaient d'avance espéré dans le Messie. Ils supposent que le message de la rédemption aura, là comme partout, opéré un triage entre ses auditeurs qu'il aura été, pour les uns en odeur de vie et pour les autres en odeur de mort. Ils espèrent que le travail d'évangélisation inauguré dans le monde inférieur par Jésus lui-même a dû s'y poursuivre dès lors d'une manière systématique et régulière, et qu'il s'y poursuivra, jusqu'au jugement dernier, en faveur de tous ceux qui n'ont pas pu, dans ce monde-ci, connaître l'Evangile dans sa pureté. Ils pensent enfin que l'apparition de Christ dans l'hadès a dû modifier, non-seulement la vie intérieure, mais aussi la situation extérieure de ceux qui se sont alors tournés vers lui, mais les données que l'exégèse et la psychologie peuvent fournir en pareille matière ne sont pas assez fermes et assez sûres pour que la théologie évangélique puisse arriver sur ce dernier point à une conclusion unanime et positive. — Sources : Il a paru, dès le seizième siècle, un nombre immense de dissertations exégétiques, historiques ou dogmatiques sur la descente aux enfers. Les titres en sont donnés et les résultats indiqués dans les deux grandes monographies allemandes qui ont été publiées de nos jours sur ce sujet : J.-L. Kœnig, *Die Lehre v. Christi Höllenfahrt nach d. heil. Schrift, der ælt. Kirche, den christl. Symbolen, u. nach ihrer vielumfassenden Bedeutung*, Francf., 1842, et Ed. Güder, *Die Lehre v. der Erscheinung J. Christi unter den Todten*, Bern, 1853. On peut encore consulter, sur l'histoire première du dogme, en latin : J.-A. Dietelmayr, *Hist. dogmatis de desc. Christi ad infero literaria*, Nüremb., 1741, Altorf, 1762 ; et J.-N. Clausen, *Dogmatis de desc. J. Christi ad inferos historia biblica atque ecclesiastica*, Hafn., 1801. En anglais : Fred. Huidekoper, *The Belief of the first Centuries concerning Christ's Mission to the Under-world*, Boston, 1855. En français : Mich. Nicolas, *Revue de théol.*, Strasb., 1865, p. 253-278, et

Alf. Maury, *Croy. et Légendes de l'antiquité*, 2e éd., 1863, p. 289-332.

F. Chaponnière.

DESCOMBAZ (Samuel) est né à Lutry (Vaud), le 25 juillet 1797. Après avoir achevé ses études de théologie à Lausanne, il entra dans le saint ministère en 1824. Deux ans plus tard (1826), il était nommé aux fonctions de principal du collége d'Aubonne; mais, atteint par le réveil, quoique fort attaché à ses devoirs d'instituteur, il consacra une partie de son temps à l'enseignement religieux des enfants dans l'école du dimanche et à la visite des malades. Cette double activité lui valut les répréhensions du Conseil d'Etat. En 1830, il fut nommé pasteur d'Ormont-Dessus, haute vallée des Alpes, située au pied des Diablerets. Son ministère y fut particulièrement béni, et quand au bout de cinq années il quittait cette Eglise, pour desservir dans la plaine, celle de Bex, il laissait derrière lui de nombreux enfants spirituels qui, treize ans plus tard, devaient former les principaux éléments de l'Eglise libre naissante. La révolution de 1845, qui amena la démission de la majorité des pasteurs vaudois, trouva Descombaz aux Croisettes, sur Lausanne. Quoiqu'il eût été jusqu'alors bon national, il n'hésita pas à protester avec vigueur contre les empiètements du pouvoir civil et se fit suspendre de ses fonctions pour refus d'obtempérer aux ordres du gouvernement. Dans les années qui suivirent, années d'activité indépendante, il se vit fréquemment condamner par les tribunaux pour exercice illégal du ministère. Interné dans sa commune d'origine, il en profita pour évangéliser le district de Lavaux. — En 1851, voyant l'Eglise libre vaudoise régulièrement constituée, Descombaz accepta l'appel qui lui était adressé par l'Eglise évangélique de Lyon, et la desservit pendant dix-sept années avec un grand zèle. Il la quitta en 1869, contraint par la maladie. En octobre de la même année, il rendait son âme à Dieu dans sa ville natale, à laquelle il était venu demander le renouvellement de forces qui pendant soixante-douze ans lui avaient été largement réparties. — Descombaz a abordé un peu tous les genres. Il fut prédicateur, catéchiste, historien, journaliste, romancier, « sans cependant se faire un nom dans aucun de ces genres. » Il dirigea pendant bien des années le journal l'*Avenir*. Il a écrit une *Histoire de la Suisse* et celle de l'*Eglise chrétienne*, en vue de la jeunesse, des *Soirées du village*, des scènes de la *Réforme*, etc. Son nom est demeuré populaire dans le canton de Vaud (voir *Chrétien évangélique*, 13me année, 1870, p. 417 ss).

Louis Ruffet.

DERVICHES. Voyez *Mahométisme*.

DESCARTES. Voyez *Cartésianisme*.

DÉSERT [hamidebâr]. Lorsque ce mot est employé sans autre qualification dans l'Ancien Testament, il désigne toujours le désert arabique (l'Arabie pétrée des Grecs) que les Israélites parcoururent durant leur migration d'Egypte en Palestine (Ex. III, 18; XIV, 11; Nombr. XXXII, 13; Deut. I, 31; Juges XI, 16; Amos II, 10, etc.). Nous traiterons les nombreuses questions que soulève ce séjour dans le désert à l'article *Israël* (Histoire du peuple d').

DÉSERT (Eglises du). L'édit du mois de novembre 1685 révoquant

celui de Nantes (1598), stipulait la démolition de tous les temples, donnait quinze jours pour sortir de France aux pasteurs qui refuseraient d'abjurer et ne voudraient pas être envoyés aux galères, condamnait tous les enfants à être élevés dans le catholicisme, et promettait aux protestants qu'ils ne seraient ni inquiétés ni troublés, à condition de cesser les assemblées et tout exercice de leur religion. L'émigration recommença et un grand nombre de réformés passèrent à l'étranger; les autres résolurent de célébrer leur culte n'importe à quel prix. Privés de temples, ils se réfugièrent dans les cavernes, dans les lieux solitaires et d'un abord difficile, dans les déserts : de là les expressions singulières d'*assemblées du Désert*, de *pasteurs du Désert*, d'*Eglises du Désert* ou d'*Eglises sous la croix*, c'est-à-dire sous la persécution. La période des assemblées du Désert dura un siècle, de 1685 a 1787. — Deux cents pasteurs menacés du supplice s'étaient expatriés avant la Révocation ; sur les six cents restés en France, environ cent vingt abjurèrent, et bientôt après une vingtaine se repentirent et prirent le chemin de l'exil à travers mille dangers. Plusieurs essayèrent de ne pas quitter leurs Eglises ; mais la stupeur et l'effroi dans lesquels l'édit révocatoire avait jeté les esprits, ne permirent pas qu'on les reçût et qu'on les cachât, comme on fit plus tard. Cependant avant la fin de l'année, les assemblées avaient presque partout recommencé. Des laïques zélés, dont la plupart, au lieu d'abjurer, s'étaient cachés dans les bois à l'arrivée des dragons, lisaient la Bible, récitaient par cœur quelques sermons, ou improvisaient des exhortations pour consoler et encourager leurs frères. Ces *prédicants*, dont le nombre fut immense, tinrent lieu de pasteurs. De leur côté, beaucoup de ceux-ci s'accusaient de n'avoir pas sacrifié leur vie plutôt que de s'éloigner des troupeaux que Dieu leur avait confiés. Quelques-uns revinrent à partir de 1686. Aussitôt le clergé obtint la déclaration furieuse et insensée du 1er juillet, portant peine de mort contre tout ministre saisi dans le royaume, rentré ou non sorti, et contre quiconque serait surpris « faisant des assemblées ou quelque exercice de religion autre que la catholique, apostolique et romaine. » Cette déclaration, qui fut adoucie en 1689, par la substitution des galères à la peine de mort pour les simples fidèles ou assistants, ne suffit pas aux prêtres les plus acharnés ; l'un d'eux essaya de déshonorer les pasteurs en les accusant de manquer de courage. Il publia une lettre dans laquelle de soi-disant protestants se plaignaient avec insistance et en termes fort durs, de l'abandon dans lequel les avaient laissés leurs conducteurs. Les ministres indignement flétris répondirent par la plume d'Elie Benoît. Cependant leur apologie n'eut pas le don de convaincre un de leurs frères, l'avocat Brousson, exécuté en effigie dès 1684, lequel avait tout quitté ponr se consacrer au service des malheureux réfugiés. Il répondit à Benoît que le devoir des pasteurs était d'aller défendre leurs brebis contre les loups, et contribua au retour de plusieurs. La plus belle réponse au pamphlet jésuitique, ce fut le grand nombre de ceux qui revinrent, dont quelques-uns à plusieurs reprises, et qui furent reçus comme des anges de Dieu partout où ils passèrent. Il y en

eut au moins cinquante ; malheureusement nous ne connaissons guère que ceux qui se laissèrent prendre ou qui furent dénoncés à la police et aux intendants : Salomon Bernard, père de Bernard le journaliste, De la Gacherie, Masson, mort de vieillesse et de fatigue en Thiérache ; Cottin, qui s'échappa des mains de l'officier qui l'avait arrêté à Paris ; Mestrezat, Leclerc, César, Bonneau, Bedeau, De Félice, Tavert, Gillet, Brocas, De Bruc, qui retourna en Suisse au bout de quelques semaines ; Coyauld et D'Aumelle, condamnés à une prison prepétuelle ; Dupan, Maturin et Hudel, relâchés, le premier en 1690, le second en 1713, le troisième en 1716 ; Cardel, De Salve, Lestang, De Malzac, Giraud, Givry, morts dans le donjon de l'île Sainte-Marguerite, en face de Cannes, l'un au bout de cinq années de captivité, un autre seulement au bout de trente-trois années, Lerpinière, déporté en Amérique, Vivens, tué les armes à la main ; Rey, Boisson, Bonnemère (*proposants*), Guion et Brousson, exécutés de 1686 à 1698. D'abord il n'en revint que quelques-uns isolément ; leurs succès bientôt connus dans les pays de refuge, en engagèrent d'autres à revenir par petits groupes, surtout dans les années 1688 et 1689 ; car tel était le moment que, dans ses rêveries apocalyptiques, Jurieu avait fixé pour la chute de l'Antechrist et le triomphe de l'Evangile. Le règne de la Bête, c'est-à-dire du catholicisme persécuteur, devait cesser au printemps de 1689 et faire partout place au protestantisme. En effet, c'est le 21 du mois d'avril 1689 que Guillaume d'Orange, renversant le roi jésuite dont les dragons avaient accompli une œuvre analogue à celle des dragons de Louis XIV, fut proclamé roi d'Angleterre. Sans nul doute, une fois affermi sur le trône, ce prince devait donner aide et secours à ses coreligionnaires persécutés, et leur garantir le rétablissement de l'édit de Nantes ; chacun y comptait, et il ne se fit pas faute de le promettre. Promesse de roi, dont le rusé Guillaume ne se souvint jamais. Toutefois les ardentes espérances qu'elle avait encouragées concoururent certainement à la rentrée des pasteurs. Un comité secret se réunissait à Rotterdam, le premier lundi de chaque mois, pour s'occuper des Eglises du Désert, correspondait avec d'autres comités de La Haye, de Lausanne, de Londres, qui cherchaient des candidats au martyre, des hommes capables de mourir sans renier leur foi. — Les mêmes espérances contribuèrent aussi à jeter en plein merveilleux les esprits troublés par une atroce persécution. Les protestants du Béarn, dragonnés en août 1685, avaient entendu au mois d'octobre des chants de psaumes exécutés dans les airs par des anges ; ceux des Cévennes, dragonnés plus tard, avaient entendu la même musique, de décembre 1685 à la fin de janvier 1686. A ces hallucinations succéda, en 1688, un autre phénomène nerveux, la prédication extatique et contagieuse. Des enfants, des jeunes filles, saisis d'accès qui ressemblaient à ceux de l'épilepsie, tombaient à la renverse, se tordaient dans les convulsions, puis s'endormaient d'une sorte de sommeil magnétique, et dans cet état prononçaient des exhortations à la fidélité, des menaces contre Babylone et la fin prochaine de son règne. Les plus célèbres de ces nouveaux prédicants furent la *prophétesse* Isabeau Vincent, surnommée la bergère de Crest, bientôt mise

en prison, et le *prophète* Gabriel Astier. Prêchant l'insurrection et la délivrance par le prince d'Orange, celui-ci entraînait les populations belliqueuses du Vivarais, qui furent massacrées dans vingt combats, dont leur chef sortit vivant, pour tomber ensuite entre les mains de Bâville. L'extase cessa pour reparaître, plus dangereuse et sur une plus vaste échelle, quelques années après. — Persuadé que la cessation des assemblées au Désert serait la ruine du protestantisme, Bâville avait imaginé de se débarrasser des prédicants, comme on s'était d'abord débarrassé des pasteurs. Dans un moment de défaillance, le maître d'école Vivens, qui prêchait dans les Cévennes, avait consenti à sortir de France avec plusieurs de ses collègues et un certain nombre de personnes (environ trois cents en tout) disposées à le suivre (août 1687). Au lieu de les diriger sur la frontière suisse, comme il s'y était engagé, Bâville fit mener la première troupe, composée d'une quarantaine de personnes, en Espagne, dans l'espoir qu'elle tomberait sous les balles des miquelets ou entre les mains de l'Inquisition. Mais Vivens qui la commandait, réussit à gagner la mer, et un vaisseau le porta en Hollande avec ses compagnons. Une seconde troupe de vingt-huit personnes, qu'on enferma d'abord dans le fort de Brescou, et qu'on soumit à la faim et à toutes sortes de mauvais traitements, pour la forcer d'abjurer, fut jetée par un vaisseau sur les côtes d'Italie, d'où elle eut grand peine à gagner la Suisse. Le reste de ceux qui se trouvaient sur la liste de Vivens, fut poursuivi dans les bois à coups de fusil, et déporté en Amérique. C'est ainsi qu'après avoir promis des passeports à tous ceux qui voudraient partir avec le prédicant, l'intendant du Languedoc tenait sa parole. Vivens, consacré en Hollande à huis clos, revint pour travailler à un soulèvement des Cévennes, qui devait coïncider avec l'envoi de quelques troupes d'émigrés soldées par le roi d'Angleterre ; mais sa tentative ne réussit pas, et voyant sa caverne entourée par des soldats, il refusa de se rendre et fut tué les armes à la main. Aucun autre pasteur ne renouvela l'entreprise, malgré l'exemple du pasteur et colonel Arnaud, sous la direction duquel les Vaudois réussirent d'une manière si merveilleuse à opérer leur glorieuse rentrée dans les vallées. Les ministres ne prêchèrent tous que la résistance passive, et notamment Brousson, le plus influent d'entre eux et le personnage principal du Désert au dix-septième siècle. C'est lui qui, en 1683, avait fait décider qu'à un jour donné, tous les temples fermés seraient rouverts, et qu'on s'assemblerait sans armes pour célébrer le culte sur les ruines de ceux que les parlements avaient ordonné de démolir. Il était fermement convaincu que Louis XIV reculerait devant la pensée de verser le sang de ses sujets, ou du moins qu'il se lasserait bien vite de le répandre, et que la liberté serait le résultat assuré de cette lutte toute morale de la conscience contre la tyrannie. Brousson avait raison : les consciences viriles ne pouvaient que résister et triompher, mais au bout d'un siècle. Le sang coula abondamment et longtemps dans tout le Midi et dans le Poitou. — Brousson, réfugié à Lausanne, fut député à Berlin et à La Haye, et grâce à ses sollicitations et aux trois volumes qu'il publia sur l'état des protestants de France,

la Hollande et l'Allemagne ouvrirent des asiles aux fugitifs et s'enrichirent des industries qu'ils y portèrent. Ecrivain presque aussi fécond que Jurieu, il adressa ensuite des lettres aux pasteurs réfugiés pour les ramener dans leur patrie, au clergé catholique pour l'éclairer, aux Eglises sous la croix pour ranimer leur zèle, aux princes protestants pour leur montrer que, au lieu de se haïr et de s'anathématiser, les Eglises luthérienne, anglicane et réformée, devaient s'unir étroitement et se secourir, si elles ne voulaient être détruites l'une après l'autre. Ainsi la première idée de la ligue d'Augsbourg, d'où sortit la coalition européenne qui maîtrisa la politique envahissante et sans foi de Louis XIV, naquit de la tolérance religieuse et appartient à Brousson, qui vint ensuite prêcher dans les Cévennes et y fut consacré. A peine arrivé, il informa Bâville que ses violences pouvaient pousser le peuple à la révolte et le jeter dans les bras de l'étranger, si le royaume venait à être envahi. Pour toute réponse, le « terrible » intendant mit à prix la tête du patriote éclairé, qui ne sépara jamais l'intérêt de la France de celui des Eglises, et sut distinguer entre la patrie et la royauté. Bien qu'il menât la vie la plus misérable (il fut trois mois sans pouvoir mettre le pied dans une maison), il ne cessait de prêcher, de composer des traités religieux, qu'il faisait copier et circuler dans les Eglises, et d'écrire au roi, aux ministres, de leur démontrer la vérité, la sainteté du protestantisme, et la nécessité de rendre aux protestants la liberté de servir Dieu. Rentré en juillet 1689, il resta dans le Languedoc jusqu'à la fin de 1693, et ne pouvant y demeurer plus longtemps sans être accusé de chercher la mort, il gagna la Suisse, puis la Hollande et l'Angleterre, travaillant toujours à l'amélioration du sort des réfugiés. De Londres il retourna à La Haye, où il venait d'être appelé comme pasteur, et après avoir servi pendant quatre mois, l'Eglise aristocratique, qui fut plus tard celle de Saurin, il revint en France par la Thiérache, en 1695. Il parcourut toutes les Eglises du Nord jusqu'au dessous de la Loire, puis serré de trop près par ceux qui le poursuivaient, rentra en Suisse au bout d'une année. En 1697, il était à La Haye, négociant pour faire inscrire la liberté religieuse dans le traité de paix de Ryswick, et voyant que les plénipotentiaires payaient les persécutés de vaines paroles, il revint au Désert et fut exécuté à Montpellier en 1698. Il avait sacrifié sa vie au relèvement des Eglises, et à l'apaisement des Cévennes toujours prêtes à regimber contre les persécuteurs, et cependant, en sa qualité de jurisconsulte libéral et en avance d'un siècle sur son temps, il condamnait le pouvoir absolu et reconnaissait aux peuples des droits qui limitent ceux des princes. C'est lui aussi qui eut la première idée du mariage civil ; il conseillait aux futurs époux de faire publier leurs bans par un huissier, et de demander au magistrat un acte constatant leur engagement réciproque ; plusieurs mariages eurent lieu de cette façon. Assemblées, consistoires, rétablissement de l'ordre ecclésiastique, livres d'édification, de controverse, appels à l'opinion, requêtes aux puissances, éducation de prédicants, il commença tout ce que firent ses successeurs. Sur un point seulement il différa d'avis avec Antoine Court. N'ayant

ni vu ni prévu les désordres que devait nécessairement amener la prédication extatique, Brousson considérait ce phénomène extraordinaire et morbide comme une manifestation divine et le signe d'une prochaine délivrance ; il consacra deux ouvrages au récit des merveilles du Dauphiné et du Vivarais, qui le remplissaient d'admiration et de joie. Dépourvu de savoir théologique, fort enclin à allégoriser les textes bibliques, et adversaire de la philosophie contemporaine, l'apôtre de la douceur croyait à l'âme des bêtes, proclamait l'inutilité des manuscrits grecs du Nouveau Testament et la divinité du *textus receptus*, soutenait, conformément à l'Ecriture, la rotation du soleil autour de la terre, et rangeait l'opinion contraire parmi les causes du courroux divin et des malheurs qui fondaient sur l'Eglise. — De 1685 à la fin du siècle, la persécution ne s'adoucit que quand les soldats, occupés à l'étranger, ne pouvaient courir sus aux assemblées ; dès qu'ils rentraient, les massacres recommençaient. Plus de cinq cents personnes restèrent en une seule fois sur le carreau. Trente-trois pasteurs ou prédicants furent pendus ou roués dans cette période de quinze années, sans parler de ceux qui perdirent l'esprit dans les cachots et y moururent. Après le martyre de Brousson, les violences devinrent telles que les derniers pasteurs retournèrent en Hollande (1699), et que le vieux Roman, prédicant qui, depuis onze ans, bravait journellement la mort et s'était deux fois échappé des mains de ses ennemis, fut obligé de s'enfuir aussi (1700). A partir de ce moment, les pasteurs cessèrent de revenir. Louvois, Bâville et le clergé semblaient avoir vaincu ; le protestantisme français abandonné par les puissances protestantes paraissait anéanti. Ce triomphe de la terreur ne dura qu'un instant. — Quand, à chaque carrefour des Cévennes, des cadavres pendus aux châtaigniers se balancèrent dans les airs, l'extase reparut ; à la place des pasteurs prêchant la patience et le support, surgirent des prophètes animés d'une sombre fureur, qui prêchèrent la révolte et la loi du talion : Œil pour œil et dent pour dent. Une quarantaine d'entre eux furent pendus ou roués dans l'espace de neuf années. La guerre des *Camisards* (voyez ce mot) sauva de la destruction le protestantisme français (1702 et 1704). Les *enfants de Dieu*, guidés par Roland et Cavalier, taillèrent en pièces les troupes royales envoyées contre eux. Le maréchal de Montrevel n'en put venir à bout ; Villars, son successeur, ne réussit à pacifier le Languedoc qu'en négociant avec l'ambitieux Cavalier. Celui-ci obtint un brevet de colonel et quitta la France. De 1705 à 1710, il n'y eut que des soulèvements partiels bientôt réprimés ; mais on sut désormais à Versailles que la *patience de huguenot* dont on avait ri jusque-là, avait ses limites et qu'il ne fallait pas la pousser à bout. — Cependant parut la déclaration du 8 mars 1715, portant que le protestantisme avait disparu du royaume, et que, en conséquence, ceux qui en feraient profession à l'avenir seraient tenus pour relaps et châtiés comme tels. Il est vrai que, depuis quelques années, les huguenots, décimés par la guerre civile, par les déportations, les condamnations aux galères, et privés de tout secours spirituel, avaient courbé la tête, allaient à la messe, se laissaient marier par

les curés, afin que leurs enfants fussent reconnus légitimes, et les envoyaient aux écoles catholiques, sauf à leur inspirer en secret une haine profonde pour la religion persécutrice. Toutefois le roi n'était pas encore descendu dans la tombe, que le protestantisme renaissant donnait une nouvelle preuve de son indomptable vitalité, dans un synode composé de neuf personnes, tenu près de Nîmes, le 21 août 1715, au fond d'une carrière abandonnée. — Ce synode avait été convoqué et fut présidé par un prédicant de vingt ans, doué d'un esprit supérieur. Il prêchait déjà depuis deux ans, et avait repris le plan de Brousson, en y ajoutant comme partie indispensable la lutte contre les *inspirés*, dont les divagations allaient souvent jusqu'à l'extravagance et produisaient des effets désastreux. Quelques-uns essayèrent de faire des miracles, d'opérer des guérisons. D'autres, se prétendant illuminés d'en haut, s'élevaient contre la Bible, enseignaient que Dieu nous instruit directement et que le règne du Saint-Esprit était enfin arrivé. A Montpellier, la secte des *multipliants* se livrait à des actes de véritable folie. La prédication était devenue un métier de fourbe, pour quelques charlatans sur les pas desquels se pressait la foule. Aussi quand Antoine Court se mit à les combattre, il put à peine çà et là décider six, huit ou dix personnes à le suivre au Désert. Bientôt cependant son zèle et son bon sens agirent sur les esprits. — Le synode de 1715 ordonna de s'en tenir à l'Ecriture comme seule règle de foi, et défendit aux femmes de prêcher. Les prédicantes furent citées devant celui de l'année suivante, pour s'entendre réitérer la même défense. Huc et Vesson, qui avaient signé les articles de la discipline, se rebellèrent ensuite et devinrent les chefs des inspirés. Le supplice de ces orgueilleux fanatiques (1723), porta un coup funeste à leur parti et mit fin à la lutte. Les Eglises non pourvues de consistoire ne recevaient point la visite des prédicants et n'étaient pas averties de la tenue des assemblées. Ces consistoires ne devaient laisser prêcher que des personnes autorisées par le synode. Court choisissait les plus intelligents des prédicants qui apparaissaient de toutes parts, et, dans les cavernes où il se retirait, il leur apprenait le peu qu'il savait lui-même. On ne leur permettait d'abord de prêcher que des sermons imprimés, puis ceux de leur composition qui avaient été approuvés. En 1720, l'un d'eux fut reçu proposant, et un autre, l'année suivante. Les synodes se tenaient chaque année. Un véritable réveil se manifesta partout, jusque dans le Poitou et dans le Nord ; en 1721, il fut convenu que les consistoires fourniraient cent livres par an aux prédicants qui battraient la campagne, et cinquante à ceux qui ne la battraient pas. La restauration du protestantisme était commencée. Cependant il n'y eut d'abord dans tout le royaume qu'un seul pasteur consacré, encore était-ce un ancien prédicant, qui, dans l'espoir que la persécution cesserait à la mort du roi, était revenu du Wurtemberg à la fin de 1715. Il s'appelait Jacques Roger. Un autre prédicant, dont le début datait de 1709, Corteiz, sur l'ordre du troisième synode, alla en Suisse demander la consécration, revint au bout de cinq mois et consacra A. Court, le 21 novembre 1718. Ce n'est qu'en 1726 que le quatrième pasteur,

Pierre Durand, fut consacré à son tour. — Le programme de Court : Réveil et ordre, était dicté par les circonstances. L'ordre, indispensable en lui-même, ne l'était pas moins vis-à-vis des protestants étrangers, dont il pouvait seul reconquérir la sympathie. Non-seulement les pasteurs réfugiés ne songeaient plus à revenir, mais encore, après 1710, croyant toujours les Eglises sous la direction des extatiques ou des anciens camisards, ils s'efforçaient par leur correspondance de détourner des assemblées ceux sur lesquels ils avaient conservé quelque influence, et les engageaient à ne pas violer les lois de leur pays. En 1719, sur l'invitation du cardinal Dubois, qui craignait que le Midi ne se soulevât pendant la guerre, l'un des pasteurs les plus considérables du refuge publia une circulaire contre ces mêmes assemblées. Ant. Court, désolé du mal immense qui résultait de cette opposition, répondit à Basnage ; et des attaques du même genre étant venues de Genève, il recopia sa réponse et l'envoya à Pictet. A la fin de l'année suivante, il alla lui-même à Genève, et fit exactement connaître à ses détracteurs l'œuvre de pacification et de réorganisation commencée au sein des Eglises. Pictet se laissa convaincre et accorda son amitié au jeune pasteur, dont il fut désormais l'un des plus fermes appuis. Court resta dix-huit mois près de lui, suivant les cours de la Faculté et comblant, tant bien que mal, les lacunes considérables de son éducation première. En vain supplia-t-il de vive voix et par écrit un grand nombre de pasteurs de rentrer en France avec lui ; ils firent la sourde oreille. La restauration du protestantisme ne pouvait cependant être poursuivie que par des hommes éclairés. C'est dans ses conversations avec Pictet que l'idée de former des pasteurs pour le Désert, puisqu'on n'en pouvait trouver de tout faits, se présenta pour la première fois à son esprit. Les fonds nécessaires à l'entretien des étudiants ne pouvaient manquer, grâce aux amis qu'il avait gagnés à sa sainte cause : Pictet, Vial, Turretin et Wake, archevêque de Cantorbéry. — Le clergé ne voyait point sans colère la renaissance de l'hérésie ; à force d'instances il obtint du régent, qui avait voulu rappeler les protestants et que Saint-Simon empêcha de suivre cette bonne inspiration, l'abominable déclaration de 1724, résumé de plus de deux cents édits ou arrêts antérieurs. Les Cévenols bondirent en la lisant et dirent qu'ils reprendraient le fusil. Court les calma par ses exhortations et leur rendit l'espoir d'un temps meilleur. Cependant la première des trois grandes persécutions du dix-huitième siècle (1726, 1745 et 1752) allait commencer. Fleury, devenu cardinal et ministre, fit exécuter sévérement la déclaration, et ne put toutefois empêcher que l'année 1726 fût marquée par la tenue d'un synode si important qu'on l'appela synode national (le premier depuis 1659). On y comptait trois pasteurs, huit proposants et trente-six anciens. Après avoir vainement offert 10,000 livres à qui lui livrerait A. Court, l'intendant du Languedoc s'avisa d'un autre stratagème : il poursuivit de retraite en retraite la femme du pasteur et la força de fuir en Suisse avec ses enfants (1729). Ne pouvant supporter leur absence, le missionnaire les rejoignit à la fin de l'année. Les Eglises se plaignirent d'être aban-

données et sacrifiées ; Court s'excusa mal et n'en consacra pas moins le reste de sa vie au relèvement du protestantisme. Il établit à Lausanne un séminaire qui, de 1730 à 1809, a fourni environ 450 ministres à notre pays. C'était une simple chambre, dans laquelle les élèves recevaient les leçons les plus indispensables. Le latin et le grec n'y furent enseignés qu'à partir de 1746. Jusqu'en 1744, l'école ne reçut que quatre étudiants par an ; elle en eut ensuite davantage. Les professeurs, Polier de Bottens, Ruchat, Salchly, Secrétan, Chavannes, Durand, étaient payés sur les fonds destinés à l'entretien des futurs pasteurs, et collectés par Duplan à Zurich, à Berne, en Suède, en Angleterre et surtout en Hollande. Malheureusement les études n'étaient ni assez étendues ni assez approfondies, on allait au plus pressé ; c'est pourquoi aucun pasteur du Désert ne fut de taille à lutter contre l'incrédulité moqueuse de l'époque. Court fut l'âme de cette école sans y professer, et le père des élèves, qu'il dirigeait par ses conseils. Bien qu'il fût peu versé dans les matières théologiques, sa largeur d'esprit lui découvrit les dangers d'une orthodoxie fermée et acrimonieuse : « Je ne crois pas, disait-il en parlant des étudiants, qu'on doive les obliger à signer la confession de foi, s'ils ne le font pas volontairement. Ceux qui ont voulu forcer les gens à signer des confessions ont été blâmés et ont failli faire de grands maux à la religion. » Jusqu'à sa mort, arrivée en 1760, Court ne cessa d'agir à l'exemple et dans l'esprit de Brousson : controverses, apologies, mémoires, sermons, lettres pastorales, correspondance avec les Eglises, avec les amis et protecteurs étrangers, suppliques adressées au gouvernement, intervention dans les affaires synodales, appels à l'opinion par des publications variées, efforts pour maintenir la discipline, il se chargeait de tout, trouvait du temps pour tout, et forma en outre une magnifique collection de documents pour l'histoire des Eglises, qu'il voulait écrire et dont il a publié plusieurs parties et laissé quelques autres manuscrites. — En 1740, il reçut à Lausanne un jeune homme qui devait achever son œuvre, et voir enfin le jour du triomphe. C'était Paul Rabaut, auquel était réservée la joie de consacrer, en 1792, le premier temple que les protestants eurent à Nîmes depuis la Révocation. Quand il revint en France, au bout de deux années d'études, la persécution avait beaucoup perdu de son intensité. Après les violences de 1726, elle avait pris un caractère fiscal qui alla toujours en augmentant. On ruinait les Eglises par des amendes, tout un canton était rendu responsable d'une assemblée surprise ; tel village payait mille livres en un mois. Comme les protestants tenaient bon, que leur zèle augmentait, que les assemblées se multipliaient, de guerre lasse les intendants et les parlements les laissèrent un peu respirer. Dès 1742, il y eut comme un souffle de tolérance éphémère ; les bourgeois et les gentilshommes commencèrent à se montrer au Désert, où les petites gens allaient seuls jusque-là. Des catholiques les suivirent et se laissèrent convertir. Le protestantisme s'affirma et se montra publiquement. Le lieu des assemblées, tenues en plein jour, ne changeait plus ; en Languedoc on y comptait parfois jusqu'à 10,000 personnes; ces foules sor-

taient des villes avec leurs chaises ou leurs pliants. Des provinces dont aucun représentant n'avait jamais paru dans les synodes, envoyèrent des députés à celui de 1744 : le Poitou, l'Aunis, l'Angoumois, la Saintonge, le Périgord, le Haut-Languedoc, la Guyenne, la Normandie. Irrités de cet éclat, les prêtres firent rendre l'ordonnance du 1er février 1745, en vertu de laquelle toute personne ayant assisté à une assemblée devait être envoyée aux galères « sans forme ni figure de procès ». Deux jours après, un nouveau synode excomuniait les réformés qui se marieraient à l'église romaine ou y feraient baptiser leurs enfants. Bientôt on revit toutes les abominations de la fin du siècle précédent : condamnations à mort, aux galères, dragonnades, enlèvements d'enfants, massacre d'assemblées, cadavres traînés sur la claie. Il fallut cesser de se réunir pendant le jour et recommencer les assemblées nocturnes. Quelques anciens, les trouvant trop dangereuses, n'y allaient plus ; ils furent aussitôt destitués. Au mois de mai 1746, lorsque la cour, engagée dans la guerre de la succession, apprit que des émissaires anglais tentaient de soulever le Languedoc, elle donna l'ordre d'user de moins de sévérité, tandis que, de leur côté, les pasteurs, qu'on pendait encore (deux en 1745, un en 1746 et sept en effigie, la même année), écrivaient à l'intendant qu'ils répondaient de la tranquillité. Elle ne fut pas troublée, en effet ; et en récompense, après la signature de la paix d'Aix-la-Chapelle, les soldats occupèrent leurs loisirs à désesperer ces fidèles huguenots. On dut renoncer aux assemblées du dimanche et n'en tenir que sur semaine, mais de jour et non pendant la nuit. En 1751 parut l'ordre de rebaptisation générale : tous les enfants baptisés au Désert furent conduits à l'église par les troupes, et rebaptisés de vive force. Un grand nombre de familles se cachèrent dans les bois et l'émigration prit de vastes proportions. Tout cédait dans la plaine, village après village ; les Cévenols ne se résignèrent pas à cette nouvelle dragonnade, ils attendirent les troupes dans les défilés, et firent feu sur quelques prêtres trop ardents qui s'étaient aventurés à les poursuivre (10 août 1752). Aussitôt l'intendant prit peur, fit évacuer Ledignan et rendre l'argent extorqué. Si la cour n'eût reculé, la guerre camisarde recommençait. — Soixante ans après les écrits de Bayle et de Locke sur la tolérance, après l'*Essai sur les mœurs* (1740) et l'*Esprit des lois* (1748), au milieu de ce siècle si vanté pour sa douceur et son humanité, nul ne s'est encore levé pour flétrir la persécution. Les Français ne voient les huguenots qu'à travers les malveillants préjugés de leur éducation : ce sont des factieux, disent les prêtres et les magistrats, qui continuent à haïr l'hérésie pour tout le mal qu'ils lui ont fait ; ce sont des républicains, disent Montesquieu et Voltaire. Une philosophie généreuse, mais ennemie de tout culte parce qu'elle confond le catholicisme avec le christianisme, oublie les droits de la conscience et se détourne des persécutés parce qu'ils sont des hommes religieux. Le premier écrivain non protestant qui demanda pour eux le mariage civil, que les catholiques possédaient en Hollande, Rippert Monclar (1756), fut si peu écouté que, trois années plus tard, un livre écrit contre les voies de rigueur en matière religieuse, était encore

brûlé par la main du bourreau. — La réaction contre l'intolérance ne date que de 1762, c'est-à-dire du moment où Voltaire prit en main la cause de Calas, en le considérant non comme protestant, mais comme victime des passions judiciaires. Les réhabilitations de Calas et de Sirven, auxquelles le plus puissant génie de l'époque sut intéresser toute l'Europe, commencèrent la réhabilitation des huguenots. Ensuite l'*Honnête criminel* (1767), drame (historique) dans lequel un fils prend la place de son père qu'on menait aux galères pour crime d'assemblée, attendrit tous les cœurs, si bien que, en 1769, le parlement de Toulouse valida un mariage sur un certificat de P. Rabaut. Peu à peu les esprits s'éclairèrent, les mœurs s'adoucirent, les condamnations furent moins fréquentes, on n'osa plus pendre les pasteurs; grâce aux sollicitations de Court de Gébelin, il devint possible de racheter à force d'argent les prisonniers et les galériens; les officiers des garnisons prévenaient les ministres, le samedi, de la direction dans laquelle ils conduiraient leurs troupes le lendemain. Cependant le clergé, toujours fanatique, disait encore à Louis XVI, au moment de son sacre (1774) : « Vous réprouverez les conseils d'une fausse paix, les systèmes d'une tolérance coupable... Il vous est réservé de porter le dernier coup au calvinisme dans vos Etats. » Ce même clergé continua d'enlever çà et là des enfants presque jusqu'à la Révolution, et ses maisons de *Nouvelles Catholiques* existèrent jusqu'en 1792. L'édit de 1787, qui accordait aux protestants l'état civil, c'est-à-dire « ce que le droit naturel ne permet pas de leur refuser », fut bientôt jugé insuffisant. Deux ans après sa promulgation, un membre de l'assemblée constituante, le pasteur Rabaut Saint-Etienne, fils du pasteur du Désert, repoussant éloquemment la tolérance au nom de ses coreligionnaires, réclama et obtint pour eux la liberté. Enfin la royauté succomba dans la lutte à mort qu'elle avait engagée contre les consciences; elle a disparu du sol de la patrie, tandis que le protestantisme, resté debout, est appelé à de glorieuses destinées. — Sources : Ch. Coquerel, *Hist. des Egl. du Désert*, Paris, 1841, 2 vol. in-8° ; Nap. Peyrat, *Hist. des pasteurs du Désert*, Paris, 1842, 2 vol. in-8° ; Haag, *La France prot.*, Paris, 1846-1859, 10 vol. in-8°, et la seconde édition que publie M. Henri Bordier; De Félice, *Hist. des prot. de France*, Paris, 1851, in-8° ; *Bullet. de la Soc. de l'hist. du prot. fr.*, Paris, 1853-1877, 25 vol. in-8 ; Ch. Weiss, *Hist. des réfugiés prot. de France*, Paris, 1853, 2 vol. in-12 ; F. Puaux, *Hist. de la Réf. fr.* , Paris, 1859, 8 vol. in-12; A. Coquerel fils, *Les temples prot.*, dans *Paris-Guide*, Paris, 1868, 2 vol. in-8° ; E. Bonnemère, *Hist. de la guerre des Camisards*, Paris, 1869, in-12 ; Edm. Hugues, *Hist. de la restauration du prot. en France*, Paris, 1872, 2 vol. in-8° ; D. Bonnefon, *Benjamin Duplan*, Alais, 1876, in-18; et notre travail encore ms. sur *Les premiers pasteurs du Désert, 1685-1700.* • O. Douen.

DÉSIRÉ (Artus), prêtre normand, pamphlétaire catholique du seizième siècle. Il a été comme le premier chef et il est resté l'idéal de cette école soi-disant apologétique, si florissante aujourd'hui dans la faction ultramontaine, qui supplée au zèle par la haine, à la bonne foi par le fanatisme, et à la raison par la bouffonnerie calomnieuse. Sa

verve inépuisable produisit en vers et en prose une foule de libelles contre les calvinistes. Voici le titre de quelques-uns de ces écrits où l'odieux le dispute au ridicule : *Les Combats du fidèle papiste pèlerin romain contre l'apostat priapiste* (Rouen, 1550, in-16, en vers) ; *Contre-poison des 52 chansons de Clément Marot, faulsement intitulées par les psalmes de David* (ibid., 1560, in-16, en vers) ; *La Singerie des huguenaux, marmots et guesnons de la nouvelle dérision théodebeszienne* (Paris, 1574, in-8°, en prose mêlée de vers) ; *Les grandes Chroniques et Annales de passe-partout, chroniqueur de Genève, avec l'origine de Jean Covin, faucement surnommé Calvin* (Lyon, 1558, in-16) ; *Les grands Jours du Parlement de Dieu, publiés par saint Matthieu*, etc. Dans sa fureur poétique, Désiré va jusqu'à décrire dans les plus horribles détails les supplices qu'il invite le roi à infliger aux protestants. A défaut du roi de France, notre apologiste, en quête d'un bras séculier, n'hésite pas à s'adresser au roi d'Espagne, et autrement qu'en missives plus ou moins littéraires. Au début de la Ligue, il fut arrêté à Orléans porteur d'une requête à Philippe II pour l'engager à envahir la France, et condamné à cinq ans de réclusion dont une facile évasion l'eut bientôt dispensé. Il mourut dans un âge avancé, vers 1579. Nicéron, au tome XXXV de ses *Mémoires*, donne une liste, du reste fort incomplète, de vingt-deux de ses ouvrages.

DES MARETS (Samuel), en latin *Maresius*, pasteur et professeur, né à Oisemont, en Picardie, le 9 août 1599, d'une famille opulente et pieuse, mort à Groningue le 18 mai 1673, fut un des plus féconds et des plus irascibles, sinon des plus savants théologiens protestants du dix-septième siècle. Il était, dans son enfance, d'une santé si débile, qu'il ne pouvait pas se tenir debout. Jusqu'à l'âge de douze ans, il ne vécut que de lait; mais son aptitude et son ardeur au travail furent extrêmes. A sept ans il avait déjà lu deux fois la Bible (*a capite ad calcem*). Envoyé par son père à Paris, en 1612, pour faire sa philosophie, il alla, trois ans après, étudier la théologie à Saumur, puis à Genève, et revint, en 1519, dans sa ville natale. L'année suivante, il fut consacré au synode de Charenton, et, bientôt après, nommé ministre de l'Eglise de Laon. La femme du gouverneur de La Fère s'étant convertie à la communion romaine, il s'empressa de lui écrire pour l'exhorter à rentrer dans l'Eglise réformée. La nouvelle convertie lui envoya pour réponse un imprimé dans lequel elle donnait les raisons de son changement. Des Marets réfuta si bien cet écrit, que les jésuites, irrités et ne sachant que répliquer, eurent recours à un argument qui devait infailliblement avoir raison de leur contradicteur : ils le firent assassiner. Le 13 décembre 1623, comme il sortait de chez son oncle Samuel Vauquet, il reçut un coup de couteau en pleine poitrine. Les soupçons tombèrent sur le P. d'Aubigny, le confesseur et convertisseur de la gouvernante de La Fère, qui s'était acquis une triste célébrité dans le procès de Ravaillac. Plainte fut portée à qui de droit ; mais le meurtre resta impuni. La guérison fut rapide, le poumon n'ayant pas été atteint. Mais le synode de Vitré ne voulut pas laisser le pasteur dans une ville où ses jours étaient menacés : il l'envoya des-

servir l'Eglise de Falaise, sur les frontières de la Champagne. Il était dans cette ville depuis quatre mois, quand il fut appelé par l'Académie de Sedan à remplacer Jacques Cappel dans sa chaire d'hébreu (1624). Il passa de là à Maëstricht, dont le duc de Bouillon, qui l'avait choisi pour ministre, était gouverneur. Cette place n'étant plus tenable pour lui après la conversion du prince, il donna sa démission et fut appelé, en 1636, à Bois-le-Duc, pour remplir la double charge de pasteur et de professeur, puis, en 1643, à Groningue. Plusieurs Académies, Montauban, Marbourg, Lausanne, Franeker, se disputaient l'honneur de le posséder dans leur sein. Il s'était décidé, en 1673, à répondre à l'appel de Leyde, lorsqu'il mourut avant de pouvoir se rendre dans cette ville : il avait 74 ans. Son tempérament le portait avec une égale vivacité à la polémique contre les docteurs catholiques et contre les docteurs réformés dont les opinions n'étaient pas de tout point les siennes, et plus d'une fois il sortit des bornes de la modération. Calviniste rigide, il combattit notamment avec âpreté son collègue Jean Daillé et l'école libérale de Saumur, surtout après que les synodes d'Alençon et de Charenton, appelés à se prononcer sur la doctrine de la grâce universelle, eurent refusé de la condamner en la personne du savant et pieux Amyraut. Il a composé plus de cent ouvrages, dont la liste se trouve dans les *Mémoires* du P. Nicéron et dans la *France protestante* de Haag. Ces ouvrages, complétement oubliés aujourd'hui, n'ont pas une grande valeur. Le seul dont nous ayons à parler, parce qu'il est sorti des presses célèbres des Elzévier et qu'il est devenu une curiosité et une rareté bibliographiques, est : *La Sainte Bible... édition nouvelle, faite sur la version de Genève, reveuë et corrigée; enrichie, outre les anciennes notes, de toutes celles de la Bible Flamande, de la pluspart de celles de M. Diodati, et de beaucoup d'autres... A Amsterdam, chez Louys et Daniel Elzevier*, 1669. Il publia cette édition en collaboration avec Henri Des Marets, son fils, ministre en l'Eglise française de Delft. C'est un énorme in-folio, à deux colonnes, qui, avec la pagination moderne, aurait 1680 pages. Au frontispice, une magnifique gravure de N. Berchem. Quatre cartes, d'un travail délicat, à différents endroits du livre : celle du paradis terrestre, celle des voyages des Israélites dans le désert, celle du pays de Canaan où Jésus a prêché, celle des voyages des apôtres. 40 feuillets liminaires, non chiffrés, contiennent un *Avertissement des imprimeurs*, avec ample *Chronologie historique des choses récitées dans les livres canoniques du V. et du N. T.* et trois *Indices*. Bien qu'il n'y ait qu'un tome ou volume, la pagination recommence quatre fois : A. T., sauf les Prophètes, 366 ff.; les Prophètes, 162; le N. T., 202; les livres apocryphes, 70. La version de Genève, édition de Paris, 1652, chez Pierre des Hayes, est reproduite presque sans changement; quelques expressions vieillies e tqui étaient devenues inintelligibles ont été rajeunies. L'œuvre originale de Des Marets consiste dans les notes très-nombreuses qui sont en petits caractères en marge à droite et à gauche et au bas des pages. Ces notes ne sont pas toujours très-judicieuses : Richard Simon les critique avec assez de raison; dans les passages difficiles, l'éditeur

abonde trop dans son sens. Mais ce livre est un vrai monument typographique. — Voyez Bayle, III, 322; Haag, *Fr. prot.*, IV; Michaud, *Biographie universelle*, X. CHARLES DARDIER.

DESMARETS DE SAINT-SORLIN (Jean), né et mort à Paris, 1595-1676. Protégé par le cardinal de Richelieu qui collabora activement à ses tragédies et qui le fit entrer à l'Académie française dès sa fondation, Desmarets fut tour à tour ou tout ensemble prosateur et poète lyrique, dramatique, épique, littérateur et théologien, critique et visionnaire. Malgré cette prodigieuse fécondité, si l'on excepte la trace qu'ont laissée dans notre histoire littéraire une ou deux de ses pièces de théâtre, les épigrammes de Boileau sur les vingt-six chants de son poëme héroïque de *Clovis* et sa polémique contre les anciens en faveur des modernes, Desmarets n'a d'autre titre à la célébrité que le mysticisme extravagant avec lequel il essaya de racheter les excès tout différents de sa jeunesse déréglée. Après plusieurs produits extatiques de sa muse convertie, tels que l'*Office de la Vierge mis en vers*, *Le triomphe de la grâce*, etc., il publia *Les Délices de l'esprit* (Paris, 1658, in-fol.; 1678, in-12), dont on a proposé d'altérer le titre en écrivant les *Délires* de l'esprit, ouvrage inintelligible où il prétend expliquer l'Apocalypse. Il en développa à part un passage fameux dans son *Avis du Saint-Esprit au roi*, se donnant comme l'envoyé de Dieu pour faire une réformation universelle, et promettant à Louis XIV et au pape une armée de cent quarante-quatre mille *dévoués* qui détruiront les Turcs, les jansénistes et les athées. Son exaltation ne fut pas toujours aussi inoffensive. Pour perdre le pauvre illuminé Simon Morin, il s'abaissa, sur le conseil du P. Annat, jusqu'à feindre de partager ses opinions, capta sa confiance, et une fois muni de preuves écrites, le fit condamner au bûcher (1663). Les querelles théologiques de Desmarets ne firent aucun tort à ses polémiques littéraires. Il écrivit jusqu'au dernier jour avec une égale ardeur contre Boileau et contre Jansénius; Nicole lui répondit par ses dix-huit *Lettres imaginaires et visionnaires*, publiées de 1664 à 1666, curieux chapitre de la lutte entre Port-Royal et les jésuites, et qui ont plus fait pour la renommée de Desmarets que les quarante-trois ouvrages de sa prose ampoulée et de ses vers incorrects et traînants.

DESSERVANT, nom donné au prêtre qui est chargé par l'évêque de faire les fonctions ecclésiastiques dans les paroisses, lorsque les cures sont vacantes ou quand les curés sont interdits. Toutefois le mot desservant s'emploie aussi aujourd'hui pour désigner les curés des paroisses appelées succursales, lorsqu'ils ne sont point sous la direction des curés proprement dits, mais sous la dépendance immédiate des évêques.

DESTIN. Voyez *Déterminisme*.

DESTUTT DE TRACY. Voyez *Sensualisme*.

DESUBAS (Mathieu Majal, *dit*), pasteur du Désert, qui reçut ce surnom, sous lequel il est surtout connu, du lieu même de sa naissance (Desubas près Vernoux, au diocèse de Viviers). On sait qu'il avait assisté, comme pasteur du Vivarais, au synode national qui se tint au Désert, dans le Bas-Languedoc, le 18 août 1744, et qui se signala par la sagesse et le patriotisme de ses délibérations. mais qui,

par l'importance même qu'il eut ou qu'on lui attribua, irrita la cour de Versailles et motiva les rigueurs nouvelles qui le suivirent de près, ainsi que l'ordonnance draconienne du 1er février 1745. Dès le 6 avril, Desubas fut arrêté et conduit à Vernoux ; on reçut à coups de fusil les fidèles qui, apprenant sa capture, étaient accourus demander qu'on le relâchât. Cinq des réclamants furent tués et Desubas fut lui-même blessé d'un coup de baïonnette. Un peu plus tard les protestants, n'écoutant que leur zèle, s'étant portés en plus grand nombre auprès du juge pour intercéder en faveur de leur ministre, les bourgeois firent feu de leurs fenêtres sur cette troupe désarmée, si bien que trente personnes tombèrent. Cette barbare et illicite répression d'une démarche imprudente fut appelée « le massacre de Vernoux. » Elle excita une grande indignation et qui aurait pu amener de sanglantes représailles, si Desubas lui-même, du fond de sa prison, n'avait trouvé moyen d'agir sur les esprits et d'aider ses collègues à les apaiser. Encore fallait-il prendre de grandes précautions pour opérer la translation du prisonnier à Montpellier. Sa noble attitude devant les juges et son interrogatoire par l'intendant Lenoir lui valurent une réelle sympathie et une sorte de respect de leur part, mais la sentence de condamnation était dictée par des ordres formels. L'exécution eut lieu, le 2 février 1746, sur l'esplanade de Montpellier. Le jeune martyr (il avait vingt-six ans) monta au gibet avec une constance et une piété telles, dit un mémoire du temps, que l'édification fut grande et que catholiques aussi bien que protestants fondaient en larmes. Une complainte populaire a traduit l'impression de douleur et de regrets que ressentirent les Eglises sous la croix. « Il n'y avait guère eu, dans les provinces, de ministre ni plus considéré ni plus chéri que celui-là » porte le mémoire précité. CH. READ.

DÉTERMINISME. Une chose qui est par une autre chose, qui a en elle sa condition d'être, sa raison, est dite *déterminée* par cette chose ; et l'on nomme *déterminisme*, dans le sens le plus général du mot, ce conditionnement d'une chose par une autre chose. Mais il faut bien entendre cette définition. Les mots *autre chose*, tout d'abord, n'impliquent pas nécessairement que la raison déterminante réside dans un sujet distinct de la chose déterminée. La détermination peut être, soit externe ou transitive, c'est-à-dire avoir lieu d'un sujet à un autre (une bille poussée par une autre bille), soit interne ou immanente, c'est-à-dire avoir lieu dans l'intérieur d'un même sujet (une action déterminée par une habitude, l'existence de Dieu déterminée par son essence, les propriétés du triangle déterminées par sa nature). Mais, même dans ce dernier cas, il faut distinguer, au moins idéalement, la chose déterminée et la chose déterminante, ce qui est et la raison d'être. — Ce mot *raison d'être*, à son tour, demande une explication. Il n'est pas équivalent du mot *cause* ; car, si toute cause est raison, toute raison n'est pas cause. Dans le sens le plus large, la raison d'être c'est tout ce qui rend une chose possible et intelligible. Or, on peut, en ce sens, distinguer deux sortes de raisons : des raisons logiques ou rationnelles, des raisons efficientes ou causales. Il y a donc aussi deux sortes de déterminisme :

un déterminisme logique ou de conséquence, un déterminisme causal ou de production. Comme exemple du premier on peut donner le syllogisme ; toutes les lois naturelles sont des exemples du second. Tout l'art du raisonnement dans les sciences rationnelles, comme la géométrie, consiste à relier une série de propositions par un déterminisme logique ; tout l'art de l'expérience dans les sciences de la réalité, comme la physique, consiste à découvrir le déterminisme naturel qui relie les phénomènes. C'est ainsi que ces deux ordres de sciences atteignent leur but particulier : d'une part, c'est le déterminisme logique qui fait la nécessité de la conséquence et la force de la preuve ; d'autre part, c'est la découverte du déterminisme naturel qui, permettant à l'homme, soit de modifier les phénomènes, lorsqu'il a prise sur leur antécédents, soit du moins de les prévoir, lorsque les antécédents échappent à son action, le rend ainsi maître de la nature, ou tout au moins l'en affranchit. — Mais le mot *déterminisme* ne s'emploie pas seulement dans un sens objectif, pour désigner la liaison des choses suivant la loi du principe et de la conséquence, ou de la cause et de l'effet ; dans un sens subjectif, il désigne la doctrine qui affirme que tout ce qui est dans le monde a sa raison déterminée ; que tout se produit infailliblement quand certaines raisons sont données, certaines conditions réunies, et ne se produit pas dans le cas contraire ; en d'autres termes, que la nature obéit à des lois ; ou encore, avec plus de précision, que les mêmes causes produisent les mêmes effets. Le déterminisme ainsi entendu soulève un grand nombre de problèmes ; on se bornera ici à la discussion des quatre suivants qui sont d'une importance capitale : 1° Quelle est l'origine de la croyance au déterminisme de la nature ? 2° Le déterminisme est-il exclusif de l'idée de la finalité et de la Providence ? 3° Le déterminisme est-il exclusif de l'idée du miracle ? 4° Le déterminisme est-il exclusif de l'idée de la liberté ?

I. *Origine de la croyance au déterminisme de la nature.* — Deux théories sont ici en présence ; celle de l'école empirique et celle de l'école idéaliste : l'une qui voit dans cette croyance le fruit de l'expérience, l'autre qui la considère comme la conséquence de la constitution même de l'esprit humain. C'est l'expérience, dit l'école empirique, qui nous apprend que tous les phénomènes se produisent à des conditions déterminées. A quoi leurs adversaires font remarquer, en premier lieu, que l'affirmation du déterminisme des phénomènes est universelle ; or le nombre des expériences faites, si considérable qu'on le suppose, est toujours limité ; l'affirmation porte sur tout l'avenir, l'expérience ne s'étend pas même à tout le passé ; la portée de l'affirmation dépasse donc infiniment l'étendue de l'expérience. Supposons l'esprit humain dépouillé de tout principe *a priori*, et admettons, si l'on veut, que l'expérience ait été faite pour tous les cas, moins un : même alors, on ne saurait trouver dans cette expérience quasi totale une ombre de raison rationnelle et scientifique, pour affirmer que le cas encore inconnu, sera conforme aux cas observés. — En second lieu, le déterminisme des phénomènes nous paraît nécessaire ; or l'expérience montre qu'une chose *est*, l'expérience ne

peut nous apprendre si elle *doit-être*. Un fait s'observe et se constate, non pas la nécessité d'un fait. Quand une chose observée est jugée nécessaire, ce jugement ne sort pas de l'expérience, il s'y ajoute; c'est une interprétation de l'expérience au moyen de l'esprit. Si donc ici nous supposons que la totalité même des cas ait été soumise à l'observation, nous pourrons bien, il est vrai, les tous embrasser dans une affirmation collective, mais notre affirmation n'en sera pas moins contingente, car nous aurons beau savoir par l'expérience que le déterminisme est sans exception, rien, dans cette expérience, ne pourra nous apprendre qu'il n'en pouvait être autrement : le déterminisme ne sera jamais qu'un fait, nous n'aurons aucune raison d'en faire une loi. — A ces objections, qui résument la critique de Leibnitz et de Kant, l'empirisme récent a cru pouvoir répondre en faisant intervenir, outre l'expérience, les lois de l'association des idées et de l'habitude. Sans doute, toute expérience est limitée, « mais une expérience suffisante peut engendrer dans l'esprit une habitude invincible de penser conformément à cette expérience » (Stuart Mill). C'est par suite d'associations indissolubles ainsi formées, qu'il semblait autrefois nécessaire qu'un cygne fût blanc; qu'on ne pouvait admettre l'existence d'habitants aux antipodes ; que les amputés croient ressentir des douleurs dans le membre qu'ils n'ont plus. De même, l'expérience constamment répétée du déterminisme naturel en fait une nécessité de penser. Le déterminisme devient donc une loi de l'esprit, et, par suite, il nous apparaît comme une loi nécessaire et universelle des choses. Cette théorie des *associations inséparables*, se complète dans l'empirisme le plus récent (Herbert Spencer) par la théorie de l'hérédité psychologique. Une fois formées dans l'esprit, ces habitudes de penser se transmettent en héritage, de génération en génération, et font désormais partie de la constitution intellectuelle. Ainsi s'expliquent, en général, tous les instincts, et, en particulier, ces instincts intellectuels qu'on nomme croyances ou jugements *a priori*. Ils sont bien *a priori*, et innés, en effet, si on considère l'homme actuel; ils sont acquis, grâce à l'expérience, si on considère l'humanité. — On pourrait sans doute contester plus d'un point de cet empirisme renouvelé; mais il vaut mieux accorder tout ce qu'il demande et voir seulement quelle conséquence légitime peut découler de ces prémisses. Or, par ces théories, on explique très-bien comment la croyance au déterminisme naturel devient à la longue invincible, et prend dans notre esprit l'apparence d'un principe nécessaire et universel. Mais, en même temps, par cette explication, on fait de cette croyance quelque chose d'aveugle, une impulsion en quelque sorte mécanique, imprimée à l'esprit par le choc répété des choses, et l'on renonce à la fonder en raison. En d'autres termes, on rend compte de la nécessité et de l'universalité apparentes et subjectives du principe; sa nécessité et son universalité réelles et objectives demeurent en question comme auparavant; et, à cet égard, les arguments de Leibnitz et de Kant n'ont rien perdu de leur force. On ramène une croyance qui semblait rationnelle à « ces consécutions animales, dont parle l'auteur des *Nouveaux*

Essais, à ces connexions d'imagination qui font croire aux bêtes que les choses sont liées en effet, parce que leurs images le sont dans la mémoire, et qui ne sont qu'une ombre de raison. » Dès lors, comment se fier à cette croyance ? Que ceux-là y cèdent qui ne sont « guère plus difficiles à contenter que les bêtes en fait de bonnes raisons; » mais comment le pourrait-on, quand on s'est une fois rendu compte de son origine? Comment faire d'une croyance aveugle le fondement et la garantie de la science? Stuart Mill lui-même reconnaît la difficulté : « Après tout, dit-il, il peut se faire que dans des espaces éloignés, ou dès à présent, dans des espaces inaccessibles à notre expérience, les événements se succèdent au hasard, sans aucune loi fixe. » L'aveu est hardi, il ne l'est pourtant pas assez. Pourquoi donc reculer ainsi le règne du hasard? Pourquoi, si le hasard est possible, ne règnerait-il pas dès demain, à côté de nous? On le voit donc, l'empirisme a beau changer de forme, il ne peut jamais engendrer que le scepticisme, il est au fond la négation même de la science. Par conséquent il faut toujours en revenir à la doctrine idéaliste des Descartes, des Leibnitz, et des Kant. La science est la recherche des lois, c'est-à-dire des conditions fixes qui déterminent les phénomènes; or on ne cherche les lois que si l'on croit *a priori*, sans doute aucun, ni restriction aucune, que tout a sa loi, et que le déterminisme s'étend à toute la nature. « Pour aller à la recherche de la vérité, dit un savant illustre, dans les sciences naturelles, le déterminisme absolu dont nous avons conscience *a priori* est le seul criterium qui nous dirige et nous soutienne... C'est le sentiment du déterminisme absolu des phénomènes qui caractérise le vrai savant » (Cl. Bernard). Ainsi, de l'aveu des savants, pour que la science soit possible, il faut admettre d'abord la croyance au déterminisme, comme une loi *a priori* de la raison ; il faut, en outre, admettre la valeur objective de cette croyance, c'est-à-dire admettre que la loi suprême de l'esprit est aussi la loi suprême de la nature. Or admettre cela, peut-on ajouter, qu'est ce autre chose qu'admettre un parallélisme, un accord, une harmonie préétablie entre l'esprit et la réalité? Et maintenant, s'il est vrai que tout a sa raison, comment ne pas chercher la raison d'un fait aussi considérable, d'un accord aussi merveilleux? Et cette raison, enfin, où la trouver, sinon dans une Cause suprême qui a imposé à la pensée et aux choses les mêmes lois, qui les a faits sur un même plan, la pensée pour les choses, et les choses pour la pensée? Si un certain nombre de savants inclinent vers l'athéisme, il est pourtant vrai de dire que l'idée même de la possibilité de la science semble impliquer, quand on va au fond des choses, l'existence de Dieu.

II. *Le déterminisme est-il exclusif de l'idée de la finalité et d'une Providence ?* — Si chaque phénomène a sa raison d'être dans un phénomène antécédent, il est inutile, ou même absurde, semble-t-il, de chercher aux phénomènes une explication en dehors des phénomènes eux-mêmes, dans une pensée prévoyante et directrice. La loi des causes efficientes, qui régit toutes choses, rend superflue ou même impossible toute finalité; le déterminisme exclut la téléologie. Cette conclusion

parait d'abord confirmée par l'histoire des sciences et de la philosophie. La philosophie ancienne pourrait se partager en deux grandes écoles adverses : d'un part, celle de Socrate, de Platon, d'Aristote, de Zénon, dominée par le principe des causes finales ; d'autre part, celle de Démocrite et d'Epicure, exclusivement dirigée par le principe des causes efficientes. Le moyen âge ne cherche, n'admet en toutes choses que l'explication téléologique ; la philosophie moderne n'invoque que l'explication mécanique. Bacon renvoie à la métaphysique les considérations tirées de la fin ; Descartes les écarte même de la métaphysique ; Spinoza les proscrit absolument. De nos jours, la science travaille à réduire tous les phénomènes au mouvement, et le déterminisme universel apparaît comme un universel mécanisme. Propriétés physiques et chimiques, phénomènes vitaux, formation des organismes, génération des espèces, la vie enfin, tout rentre peu à peu dans la loi des causes efficientes. « Tous les phénomènes, dit un philosophe contemporain, sont donc des mouvements ou plutôt un mouvement unique qui se continue autant que possible dans la même direction et avec la même vitesse. » Mais nul n'a exprimé cette conception mécaniste de l'univers avec plus de force et de grandeur que l'illustre Laplace : « Tous les événements, dit-il dans son *Essai philosophique sur les probabilités*, ceux mêmes qui par leur petitesse semblent ne pas tenir aux grandes lois de la nature, en sont une suite aussi nécessaire que les révolutions du soleil. Dans l'ignorance des liens qui les unissent au système entier de l'univers, on les a fait dépendre des causes finales, ou du hasard..., mais ces causes imaginaires disparaissent entièrement devant la saine philosophie... L'état présent de l'univers est l'effet de son état antérieur et la cause de celui qui va suivre. Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée..., si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule le mouvement des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux. » — Sans nous arrêter à ce qu'il peut y avoir de hasardé dans les théories ou les hypothèses des savants de nos jours, supposons achevée cette explication de l'univers par les causes efficientes : est-on en droit d'en conclure que la finalité est bannie du monde et de la science, et qu'il n'y a plus de place pour l'hypothèse-Dieu ? Et tout d'abord, les causes finales sont-elles *exclues* par les causes efficientes ? Le raisonnement et les faits disent le contraire. Admettons en effet qu'une pensée se propose une fin : la fin suppose des conditions qui la réalisent ; ces conditions seront donc tout ensemble des moyens choisis et des causes efficientes. Les ailes, par exemple, peuvent être à la fois la cause mécanique qui réalise le vol, et le moyen choisi pour le réaliser. Les faits confirment ce raisonnement ; car nous pouvons constater la coexistence du mécanisme et de la finalité dans l'industrie humaine. Une maison se fait assurément par des causes mécaniques : savoir, les bras des ouvriers, leurs outils et les matériaux. Mais toutes

ces causes elles-mêmes sont mises en œuvre suivant la pensé directrice de l'architecte. Les deux explications ne s'excluent donc pas, et le déterminisme mécanique de l'univers pourrait être, en même temps, un déterminisme téléologique. — Mais l'explication par les causes efficientes rend-elle du moins *inutile* l'explication par les causes finales? Cela dépend de l'effet qu'il s'agit d'expliquer. Pour rendre compte de la forme d'une pierre ou d'un nuage, il n'est besoin assurément que de causes mécaniques. Mais, dans certains cas, l'explication par les causes mécaniques est, au contraire, tellement insuffisante qu'elle paraît presque ridicule. « Que penserait-on, dit Leibnitz, d'un historien qui, pour rendre raison d'une conquête qu'un grand prince a faite, dirait que c'est parce que les petits corps de la poudre à canon étant délivrés à l'attouchement d'une étincelle, ils se sont échappés avec une vitesse capable de pousser un corps dur et pesant contre les murailles de la place? » Eh bien! le cas semble le même lorsque il s'agit de l'univers. On nous dit que tout se tient et s'enchaîne dans le monde, de telle sorte que l'état actuel n'est que la conséquence de tous les états passés. Mais, s'il en est ainsi, on avoue donc que cet ordre, cette harmonie, cette matière vivante, ces êtres sensibles et pensants qui sont actuellement dans le monde, s'y trouvaient déjà en puissance, dès le passé le plus reculé : un œil assez pénétrant aurait pu dès lors y voir, en quelque sorte, tout ce que nous y voyons aujourd'hui. Par conséquent, on explique tout, il est vrai, par des causes mécaniques, mais à condition que ces causes mécaniques soient de toute éternité, précisément dans la prédisposition nécessaire pour tout produire. Les causes mécaniques ne font que dérouler, dans la suite des temps, les conséquences d'une combinaison qui remonte à l'origine des temps. Or, s'il en est ainsi, encore ici on peut dire : puisque tout à sa raison, quelle est donc la raison de cette disposition initiale des choses? Dans ce chaos apparent de la nébuleuse qui sera un jour notre univers, pourquoi cet accord prodigieux? pourquoi cet ordre profond? pourquoi la quantité exacte de mouvement qu'il faut, le nombre exact d'atomes qu'il faut, dans la situation qu'il faut, pour produire le monde tel qu'il est aujourd'hui? Tant que cela n'est pas expliqué, on aura beau prétendre que tout est expliqué; qui ne voit, au contraire, que rien n'est expliqué? Et quelle autre explication pourrait-on assigner, qu'une Pensée providentielle qui a fait toutes choses, au commencement, *cum pondere et mensura?* Ainsi, dans l'univers, comme dans une horloge, tout se fait mécaniquement, il est vrai; mais ce mécanisme lui-même est l'œuvre d'une pensée. La série des causes efficientes est, dès l'origine, dirigée vers un but; la finalité imprègne et pénètre partout le mécanisme; et le déterminisme inviolable de la nature n'est que le ressort tout puissant dont le développement infaillible réalise le plan divin.

III. *Le déterminisme est-il exclusif de l'idée du miracle?* — Si le déterminisme n'exclut pas une pensée directrice, c'est, semble-t-il, à la condition que cette pensée ait, à l'origine même des choses, imprimé, une fois pour toutes, une direction à la série des événements.

Mais, de même que, la pierre une fois lancée, la main ne peut plus la reprendre, de même, une fois le cours des choses en mouvement, la pensée directrice ne peut plus le suspendre ou le modifier. Tout est donc son œuvre, en ce sens que c'est à elle que la série commence, mais rien n'est spécialement son œuvre, en ce sens qu'elle produirait, par son ingérence momentanée dans le monde, ce que n'aurait pu produire le développement normal et régulier de la série. — Cette exclusion du miracle, au nom du déterminisme, ou, comme on dit ordinairement, au nom de l'inviolabilité des lois de la nature, repose, à notre sens, sur une confusion d'idées. L'énoncé rigoureux du déterminisme est celui-ci : les mêmes causes produisent les mêmes effets ; et ce principe lui-même dérive immédiatement du principe de causalité : si, en effet, les mêmes causes étant données, l'effet changeait, ce changement n'aurait pas de cause. Le principe du déterminisme, à son tour, permet, un rapport de causalité ayant été constaté entre un antécédent et un conséquent, d'ériger ce rapport en loi et de dire : cet antécédent produira toujours ce conséquent. Mais, qu'on le remarque, car là est la solution de la difficulté, toutes ces affirmations (principe de causalité, principe du déterminisme ou des lois, lois déterminées), sont des affirmations *conditionnelles* et non *catégoriques*. Le principe de causalité n'affirme pas que des faits *seront donnés*, mais que, *si des faits sont donnés*, ils le seront avec leurs causes ; le principe des lois n'affirme pas que *les mêmes causes seront données*, mais que, *si les mêmes causes sont données*, elles le seront avec les mêmes faits ; et de même pour telle ou telle loi déterminée. L'affirmation porte uniquement sur la *liaison* de deux termes, et nullement sur la *réalisation* des termes eux-mêmes ; les termes sont rattachés l'un à l'autre, ils ne sont pas posés. D'où il suit, que ni le principe de causalité, ni le principe des lois, ni aucune loi déterminée n'empêche, à aucun degré, l'intervention de causes nouvelles qui, s'ajoutant aux causes ordinaires pour modifier ou même annuler leur action, produiront naturellement des effets nouveaux. L'eau entre en ébullition à cent degrés ; mais non pas dans la marmite de Papin. Dit-on, dans ce cas, que la loi est violée ? Point du tout ; elle n'est même pas suspendue, puisque les antécédents ne sont plus les mêmes. C'est pourquoi, aucun savant ne sachant catégoriquement quels antécédents seront ou ne seront pas donnés, aucun savant ne peut affirmer absolument, par exemple, que tel animal qui va naître ne sera pas un monstre ; que les espèces vivantes seront conservées ; que la vie se maintiendra dans l'univers. Il ne peut même affirmer que demain, tout à l'heure, sous l'action de quelque cause inconnue, tout ce qui est ne rentrera pas dans le chaos, ne retournera pas au néant : il ne le peut pas plus, qu'il ne peut assurer qu'il sera vivant dans un quart d'heure. — Ces principes posés, et ces distinctions établies, qu'appelle-t-on miracle ? Un fait extraordinaire, imprévu, imprévisible, c'est-à-dire autre que ceux qui se produisent constamment dans les mêmes circonstances. Y a-t-il là infraction au déterminisme, violation ou suspension d'une loi de la nature ? Oui, si les circonstances étaient, de tout point, restées les mêmes ; si toutes

choses étaient égales d'ailleurs. Mais les circonstances ne sont les mêmes, et les choses ne sont égales qu'en apparence, puisque on admet que le miracle est produit par l'intervention d'un agent nouveau et tout puissant, réel quoique invisible, et présent quoique caché. Deux poids égaux se font équilibre dans une balance juste; c'est une loi. Mais si je pèse du doigt sur un des plateaux, est-ce une loi que l'équilibre doive subsister? Pareillement quand le doigt de Dieu s'appuie quelque part sur le monde, comment n'y aurait-il rien de changé? Le miracle serait que le miracle ne se produisît pas! En résumé, qu'on rapproche ces deux propositions : *des antécédents déterminés produisent des conséquents déterminés; — des antécédents nouveaux peuvent intervenir, auquel cas les conséquents seront changés* : l'une est la formule du déterminisme; l'autre est la formule du miracle : on chercherait en vain, en confrontant ces deux propositions, quelque chose qui ressemble à une contradiction. Par conséquent, si on veut nier la possibilité du miracle, il faut, ou bien faire résider cette impossibilité en Dieu même, ou bien prouver qu'aucune action nouvelle ne peut s'introduire dans le monde, qu'une cause extramondaine ne peut s'ajouter momentanément aux causes naturelles. Nous ignorons absolument, pour notre part, sur quels principes cette preuve pourrait s'appuyer. — Quoi qu'il en soit, on ne peut, comme on le croit ordinairement, et comme les partisans eux-mêmes du miracle sont trop disposés à l'accorder, exclure le miracle, ni au nom du principe de causalité, ni au nom du principe des lois, ni au nom d'aucune loi déterminée.

IV. *Le déterminisme est-il exclusif de l'idée de la liberté?* — Le mot *déterminisme* s'emploie souvent dans un sens plus étroit que ci-dessus, pour désigner la doctrine qui, étendant aux actions humaines la loi de raison suffisante, affirme que, de même que dans la nature les faits résultent nécessairement de causes données, de même, dans l'homme, les résolutions résultent nécessairement de motifs donnés. — On fait rentrer ordinairement le déterminisme ainsi entendu parmi les diverses espèces de fatalisme. On distingue le fatalisme proprement dit (doctrine du *fatum*, aveugle nécessité : fatalisme antique, fatalisme mahométan); le fatalisme théologique (le destin identifié à la volonté de Dieu : fatalisme stoïcien, prédestination absolue); le fatalisme physique (influence nécessitante des circonstances extérieures, de l'organisme); le fatalisme psychologique ou déterminisme (influence nécessitante des motifs). Au fond, cette classification est inexacte, et tout fatalisme ou bien se ramène au déterminisme, ou bien ne nie pas la liberté. En effet, c'est un fait psychologique reconnu par tous, que toute résolution proprement volontaire est précédée d'une délibération plus ou moins longue, et déterminée, sinon nécessitée par la considération de certains motifs. Un acte non motivé n'est pas un acte volontaire. De là cette conséquence, que les influences étrangères, de quelque nature qu'elles soient (volonté divine, actions physiques, etc.), peuvent bien s'exercer directement sur nos organes, sur notre intelligence, notre sensibilité, mais ne peuvent s'exercer qu'indirectement sur la volonté même, par l'intermédiaire de l'intelligence et de la sensibilité

en suscitant en elles des idées et des sentiments, en se transformant pour ainsi dire en influences psychologiques, en devenant motifs. « L'empire de ce qui nous environne sur la volonté, a-t-on dit justement, se réduit à un seul phénomène, qui est la persuasion, soit des choses, soit des personnes ; et rien ne nous persuade qui ne s'identifie avec nous. » Par conséquent, une influence qui ne sera pas devenue motif pourra bien porter sur ce qui est distinct de la résolution même, par exemple l'exécution ; mais, pour la volonté, cette influence sera comme si elle n'était pas ; elle n'en restreindra donc en aucune façon la liberté. Or tel est précisément le cas du *fatum* antique et du *fatum mahometanum :* il ne pèse que sur l'action, sans atteindre la liberté. Le destin peut faire, par exemple, que Œdipe soit le meurtrier de son père ; il ne peut pas faire qu'il veuille l'être : il le devient sans le savoir et sans le vouloir. Ainsi ce fatalisme extérieur qui semble d'abord le plus brutal, et, comme dit Leibnitz, le plus insupportable, s'arrête aux événements du dehors et ne pénètre pas dans le for intérieur ; il admet, il implique la liberté ; il en supprime non pas l'existence, mais simplement les effets. Le fatalisme vraiment inconciliable avec la liberté, s'il en est un qui soit tel, n'est et ne peut être précisément que le fatalisme leibnitzien, le déterminisme psychologique. Voyons donc ce qui en est. — Tout en admettant un déterminisme absolu, Leibnitz se déclare partisan de la liberté. Mais de quelle liberté ? D'après lui la liberté implique trois conditions : 1° la *spontanéité :* elle existe en nous quand nous obéissons à la raison qui est le vrai fond de notre nature, et non aux passions qui viennent du dehors ; 2° l'*intelligence* : nous nous rendons compte de nos actions et des raisons de nos actions ; 3° la *contingence :* est contingent, d'après Leibnitz, ce dont le contraire n'est pas impossible absolument, c'est-à-dire contradictoire. Il est impossible absolument qu'un triangle ait plus ou moins de trois angles, parce que cela est contradictoire ; donc il est nécessaire qu'un triangle ait trois angles. Mais il n'est pas contradictoire de concevoir qu'au lieu de faire ceci, je fasse cela ; donc le contraire de mon acte n'est pas absolument impossible, et mon acte même est contingent. — A cela il faut répondre, que, si le contraire de mon acte, tout en étant possible *logiquement*, et en prenant les choses séparément, est, une fois les antécédents donnés, impossible *réellement*, mon acte ne sera nullement contingent, mais positivement nécessaire ; non pas, si l'on veut, d'une nécessité absolue ou mathématique, mais d'une nécessité physique et métaphysique. Or, telle est précisément la doctrine de Leibnitz, puisque, d'après lui, l'état présent de chaque monade enferme et détermine tous ses états futurs, y comprises les résolutions. La liberté qu'il nous accorde n'est donc qu'un fantôme de liberté. La liberté vraie consiste en ceci : qu'un état déterminé de l'âme étant donné, des résolutions opposées sont, tant qu'une résolution n'est pas prise, logiquement et réellement possibles. Une semblable liberté peut-elle exister ? C'est ce que nient les déterministes. Nous allons passer en revue leurs arguments. — 1° Les actes des individus sont prévisibles, étant donnée la connaissance de leur caractère

et des circonstances où ils sont appelés à agir : donc ces actes ne sont pas possibles en divers sens. — A quoi on peut répondre : *a*) que cette prévision possible des actes, étant donnée la connaissance des antécédents, ne prouve rien, tant qu'on n'a pas prouvé que ces antécédents eux-mêmes (circonstances et caractère) ne sont en rien l'œuvre de la liberté. Par exemple, on peut prévoir qu'un soldat apprendra le maniement du fusil, obéira à ses chefs, etc. ; c'est la conséquence nécessaire de son état de soldat : mais il pourrait avoir choisi librement l'état de soldat. On peut prévoir qu'un homme d'honneur ne trichera pas au jeu ; mais il se pourrait que l'honorabilité de son caractère fût elle-même la conséquence d'habitudes volontairement prises. Sans doute il y a de la logique, de la cohérence dans la vie humaine, et des résolutions importantes une fois arrêtées (choix d'un état, etc.) portent et doivent porter leurs effets naturels, impliqués d'ailleurs dans ces résolutions elles-mêmes : mais reste à savoir si ces résolutions ne sont pas libres. — *b*) De plus la prévision n'est jamais infaillible ; il y a toujours des surprises possibles. Ces surprises, les déterministes les expliquent par une connaissance insuffisante des antécédents, et prétendent qu'elles n'auraient plus lieu, si une connaissance absolue des antécédents était donnée. Mais comme elle ne peut jamais être donnée, on n'est pas en état de fournir la preuve. En attendant, il reste donc permis d'expliquer ces surprises par des interventions imprévisibles de la liberté. — 2° La statistique démontre que les actes réputés libres sont soumis à certaines lois fixes ; que, si le milieu reste le même, les actes de même nature se reproduisent en nombre à peu près constants, dans des temps égaux (tant de meurtres par an, tant de suicides, etc.) Réponse : *a*) Admettons ces lois : elles ne régiront jamais que le collectif et non le particulier. Qu'il doive y avoir tant de meurtres par an, cela ne contraint en aucune façon tel ou tel à commettre un meurtre à tel moment, en tel lieu. — *b*) La statistique constate toujours, en même temps qu'une certaine régularité, des irrégularités, des variations, des écarts : ces écarts pourraient être du fait de la liberté. *c*) Admettons même la fixité absolue des résultats généraux : on peut concilier cette fixité dans l'ensemble, avec une intervention de la liberté dans chaque cas particulier. En effet, il y aurait alors deux sortes de causes des actions dont il s'agit : les causes extérieures constantes, dont nul ne conteste l'influence (milieu social, degré d'instruction, etc.,) et la liberté, qui, par définition, est une cause irrégulière et variable. Or, sur un grand nombre d'épreuves, l'influence d'une cause irrégulière doit disparaître, parce que ses effets se compensent et s'annulent les uns par les autres ; l'influence des causes constantes est donc seule mise en évidence. Ainsi dans un grand nombre d'épreuves, au jeu de dés, le nombre de fois que chaque face est amenée tendra vers 1/6 du nombre total des coups, comme si la conformation du dé était la seule cause agissante ; pourtant la main du joueur a une influence incontestable dans chaque coup particulier. — 3° Les résolutions sont suivies d'actions, c'est-à-dire de mouvements. Or la mécanique rationnelle démontre *a priori*, et la science physique vérifie *a posteriori* la loi de conservation de la force en quantité immuable.

Cette loi serait violée si la volonté, engendrant un mouvement, n'était pas la conséquence nécessaire d'idées ou de sentiments, conséquences nécessaires eux-mêmes de mouvements antérieurs. — Réponse : *a*) La mécanique rationnelle procède dans l'abstrait, et démontre que, dans un système supposé *fermé* (où ne s'introduit aucune action nouvelle) d'éléments supposés *inertes* (incapables de créer du mouvement), la même quantité de force subsiste, quelles que soient les relations des éléments. Mais elle laisse intacte la question de savoir si le monde réel est un système fermé, et si les êtres vivants sont des moteurs inertes. — *b*) La vérification expérimentale de la loi n'est faite (dans une certaine mesure), que dans le domaine de la physique et de la chimie, c'est-à-dire pour les moteurs auxquels personne ne songe à attribuer la liberté. Elle n'est pas faite, et n'est même pas possible pour les êtres vivants. Il faudrait en effet faire la balance de tous les mouvements centripètes qui donnent naissance à la volonté, et de tous les mouvements centrifuges auxquels donne naissance la volonté, c'est-à-dire mesurer un nombre infiniment grand d'infiniment petits. Par conséquent, nul moyen de prouver expérimentalement que la volonté n'est pas créatrice de certains mouvements. — 4° La liberté serait une infraction au principe de causalité et au déterminisme de la nature. De là cette antinomie posée par Kant : ou il y a des causes libres, c'est-à-dire capables de produire des changements non déterminés par des phénomènes antérieurs, et dès lors la loi de causalité souffre une exception notable ; ou la loi de causalité est universelle, et dès lors il n'y a plus de liberté. — On peut opposer à cette objection une réponse analogue à celle qui a été faite plus haut à l'objection sur la possibilité du miracle. Les deux cas, en effet, sont, au fond, identiques. Le principe de causalité exige bien qu'il n'y ait pas de changement sans cause ; d'où il résulte que les causes déterminées qui sont en jeu dans la nature produiront des effets déterminés, et qu'il n'y a point de possibles ambigus, à moins qu'il y ait possibilité d'intervention pour une cause nouvelle. Mais, encore une fois, le principe de causalité n'empêche nullement cette intervention. Si un Dieu distinct du monde, éternel, transcendant, laisse, à un certain moment, son action descendre et comme tomber dans ce monde, l'effet produit n'aura-t-il pas sa cause, bien qu'on la cherchât en vain en remontant en arrière dans la série des causes naturelles ? Or c'est d'une manière analogue qu'on doit concevoir la volonté. La volonté n'est pas un phénomène particulier, déterminé ; elle n'est pas un des anneaux de la série phénoménale ; la volonté est une cause durable, permanente, identique, et en quelque façon transcendante par rapport aux phénomènes qui s'écoulent au dehors et au-dessous d'elle ; c'est une puissance qui contient en elle-même comme une provision indéfectible de force toujours disponible. Si donc une action, émanée de cette volonté, vient tout à coup s'insérer dans la série des phénomènes, il y a bien, si l'on veut, discontinuité, commencement absolu, il y a un fait sans cause, si l'on ne considère que la série ; mais cependant il n'y a rien qui ne s'explique aisément, pour qui sait voir le principe de ce fait dans la volonté même, en

dehors et au-dessus de la série. Le principe de causalité peut donc se concilier avec la liberté, dès qu'on ne réduit pas toute la réalité aux simples phénomènes, et qu'on admet des causes dans le sens profond et métaphysique de ce mot. — 5. Cette objection écartée, une objection plus grave se tire immédiatement du principe de raison. Il est vrai, dira-t-on, que l'acte libre n'est pas sans cause, puisqu'il sort du fond même de la volonté. Mais à cette cause elle-même il faut une raison d'agir : pourquoi la volonté laisse-t-elle, à un moment donné, sous une certaine forme, cet acte s'échapper de son sein ? Nécessairement il y a un motif : c'est donc le motif qui détermine la volonté. On a essayé de résoudre cette objection de bien des manières. Reid a proposé la doctrine de la liberté d'indifférence. La volonté, d'après lui, est capable de se déterminer sans motif. Par quel motif, demande-t-il, lorsqu'on ouvre une bourse contenant plusieurs pièces de même valeur, prend-on l'une plutôt que l'autre ? Mais, répliquent les déterministes, ce qu'on veut ici, c'est prendre *une* pièce et non *telle* pièce. D'ailleurs, en admettant que certains actes insignifiants n'aient pas de motifs, à coup sûr les actes importants, ceux dont s'occupe la morale, ont des motifs ; or, quand même il serait prouvé qu'on est libre lorsque il n'y a pas de motif, comment en résulterait-il qu'on est libre quand il y en a ? Il faut donc admettre la présence des motifs, et par là même reconnaître un certain déterminisme. La question est maintenant de savoir quel est au juste le rôle des motifs. Les motifs, disent les partisans du libre arbitre, sont des concepts, des idées de l'intelligence. Mais l'intelligence est de sa nature représentative, *contemplative* et non active et *motrice*. Elle éclaire donc la volonté, elle indique un but, mais c'est la volonté qui s'y porte, par son pouvoir automoteur. Quand un homme est dans les ténèbres, ne sachant où aller, il reste immobile. La lumière se fait ; il voit son but, son chemin ; il marche : mais est-ce la lumière qui a mis en mouvement ses nerfs et ses muscles ? Ainsi le motif rend l'acte de la volonté possible, intelligible et intelligent ; il ne le produit pas. Il en est la condition préalable et non pas suffisante, la cause occasionnelle et non pas efficiente. Par là, le principe de raison est satisfait, et la liberté subsiste. Mais les déterministes ne sont pas encore à bout. Vous oubliez, reprennent-ils, que quelque inclination se mêle toujours à nos idées, quelque mobile aux motifs. Or, si l'idée est simplement représentative, l'inclination, à coup sûr, est motrice : c'est elle qui entraîne la volonté. A leur tour les partisans du libre arbitre répliquent : parce que l'inclination fait quelque chose, il ne s'ensuit pas qu'elle fasse tout. Soient deux résolutions pssibles, A, B ; et la somme des influences sensibles la même pour l'une et pour l'autre, ou plus grande pour la résolution A. Quelle que soit, dans la première hypothèse, la résolution réalisée ; et si, dans la seconde hypothèse, la résolution B est réalisée, la résolution sera libre, car elle n'a pu être réalisée que par le secours d'une force nouvelle s'ajoutant aux mobiles. Pour que l'objection tirée des mobiles fût valable, les déterministes devraient donc prouver que la volonté cède toujours à l'inclination la plus forte ; auquel cas, il serait,

en effet, démontré que la volonté est inerte et ne possède aucun pouvoir automoteur. Or, c'est bien là ce que les déterministes soutiennent, en alléguant cette maxime généralement acceptée comme de sens commun : *La volonté se porte infailliblement au plus grand bien*. Mais comment l'entend-on ? S'agit-il du plus grand bien, au jugement de l'intelligence ? Bien que telle soit l'opinion de Socrate, de Platon, de Spinoza, et même de Descartes, la maxime prise en ce sens, reçoit un démenti formel de la plus vulgaire expérience : *Video meliora proboque, deteriora sequor*. Que de fois, malgré les protestations de l'intelligence, la volonté préfère un bien insignifiant, mais proche, à des biens importants, mais éloignés ! — Mais, répond Leibnitz c'est que la sensibilité était plus vivement émue par le bien de moindre importance : il faut donc corriger la maxime et dire : la volonté se porte infailliblement à ce qui est présentement *senti* comme le plus grand bien. La volonté cède toujours à l'attrait le plus puissant, à l'inclination prévalente. Ainsi comprise, en effet, la maxime peut se soutenir. Mais toute la question est de savoir si elle est susceptible d'être prouvée. Or comment pourrait-elle l'être ? Il faudrait avoir une mesure exacte de la force comparée des inclinations qui sollicitent à chaque instant notre volonté : où prendra-t-on l'unité de mesure ? quelle sera la balance ? quels seront les poids ? Faute de mesure précise, on ne peut invoquer que le témoignage de la conscience : mais la conscience n'apprécie les choses qu'en gros ; et d'ailleurs, est-il bien sûr qu'elle soit favorable à la thèse déterministe. Ces expressions : *faire une chose à contre cœur*, *malgré soi*, *la douleur dans l'âme*, ne sont-elles pas d'un usage commun, et ne semblent-elles pas indiquer que, de même qu'on peut, à ce qui est *jugé* comme un plus grand bien préférer ce qui est *senti* comme un plus grand bien, on peut aussi, inversement, à ce qui est *senti* comme un plus grand bien préférer ce qui est *jugé* comme un plus grand bien. S'il n'en était ainsi, pourquoi donc l'accomplissement du devoir ferait-il si souvent saigner le cœur ? A l'appui de ces considérations, on fait justement remarquer qu'on ne peut jamais dire à l'avance quel sera le mobile le plus fort ; on ne se prononce qu'après la résolution. Les déterministes, il est vrai, peuvent bien alléguer que cette impossibilité provient de ce que, jusqu'au dernier moment de la délibération, des idées nouvelles et des sentiments nouveaux peuvent surgir et s'ajouter aux idées et aux sentiments déjà en jeu. Mais les partisans du libre arbitre ont le droit de soutenir, avec non moins de vraisemblance, que cette impossibilité provient aussi de ce qu'on ne sait pas ce que la volonté peut, par elle-même, ajouter de force à la force de telle ou telle inclination. De toute façon, par conséquent, la preuve de la maxime déterministe n'est pas et ne peut pas être faite. — Nous avons discuté les divers arguments des déterministes : que résulte-t-il de cet examen ? Que la liberté existe ? En aucune façon. Il n'y a pas dans tout ce qui précède, même un commencement de preuve de la réalité de la liberté. Si nos critiques sont justes, une seule chose est acquise : que le déterminisme n'est pas prouvé, et, par conséquent, que la liberté *n'est pas impossible*. Ce résultat aurait déjà son importance, mais il ne

serait encore que purement négatif. Maintenant, reste à savoir s'il y a des preuves positives en faveur de la liberté. Peut-on constater par la conscience, ou autrement, le fait de la liberté? Il s'ensuivra que la liberté est *réelle*. Peut-on démontrer que la liberté est la condition ou la conséquence de certains principes admis par tous, comme le devoir, ou le châtiment ? Il s'en suivra que la liberté est non seulement réelle mais *nécessaire*. — Voyez les articles *Liberté*, *Nécessité*, *Hasard*. Consultez : Pour l'exposition du déterminisme, Leibnitz, *Monadologie*, *Nouv. Essais sur l'Entend. humain*, liv. II, ch. XXI, *Théodicée*, passim, et la plupart de ses ouvrages ; Lachelier, *Du Fondement de l'Induction*, Paris, 1871, p. 43-77 ; Herbert Spencer, *Les Premiers Principes*, trad. Cazelles, Paris 1871, deuxième part. chap. IV-IX et chap. XII-XVII. Pour la question de l'accord entre le déterminisme et la finalité, P. Janet, *Les Causes finales*, liv. I, chap. V-VII, et appendice, chap. VI et VIII. Pour la question de l'accord entre le déterminisme et la liberté, Fouillée, *la Liberté et le déterminisme*, Paris, 1872 ; Stuart Mill, *Examen de la Philosophie de Hamilton*, trad. Cazelles, Paris, 1869, chap. XXVI ; Renouvier, *Essais de critique générale*, Paris, 1875, essai II, tome II, chap. XIII et XVII ; Janet, *La Morale*, Paris, 1874, liv. III, chap. VI et VII. Sur la négation directe et formelle du déterminisme et sur la possibilité du hasard, Renouvier, *op. cit.*, essai I, tome II, p. 390 ss., p. 421 ss.; Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, Paris, 1874. E. RABIER.

DEUIL (chez les Hébreux). Les Hébreux, comme les Orientaux en général, manifestaient la douleur que leur causait la perte d'un parent, ou d'un ami ou encore une catastrophe publique d'une manière bien plus démonstrative que les peuples européens. Ils se tordaient les mains et levaient les bras au ciel (2 Sam. XIII, 19), se frappaient la poitrine (Nahum II, 8 ; Luc XVIII, 13 ; cf. Josèphe, *Antiq.*, 16, 7, 5) ou les hanches (Jér. XXXI, 19), s'arrachaient la barbe ou les cheveux (Esdras IX, 3 ; Job I, 20), se couvraient de cendre (1 Sam. IV, 12 ; 2 Sam. I, 2 ; XIII, 19 ; XV, 32 ; Ezéch. XXVII, 30 ; Lament. II, 10 ; Job II, 12 ; 1 Mach. III, 47 ; IV, 39 ; XI, 71 ; 2 Mach. X, 26 ; XIV, 15), se vautraient dans la poussière et dans la cendre (Ezéch. XXVII, 30), se déchiraient les vêtements (Gen. XXXVII, 29 ; XLIV, 13 ; Juges XI, 35 ; 1 Sam. IV, 12 ; 2 Sam. I, 2 ; III, 31 ; XIII, 31 ; 1 Rois XXI, 27 ; 2 Rois V, 8 ; VI, 30 ; XI, 14 ; XIX, 1 ; XXII, 11 ; 1 Mach. II, 14 ; IV, 39 ; XIII, 45 ; cf. Josèphe, *De bell. jud.*, 2, 15, 2 ; Actes XIV, 14), se faisaient des incisions au visage ou à d'autres parties du corps (Jér. XVI, 6 ; XLI, 5 ; Ezéch. XXIV, 17), ce qui d'ailleurs était défendu par la loi (Liv. XIX, 28 ; Deut. XIV, 1 ss.). Pendant les jours de deuil réglementaires, on jeûnait, on se revêtait d'habits de deuil, on se voilait le menton (Ezéch. XXIV, 17 ; Michée III, 7) ou la tête entière (2 Sam. XV, 30 ; XIX, 4 ; Jérém. XIV, 3) ; on négligeait de se laver et de se oindre, de purifier les vêtements (2 Sam. XII, 20 ; Judith X, 2 ss.) ; on se dépouillait de toute espèce de parure (Ezéch. XXVI, 16) ; on se rasait les cheveux et la barbe (Es. XV, 2 ; Jér. VII, 29 ; XVI, 6 ; Amos VIII, 10 ; Michée I, 16 ;) on s'asseyait ou se couchait par terre (2 Sam. XII, 16 ; Es. XLVII, 1 ; Job II, 8 ; XVI, 15 ;

Matth. XI, 21). La durée du deuil était d'ordinaire de sept jours (1 Sam. XXXI, 13; 1 Chron. X, 12; cf. Josèphe, *Antiq.*, 17, 8, 4); parfois il se prolongeait bien au-delà (Nombr. XX, 29; Deut. XXI, 13). — Voyez Carpzov, *De cinerum apud Hebr. usu, moeroris atque luctus* τεκμηρίῳ, Rost., 1739; Hedenus, *de scissione vest. Hebr.*, Viteb., 1716; Michaelis, *De incisura propter mortuos*, dans ses *Observat. sacr.*, Arnh., 1752, p. 131 ss.; Geier, *De Ebræorum luctu lugentiumque ritibus*, Lips., 1656; et le *Bibl. Realwœrterbuch* de Winer, II, 731 ss.

DEUSDEDIT (appelé quelquefois Adéodat Ier), Romain, fils d'un sous-diacre, succéda en 615 à Boniface IV sur le trône pontifical; il mourut en 618. On célèbre sa mémoire le 8 décembre, son histoire est entourée de légendes, et on a mis de fausses décrétales sous son nom. Le nom de Deusdedit est encore celui d'un célèbre canoniste précurseur de Gratien (voyez *Droit canon*).

DEUTÉRO-CANONIQUE (de δευτέρος, second, et κανών, règle) se dit de quelques livres de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament. Les deutéro-canoniques de l'Ancien Testament sont les livres ou les parties de livres que l'Eglise catholique a mis dans le canon de la Bible, bien qu'ils ne fissent point partie du canon des Juifs. On les appelle aussi *apocryphes* (voy. ce mot). Les deutéro-canoniques du Nouveau Testament sont les livres ou les parties de livres qui, ayant passé d'abord pour douteux dans quelques Eglises particulières, ont été ensuite admis dans le canon, à l'époque où le recueil des Saintes Ecritures a été clos, tels que Marc XVI, 9 ss., Luc XXII, 43 et 44; Jean VIII, 2-12, l'Epître aux Hébreux, celle de Jacques, la deuxième de Pierre, la deuxième et la troisième de Jean, celle de Jude, enfin l'Apocalypse. Eusèbe (*Hist. eccl.*, III, 25) les appelle les ἀντιλεγόμενα, en opposition avec les ὁμολογούμενα. Voyez l'article *Canon du N. T.*

DEUTÉRONOME (Δευτερονόμιον). Le Deutéronome, ainsi nommé en grec parce que son contenu présente une seconde édition ou répétition de la loi, forme le cinquième livre du Pentateuque. La nature de son contenu permet d'en traiter à part, sauf pour ce qui concerne la manière dont il a pris place dans la Thora. Le Deutéronome offre en effet à lui seul un ouvrage complet, comme l'analyse le fait voir. — Le livre s'ouvre par un discours adressé par Moïse aux Israélites le premier jour du onzième mois de la quarantième année du séjour dans le désert, dans la plaine de Moab, au delà du Jourdain. Cette harangue est une sorte d'introduction: elle reprend l'histoire des Hébreux à partir du séjour au pied de l'Horeb et l'expose en y mêlant des considérations morales, des réprimandes et des exhortations: elle annonce enfin la législation qui va suivre (chap. I-IV, 40). Suit une courte notice (IV, 41-43) relative à trois villes de refuge désignées par Moïse au delà du Jourdain. Alors commence un long discours (chap. IV, 44-XXVI fin) qui forme le corps du livre et contient l'exposé d'une législation complète. Elle est ainsi introduite: « C'est ici la loi que Moïse présenta aux enfants d'Israël. Voici les préceptes, les lois et les ordonnances que Moïse prescrivit aux enfants d'Israël après leur sortie d'Egypte. C'était de l'autre côté du Jourdain, etc... »

L'orateur commence par rappeler l'alliance conclue en Horeb, par laquelle il entend le décalogue, et il reproduit en effet les *dix paroles* en tête de la législation qu'il vient d'annoncer. Quant à cette législation elle-même, il déclare qu'elle lui a été révélée après le décalogue, et il en parle comme l'exposant pour la première fois, et nullement comme ayant déjà fait l'objet d'une communication solennelle. C'est ce qu'il faut avoir présent à l'esprit pour apprécier le livre: le nom de seconde loi se justifie par la disposition matérielle qui place la législation de Exode-Nombres avant le cinquième livre du Pentateuque, mais est de nature à égarer sur le point de vue de l'auteur. Cette remarque faite, nous reprenons notre analyse. Jusqu'au chap. XI fin, les recommandations morales et les souvenirs historiques alternent avec les prescriptions légales. La législation proprement dite commence avec le chap. XII pour se poursuivre jusqu'au chapitre XXVI, fin. Parmi les points très-nombreux qu'elle traite, nous mentionnerons particulièrement l'ordre relatif à l'unité du culte (autrement dit l'ordre d'adorer Jahvé et de lui offrir des sacrifices dans le lieu qu'il aura expressément désigné et dans ce lieu seul), la punition de l'idolâtrie, la distinction entre les animaux purs et impurs, l'année de relâche, les ordonnances concernant les indigents, les esclaves, et les premiers nés des animaux, la célébration des fêtes, Pâques, fête des semaines et fête des Tentes, les prescriptions relatives à la royauté, aux prêtres lévitiques, à la sorcellerie, aux villes de refuge, au service militaire, aux meurtres dont les auteurs sont restés inconnus, aux droits des premiers nés, aux relations irrégulières entre les sexes, aux prémices, aux dîmes. « Aujourd'hui, lisons-nous à la fin de cette longue énumération, aujourd'hui Jahvé, ton Dieu, te commande de mettre en pratique ces lois et ces ordonnances (XXVI, 16). » La législation deutéronomique, qu'il est préférable d'appeler la législation de Moab, offre une très proche parenté avec celle que présentent les livres précédents, toutefois elle s'en distingue en nombre de points. Le chapitre XXXVII peut être considéré comme une intercalation. Il fait adresser différentes observations au peuple tantôt par Moïse et les anciens d'Israël, tantôt par Moïse et les prêtres lévitiques, puis par Moïse seul. En le mettant de côté, on trouve que les premiers versets du chapitre XXVIII forment la suite naturelle du chapitre XXVI. Moïse décrit les bénédictions et les malédictions qui seront la conséquence de la soumission du peuple ou de sa désobéissance. Le verset 1 du chapitre XXIX : « Voilà les paroles de l'alliance que Jahvé ordonna à Moïse de traiter avec les enfants d'Israël au pays de Moab, outre l'alliance qu'il avait traitée avec eux à Horeb, » formera donc la conclusion naturelle de la « législation de Moab, » comprenant ainsi de IV, 44 à XXIX, 1. Par l'alliance d'Horeb, nous rappelons qu'il faut entendre les dix commandements. Les chapitres XXIX, 2-XXX fin comprennent un discours détaché, d'une nature parénétique et relatif à l'observation de l'alliance présentement contractée. Dans les derniers chapitres du livre, le récit se substitue au discours (XXXI-XXXIV). Moïse désigne Josué comme son successeur, consigne par écrit la loi contenue aux précédents chapitres, donne l'ordre d'en donner solennellement lecture tous

les sept ans au peuple d'Israël réuni en l'honneur de la fête des Tentes ; son manuscrit doit être déposé par les lévites à côté de l'arche de l'alliance. L'auteur introduit ici une importante et remarquable poésie, connue sous le nom de cantique de Moïse, qui annonce les terribles châtiments réservés à la désobéissance prévue du peuple. Moïse ayant enfin jeté un coup d'œil sur la terre promise dans laquelle il ne doit pas entrer, l'auteur place dans sa bouche un second morceau poétique, la bénédiction de Moïse, qui consacre quelques mots à chacune des tribus. Ce morceau doit être rapproché de celui qui est connu sous le nom de bénédiction de Jacob (Genèse, chap. XLIX). Le livre se termine par un appendice (ch. XXXIV) qui traite de la mort de Moïse et donne quelques éloges à sa mémoire. Le Deutéronome, si nous laissons de côté les morceaux qui ne se rattachent au noyau du livre que par des liens fragiles, se compose donc d'un discours placé dans la bouche de Moïse au moment de l'entrée en Canaan, discours qui sert de cadre à la législation divine qu'il a été chargé de donner à son peuple : la « loi », nous pouvons l'appeler ainsi, est précédée d'un discours introductif et suivie d'un morceau analogue (chap. I-IV, 40 et XXIX, 2-XXX fin). On remarquera que ces deux morceaux ne sont pas nécessaires à l'économie du livre et que leur suppression n'aurait pour effet que de dégager le grand discours central. C'est donc à cette masse résistante et compacte qu'il convient de s'attaquer pour en examiner l'origine. — Il sera traité ultérieurement de la composition des cinq livres dits de Moïse (v. art. *Pentateuque*) : ici nous étudierons autant que possible le livre du Deutéronome en lui-même. La première question qui se pose est celle-ci : Avons-nous dans Deut. IV, 44-XXIX, 1, la reproduction réelle d'un discours adressé par Moïse au peuple d'Israël, (soit que ce discours-législation ait été mis par écrit par Moïse (Deut. XXXI, 9), soit qu'il ait été recueilli par un contemporain, ce qui serait indifférent) ou bien le cadre du livre est-il fictif et l'auteur, quelqu'il soit, a-t-il imaginé la mise en scène? Dans ce second cas, il faudrait déterminer à quelle époque remonte l'ensemble de la législation Deutéronomique et quelles circonstances ont pu décider l'écrivain à placer dans la bouche vénérée du premier législateur les prescriptions qu'il jugeait à propos de réunir pour les offrir à ses contemporains comme l'expression de la volonté divine. — Les preuves tirées de l'examen du livre lui-même (sans prendre avantage des divergences que le Deutéronome présente avec la législation des livres précédents, examen que nous réservons pour les art. *Législation mosaïque* et *Pentateuque*), sont décisives contre l'hypothèse d'une origine mosaïque. Nous n'insisterons pas sur quelques points qui n'auraient d'importance qu'au point de vue d'une critique littérale, tels que l'emploi de l'expression « de l'autre côté du Jourdain » (chap. I, 1 et 5), les mots « comme l'a fait Israël dans le pays qu'il possède » (II, 12) qu'on peut mettre sur le compte d'une glose postérieure, comme la notice sur le sarcophage d'Og (III, 11). Voyez encore III, 14... « appelés encore aujourd'hui bourgs de Jaïr, » XXXIII, 1... « avant sa mort (de Moïse) » et le chap. XXXIV consacré à des événements postérieurs à la mort de

Moïse. Nous ne saurions attacher non plus une grande importance au caractère singulier dans la bouche de Moïse des paroles X, 6-9 parlant de la mort d'Aaron et de la mise à part des lévites : ces quelques lignes ont l'apparence d'une interpolation. On a fait ressortir aussi l'invraisemblance de cette assertion que Moïse ait pu avant sa mort mettre par écrit la législation qu'il venait de proclamer devant le peuple ; tout cela importe peu à la solution de la grande question déjà posée plus haut : Le corps du livre, sans se préoccuper outre mesure de la forme adoptée et de ce singulier mélange de prescriptions législatives et d'exhortations morales, peut-il être considéré comme émanant de Moïse? — Des arguments beaucoup plus convaincants se tirent de l'examen de la loi royale (XVII, 14-20) et des lois militaires (chap. XX). La loi relative au roi ne se trouve pas seulement sans appropriation aucune aux circonstances présentes, puisqu'elle vise un état de choses qui n'est venu que plusieurs siècles plus tard : elle se trouve en contradiction avec ce qui nous est rapporté de l'attitude du dernier des juges, de Samuël à l'égard de l'établissement de la royauté et avec le fait des prescriptions que celui-ci édicte à cet effet (1 Sam. X, 25), et, quand on l'examine de près, elle présente une critique, très-précise, non méconnaissable, des agissements de Salomon et peut-être de ses successeurs. Il ne fait point doute qu'elle ne date d'une époque sensiblement postérieure à l'établissement de la royauté en Israël. Les diverses prescriptions du chapitre XX trahissent de la façon la plus évidente une époque de paix où la guerre n'est plus considérée que comme accidentelle ; elles nous reportent également à l'époque de la royauté. — Quand on s'est aperçu de l'incompatibilité de ces différentes prescriptions avec l'époque de la conquête, on remarque bientôt que le livre montre d'un bout à l'autre des préoccupations qui ne sont pas celles des temps mosaïques, mais de l'époque prophétique et tout particulièrement du septième siècle, dont le plus grand prophète, Jérémie, offre de singulières analogies de pensée et de style avec le livre du Deutéronome. D'allusions à la législation deutéronomique, il ne se trouve point de traces, soit dans les livres historiques, soit dans les livres prophétiques, avant le grand prophète, contemporain de la réforme de Josias, qui vit se débattre son malheureux peuple dans les convulsions de l'agonie. Mais Jérémie montre une connaissance, nous dirions presque une pratique, de la législation de Moab, qui est de nature à attirer l'attention. Le prophète parle (chap. IX, 12 et XXVI, 4) de la loi que Jahvé a mise devant le peuple, au chapitre XLIV, 10, de la loi et des commandements mis sous les yeux des pères, qu'il désigne (v. 23), par les termes mêmes du Deutéronome, comme contenant des lois, ordonnances, commandements. Le « livre de l'Alliance » est invoqué et cité (XI, 1-8 ; XXVIII, 6-10 ; XIV, 15 ; XXIX, 24-32, et encore XXIX, 15 ; XXXV, 15 ; XLIV, 4-10), en des termes qui ne peuvent se rapporter qu'à notre livre. En fait de citations particulièrement instructives, nous avons une référence à la loi du divorce (Jér. III, 1 ; cf. Deut. XXIV. 1-4) et une autre, capitale, se rapportant à l'affranchissement des esclaves (Jér. XXXIV, 8-22 ; cf. Deut. XV (12-19). Jérémie connaît

donc un « livre de l'Alliance, » un code législatif qui n'est autre que le Deutéronome. Mais les rapports entre le prophète et notre livre dépassent ces faits, déjà significatifs. Chez tous deux les prescriptions légales se présentent entourées du même appareil oratoire, sous la forme d'un discours libre, d'une sorte de prédication. Une autre tendance commune aux deux auteurs est une polémique passionnée contre les cultes idolâtres, en particulier contre l'astrolâtrie (Deut. IV, 19; XVII, 3; cf. Jér. VII, 18; XIX, 13; XLIV, 17). « Cette loi, d'ordinaire si douce et si humaine, lisons-nous dans une excellente dissertation qui met en relief la parenté du Deutéronome et de Jérémie, ordonne l'extirpation impitoyable de tous les Cananéens et de leurs abominations, ce qu'on ne peut comprendre que par le but principal de l'auteur qui, désirant introduire la rigoureuse centralisation du culte, devait interdire formellement le culte des hauts-lieux et couper court par là à toutes les occasions de participer à l'idolâtrie. Il ne veut reconnaître que l'adoration de l'Eternel en un seul endroit : le *culte sous les arbres verts* et sur les *collines éminentes* est pour lui une *abomination* par laquelle l'Eternel ne veut pas être provoqué. Jérémie désigne par les mêmes expressions tout culte en dehors du Temple, etc. » (Dahler, *Jérémie et le Deutéronome*, Strasb., 1872). Il résulte de ceci et d'autres preuves dont nous ne pouvons donner le détail, que la « Législation de Moab » était connue de Jérémie, était mise à profit par lui et qu'elle trahit les préoccupations et les désirs qui animent ce même prophète, c'est-à-dire qu'elle a dû voir le jour peu avant lui. C'est ici que doit se placer un épisode historique qui jette une vive lumière sur l'origine de notre livre en confirmant par un témoignage direct le résultat premier de nos recherches. — Nous lisons au second livre des Rois (XXII, 3-XXIII, 30; cf. 2 Chron. XXXIV-XXXV) que, dans la dix-huitième année du règne de Josias (621 avant Jésus-Christ), le grand-prêtre Hilkia trouva dans le Temple le « livre de la Loi. » Le roi prend aussitôt connaissance du volume qui se présente inopinément sous ces auspices vénérés, et, épouvanté du contenu à cause des menaces qui sont dirigées contre les péchés d'Israël, déchire ses vêtements et envoie consulter la prophétesse Hûlda, laquelle confirme la gravité des peines attachées à la rébellion du peuple. Josias, sans hésiter, assemble le peuple, lui lit « toutes les paroles du livre de l'Alliance, » et, pour s'y conformer, entreprend une persécution contre tous les cultes dissidents et idolâtriques qui se célèbrent en dehors du Temple de Jérusalem, contre tous sorciers et devins, et conclut par la célébration d'une Pâque solennelle, conformément aux prescriptions du même livre, pâque dont l'historien nous déclare qu'il n'en avait point été célébré de telle depuis l'époque des Juges. Ces traits conviennent parfaitement à notre livre du Deutéronome et nous n'hésitons pas à reconnaître dans le « livre d l'Alliance, » le noyau du cinquième livre de Moïse (IV, 44-XXIX, 1). Nous n'imaginerons sans doute pas que le grand discours législatif prononcé par Moïse « au delà du Jourdain », lequel se trouve dans une harmonie si incroyable tant avec Jérémie qu'avec la réforme de Josias, eût été connu, ou plutôt ignoré des généra-

tions antérieures, pour surgir tout d'un coup, huit ou dix siècles après la mort de Moïse, de quelque cachette du temple et inaugurer sans plus d'obstacle une révolution religieuse. — Quand nous étudierons en sa place l'histoire de la législation mosaïque et ses développements successifs en la mettant en relation constante avec le mouvement des idées religieuses et les réformes que poursuivirent les prophètes dans le culte et la vie de leurs contemporains, nous verrons, que dans la seconde moitié du septième siècle avant J.-C., il y avait pour le parti, que M. Kuenen appelle mosaïque, un intérêt immense à promulguer, avec le double secours de l'autorité divine et de l'autorité humaine, un code législatif qui pût mettre un terme à l'anarchie morale et religieuse dont le royaume de Juda ne cessa d'offrir le spectacle jusqu'au moment de sa chute. « Sur le parti mosaïque, dit l'auteur de *la Religion d'Israël*, pesait une double obligation : il lui fallait présenter ses idées d'une façon précise et déterminée, et engager ensuite le roi à les introduire dans la pratique. Le livre du Deutéronome nous donne son programme et la réforme de Josias prouve que l'homme nécessaire à cette œuvre avait été trouvé. » Cela est doublement évident pour ceux qui n'admettent pas l'existence d'un recueil de lois de quelque importance avant Josias et attribuent à une époque plus récente encore l'ensemble de la législation contenue dans les quatre premiers livres du Pentateuque, à l'exception du Décalogue et de quelques collections peu considérables telle que Exode XXI-XXIII ; mais, indépendamment de cette grave circonstance, l'on ne peut se soustraire à l'évidence du raisonnement qui établit le lien le plus intime entre la réforme de Josias et le Deutéronome, entre les prophètes du septième siècle, Jérémie en tête, et l'inspiration qui a formé le faisceau de lois et d'exhortations morales que nous avons désignées comme la « législation de Moab. » On peut donc se rendre un compte assez exact des circonstances qui ont entouré la composition et l'apparition du code deutéronomique. On se rappelle l'envahissement des cultes idolâtriques qui coïncida avec l'affaiblissement de la puissance israélite, au temps où succomba le royaume des dix tribus. A partir de ce moment, et en dépit des efforts d'un Ezéchias, la situation religieuse et politique de Juda se trouve de jour en jour plus compromise. Aux efforts tentés par le parti fidèle au Dieu national, répondra le règne de Manassé. Après une pareille tourmente, le moment était venu pour les adorateurs vaillants de Jahvé, pour la petite élite des réformateurs, de vaincre ou de mourir. Josias, le roi régnant, donnait toutes ses sympathies à la bonne cause : l'occasion était donc mûre. Seule l'autorité royale pouvait en effet donner force de loi à des réclamations, impuissantes, par leur seul effet moral, à amener la réforme nécessaire. Alors furent réunies sous une forme définie toutes les ordonnances et prescriptions qui devaient former le Code pénal, civil, moral, religieux et cérémonial des Hébreux. Au premier rang on mit la défense de l'idolâtrie et l'on encadra, l'on noya en quelque sorte, les parties plus techniques du code dans l'ardeur des exhortations et des imprécations qui devaient arracher le peuple à ses funestes égarements. Voilà le double but poursuivi, ou si l'on veut, le

but unique auquel on tendait simultanément par deux voies convergentes. Cela fait, on imposa au roi Josias l'obligation de la réforme sous une forme dont le récit du livre des Rois donne quelque idée, mais que nous ne saurions nous représenter d'une façon tout à fait précise. Le nouveau Code se présenta sans doute au monarque sous les auspices des hommes les plus vénérés du peuple, de ceux dont il suivait habituellement les directions. Le nom de Moïse s'y lisait au même titre que celui du « livre de l'Alliance de Jahvé. » En effet, ce Code résumait les volontés divines à l'égard d'Israël, et le nom de Moïse représentait déjà pour cette époque l'organe par lequel Dieu communiquait ses lois à son peuple. Rien n'était donc plus naturel que de mettre à l'ombre de ce nom vénéré une législation que ses auteurs considéraient certainement comme correspondant à sa pensée, à ses intentions, et qui, au moyen d'une fiction dont les exemples abondent dans l'histoire Israélite, donnait l'autorité de la tradition la plus vénérée à la parole des serviteurs de Jahvé. Cela est d'autant plus à remarquer qu'il est impossible de voir dans le Deutéronome le produit d'une inspiration particulière, mais le résumé solennel et éloquent d'un long travail entrepris et mené à bonne fin de concert par la tête morale et religieuse de la nation. Le noyau du livre du Deutéronome a donc été composé dans la seconde moitié du septième siècle avant Jésus-Christ peu avant la réforme de Josias (621). — Le livre de la « législation de Moab » a reçu, nous l'avons vu, des compléments, sans parler de quelques incises. Les deux discours, dont l'un ouvre le livre (I-IV, 40) et l'autre (XXIX, 2-XXX fin) remplit un rôle analogue à la suite du code législatif, sont des imitations, des répétitions libres de ce que renferme le noyau du livre : ils ont été sans doute composés peu après. La fin du livre se compose de morceaux détachés où ont été intercalés deux morceaux poétiques plus anciens. Le dernier chapitre du livre actuel trahit l'intention visible de mettre le Deutéronome en rapport avec le reste du Pentateuque. Nous examinerons, là où il sera question de la formation de la grande collection historico-religieuse qui ouvre l'Ancien-Testament, à quelle époque peuvent remonter ces différentes additions, étrangères au Deutéronome proprement dit. — Il n'est point nécessaire d'insister sur l'intérêt de premier ordre que présente notre livre, où nous avons cru pouvoir reconnaître le premier essai d'une législation complète, d'un code proprement dit (voy. l'art. *Législation mosaïque*). La langue en est généralement facile et coulante : elle se distingue par un souffle oratoire incontestable, mais elle est souvent lourde et diffuse. Ce défaut est surtout accusé dans les premiers chapitres, qui ont été ajoutés à l'œuvre primitive, et la chargent sans y introduire aucun élément nouveau. — Voir, pour la littérature du Deutéronome, les commentaires et les ouvrages d'introduction à l'Ancien-Testament, particulièrement Bleek ; en fait d'ouvrages spéciaux Riehm, *Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab*, Gotha, 1854 ; Dahler, *Jérémie et le Deutéronome*, Strasb., 1872 ; Kuenen, *De Goddienst van Israel*, I, p. 417-451, Haarlem, 1869 ; Kleinert, *Das Deuteronomium u. der Deuteronomiker*,, Berl., 1870. MAURICE VERNES.

DEUX-PONTS (Wolfgang de Bavière, duc de) fut, de même que l'Electeur palatin Frédéric III, son parent, un prince sympathique aux protestants de France. Pour les secourir, il leva, à la demande du prince de Condé, une armée, à la tête de laquelle il se mit en marche, au début de l'année 1569. Avant de franchir la frontière française, il adressa à Charles IX, le 19 février, une longue lettre, dans laquelle, après avoir tracé le tableau des persécutions et excès de tout genre dont les protestants français étaient victimes, au mépris des édits de pacification, il insistait sur la nécessité d'y mettre promptement un terme, dans l'intérêt de la royauté, aussi bien que dans celui des sujets opprimés par des actes cruels, accomplis sous le nom du monarque (v. La Popelinière, *Hist.*, t. I, f°s 91 à 93). Le duc de Deux-Ponts, dans l'espoir que sa lettre amenèrait la paix, avait différé son entrée en France ; mais, vivement ému en voyant la position des protestants français compromise par la perte de la bataille de Jarnac et la mort de Condé, il adressa, le 7 avril (La P., t. I, p. 93), au roi une nouvelle lettre dans laquelle il lui annonça qu'il allait s'avancer au cœur de la France. Le duc de Deux-Ponts franchit aussitôt la frontière, traversa la Franche-Comté, la Bourgogne et d'autres provinces, mit le siége, le 10 mai, devant la Charité, s'empara de cette place, le 20, se dirigea vers le Limousin et se rapprocha de l'armée des princes, dont Coligny était le commandant en chef, sans que les troupes royales eussent réussi à arrêter ses mouvements. L'amiral s'était porté à la rencontre du duc. Celui-ci venait d'arriver à Nessou, dans le voisinage de Limoges, lorsqu'une fièvre, dont il souffrait depuis quelque temps, redoubla d'intensité et eut sur lui une prise d'autant plus funeste, qu'il était épuisé de fatigue. Le 11 juin 1569, il rendit le dernier soupir, entre les bras de Louis de Nassau. Avant de succomber, il exhorta ses lieutenants à continuer la guerre avec énergie, et il nomma généralissime de son armée Wolrad de Mansfeld. Sa mort fut le sujet d'un deuil général. Les derniers honneurs lui furent rendus avec solennité. Au souvenir du duc Wolfgang, de même qu'à celui de l'Electeur palatin Frédéric III, se rattache indissolublement le souvenir d'un appui généreusement prêté, dans des jours difficiles, aux protestants français. — Voir de Thou, *Hist. univ.*, t. IV, p. 183 à 188 ; La Popelinière, *Hist.*, t. II, p. 82 à 97 ; Kluckhohn, *Briefe Friedrich des Frommen*, II, 1, p. 285 à 344 ; *Lettres du roi à Mandelot*, etc., des 19 avril, 4 mai, 16, 24, 30 juin 1569 (Bibl. nat., mss. f. fr., vol. 2704 et 15, 549. J. DELABORDE.

DEVAY (Matthias). Voyez *Hongrie* (*la Réforme en*).

DEVOIR (chez les anciens, τὸ ὄφελον, τὸ δέον, selon les stoïciens, τὸ καθῆκον, ou plutôt τὸ κατορθῶμα, *officium*). Au sens général, c'est le bien en tant qu'obligatoire, le bien se présentant comme une injonction absolue à la volonté de l'homme. Tout doit céder au devoir ; quand il se montre, il n'y a plus qu'à obéir, fallut-il sacrifier tout, se sacrifier soi-même. Nul n'a fait ressortir avec autant de force que Kant l'autorité souveraine et le caractère exclusif de cet « impératif catégorique. » Mais le devoir, en même temps qu'il proclame la suprême né-

cessité du bien, n'affirme pas moins nettement l'absolue contingence de sa réalisation par l'homme : le « devoir » n'est pas un « falloir, » c'est une injonction à laquelle il doit obéir ; à laquelle on peut désobéir. C'est dire que le devoir s'adresse à la liberté ; il la suppose, il la postule. Dans cette acception, le devoir se confond aisément avec la loi morale. Il est souvent pris comme un synonyme du bien, dont il exprime énergiquement le caractère formel et définitif (l'obligation absolue). Le sentiment ou l'idée du devoir, c'est à dire de l'obligation au bien, constitue un élément essentiel et caractéristique de la nature humaine. C'est en le prenant dans cette généralité que des philosophes (Kant, Renouvier, Secrétan etc.) ont attribué au devoir un rôle décisif dans la constitution de leur doctrine (cf. C. Bois, *Discours de rentrée*, Montauban, 1874). — Mais ce sens général est le résultat d'une sorte d'abstraction : en fait, l'idée du devoir ne se produit dans la conscience humaine qu'à l'occasion d'actes particuliers et déterminés que celle-ci déclare obligatoires. D'ailleurs, si le devoir de l'homme, c'est de réaliser le bien, il me reste à savoir ce que je dois faire, moi, pour arriver en ce qui me concerne à cette réalisation. Je sais que je dois aimer tous les hommes, mais comment doit se témoigner cet amour vis-à-vis de tel homme, bon ou méchant, dans telle circonstance donnée; quels actes, quelles paroles doivent-ils m'inspirer ? Il m'importe de connaître non pas seulement le devoir en général, mais mon devoir à moi tel que je suis, et dans la situation où je me trouve. La solution de cette question dépend de mon idiosyncrasie intellectuelle, morale, physique même, de mes lumières, de mon pouvoir, du caractère et de la situation des autres, etc., en un mot d'un ensemble multiple de circonstances personnelles et très-particulières : avec d'autres aptitudes, avec d'autres ressources, ou dans un autre entourage, mon devoir serait autre. Il y a donc deux éléments pour déterminer le devoir de chacun : d'abord, la loi morale dans sa souveraineté absolue, c'est l'élément immuable; ensuite, la personne et les circonstances particulières de l'individu ; c'est l'élément variable, qu'on doit toujours subordonner au premier. Telles sont, depuis l'essai de Schleiermacher, *Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffes* et sa *Kritik d. bisherigen Sittenlehre*, les déterminations généralement admises parmi les théologiens évangéliques. Il suit de là que si le devoir, au sens général où nous le prenions tout à l'heure, est pour tous le même, le devoir, au sens étroit et pratique où il s'impose à chacun dans la réalité de la vie, est essentiellement divers : les devoirs de Jean ne sont pas ceux de Paul, ni les devoirs d'aujourd'hui ceux de demain. Il suit de là que les questions de devoir sont du ressort exclusif de la conscience comme de la responsabilité individuelle ; que vouloir donner une exposition des devoirs, complète et valable pour tous, ce serait de la témérité, parce que nul n'a le droit ni le pouvoir de se substituer à la conscience des autres, et ce serait une impossibilité, parce que nul ne saurait embrasser dans sa casuistique l'infinité des cas possibles. Que si l'on dit avec Rothe qu'on se borne à indiquer les devoirs de l'homme en général, sans prétendre préciser les devoirs de chaque

homme en particulier, nous ferons remarquer qu'exposer les devoirs de l'homme en général, c'est, à vrai dire, formuler, non pas des devoirs mais la loi morale elle-même. Il semble donc que la conséquence des déterminations que nous venons de rappeler, c'est qu'il peut y avoir, en morale, une doctrine du devoir ou de la loi, mais non une doctrine des devoirs (cf. Rothe, *Theologische Ethik*, III, 351-370; 377-380; 387-390) — Quelques-uns vont plus loin : ils mettent en doute que la notion du devoir puisse encore avoir une place dans un système de morale chrétienne. Il faut, en effet, remarquer avec Kant, *Grundlegung zur Metaphys. d. Sitten.*, p. 35; *Tugendlehre*, p. 210, avec Hegel (*Wissenschaft. d. Logik*, I, p. 146), avec Rothe (*ibid.*, p. 371 - 372) et autres, que le devoir commande à l'homme le bien comme si le bien était extérieur, en quelque sorte étranger à l'homme. Le « tu dois, tu ne dois pas » est intimé sur un ton impérieux, sévère, presque menaçant; ce commandement, cette prohibition semblent s'adresser à un ennemi et prévoir une résistance. Cette attitude du bien, dans la conscience, s'explique parce que l'homme n'est pas dans une situation normale : ses penchants naturels sont opposés au bien qui est pourtant la loi et le but de son être (chute). Or, le chrétien, étant réconcilié avec Dieu, n'est plus sous la loi, mais sous la grâce; il est conduit par l'esprit de Dieu (Rom. VI, 14; VIII, 14); il possède en son âme par la foi en Christ le principe de la vie nouvelle et sainte; il est porté au bien par une impulsion intérieure, et non par un commandement du dehors. Le moraliste chrétien a donc, non pas à formuler des devoirs mais à décrire les diverses manifestations de la vie qui est communiquée par le Christ au croyant (*Christliche Ethik* de Harless). Ça été une des inspirations les plus heureuses et les plus fécondes de Schleiermacher, d'avoir mis une doctrine des devoirs dans sa morale philosophique et de n'en point avoir mis dans sa morale chrétienne (Reuter, *Ueber Schleiermacher's ethisches System*, Stud. u. Kritik., 1844, p. 610-618, combattu par Bruch, *ibid.*, 1848 : *Ueber d. Dignität u. Stellung d. Pflichtbegr. in d. christl. Sittenlehre*). Il y a une grande part de vérité dans ces observations; mais il faut ajouter que le chrétien n'est point du premier jour achevé et parfait, qu'il existe donc, entre ce qu'il est et ce qu'il doit être, un écart plus ou moins grand, et cela suffit pour que le bien se présente encore à lui comme quelque chose qui lui est, dans une certaine mesure, sinon étranger, du moins extérieur, comme un devoir. Le progrès de la vie chrétienne diminue chaque jour cette distance entre l'idéal et la réalité, et plus le fidèle avance dans sa propre sanctification, plus le bien lui devient intime et naturel. C'est néanmoins une question de savoir si l'union parfaite avec Dieu doit supprimer le sentiment du devoir dans l'âme humaine; si la perfection morale et religieuse ne consiste pas à faire la volonté de Dieu tout ensemble parce qu'on doit la faire et parce qu'on aime à la faire. Il n'y a pas de devoir pour Dieu, assurément; mais pourquoi n'y aurait-il pas de devoir pour les saints? Si la volonté de l'homme et la volonté de Dieu restent distinctes tout en étant unies, comme on le voit en Jésus-Christ,

l'homme parfait (Jean IV, 34; V, 30; VI, 38; Matth. XXVI, 29, etc.), la persistance du sentiment du devoir, au sein de la perfection même, ne saurait, ce semble, pouvoir être mise en doute. Ce qui doit être supprimé, comme une imperfection, c'est la forme que revêt l'obligation au bien dans la conscience de l'homme pécheur, ce n'est pas cette obligation elle-même. — Nous ne citons que pour mémoire les distinctions que les moralistes ont quelquefois faites entre les devoirs : positifs (*ex legibus præceptivis*) ou négatifs (*ex legibus prohibitivis*), conditionnels ou inconditionnels, révélés ou naturels, parfaits ou imparfaits, larges ou stricts, nécessaires ou fortuits, de justice ou de bonté, etc. (V. Reinhard, *Christl. Moral*, II, p. 163-169; Ammon, I, 378; Hirscher, I, 189, etc.). Il faut dire avec Rothe, qui en fait la critique (III, p. 428-435, ouvrage cité; cf. Janet, *Morale*, p. 241-265, 300), que ces distinctions sont ou scientifiquement insignifiantes ou éthiquement insoutenables. — Quant à l'ordre dans lequel on expose les devoirs, plusieurs divisions ont été proposées qu'il serait trop long de rappeler et de discuter. Disons seulement que la plus ancienne et la plus connue, d'après laquelle les devoirs sont partagés en devoirs envers Dieu, envers les hommes et envers soi-même, a été l'objet de justes reproches (cf. Rothe, III, 443-448), auxquels on n'échappe guère en la représentant comme une répartition des devoirs humains d'après « les trois sortes de rapports distincts » que l'homme est appelé à soutenir. De même que l'homme n'a de devoirs qu'envers Dieu, il ne soutient, au fond, de rapport qu'avec Dieu et pour Dieu : il lui est impossible d'être fidèle dans ses rapports avec les hommes et avec lui-même, s'il n'en fait des rapports avec Dieu; la religion est tout ou rien. Mais il est douteux qu'une autre division ne tombe d'une façon ou d'une autre sous le coup d'une observation de ce genre. CHARLES BOIS.

DÉVOTION. Ce mot, chez les catholiques, est synonyme de piété. L'abbé Bergier (*Diction. de Théol.*, II, 255) le définit ainsi : « La dévotion est le culte rendu à Dieu avec ardeur et sincérité. Un chrétien dévot est celui qui honore Dieu de cette manière, qui est attendri et consolé intérieurement par les exercices de piété, et qui s'en acquitte régulièrement. Il est vrai que cette fidélité ne suffit pas pour constituer la vraie piété, la solide dévotion; il faut qu'elle soit accompagnée des vertus morales et chrétiennes, mais il est aussi certain que la piété ne peut pas se soutenir sans les pratiques qui l'excitent et l'entretiennent. Prier, méditer la loi de Dieu, faire des lectures instructives et édifiantes, assister aux offices de l'Eglise, fréquenter les sacrements, aimer la retraite, faire quelques austérités, renoncer aux amusements bruyants et dangereux du monde, sont des choses bonnes et louables; mais la piété solide ne se borne pas là : les vrais dévots sont charitables, compatissants aux maux du prochain, attentifs à les connaître et à les soulager, patients, résignés, soumis à Dieu. » Chez les protestants le mot de dévotion est plutôt pris en mauvaise part. Ils l'emploient pour désigner les abus presqu'inévitables qui découlent d'une certaine manière d'envisager la piété. Il n'est que trop démontré, en effet, que la confiance aux œuvres extérieures tend à détruire la foi dans la grâce

toute gratuite de Dieu par Jésus-Christ, et qu'une importance exagérée attribuée aux exercices de piété dégénère facilement en formalisme et nous détourne d'accomplir nos vrais devoirs. Il vaut mieux s'attacher à faire jaillir avec puissance la source de la vie spirituelle que d'en prescrire avec complaisance et d'en codifier minutieusement les effets. Les jansénistes se sont joints aux protestants pour combattre la « dévotion aisée » que préconisaient leurs adversaires, les jésuites ; mais leur piété ascétique revêt fréquemment le caractère des œuvres surérogatoires. Le mal que les faux dévots ont fait à la religion est incalculable. Qui oserait nier que le genre de dévotion qui prévaut actuellement dans l'Eglise romaine explique et provoque la recrudescence d'incrédulité à laquelle nous assistons ? — Dans le langage ordinaire, *faire ses dévotions*, c'est recevoir le sacrement de la communion.

DEXTER (Flavius-Lucius), théologien espagnol, était fils de l'évêque de Barcelone Pacien et vivait vers la fin du troisième siècle. L'empereur Arcadius le nomma préfet du prétoire et plus tard gouverneur de Tolède. Jérôme, avec lequel il était étroitement lié, lui dédia son ouvrage *De viris illustribus*. Il parle dans cette dédicace d'une chronique qu'aurait composée Dexter. Elle est entièrement perdue, mais, au dix-septième siècle, le jésuite Jérôme de Higuera prétendit l'avoir retrouvée dans un manuscrit du couvent de Fulda. Cette chronique apocryphe fut imprimée sous le titre *Fragmentum chronici F. L. Dextri, cum chronico Marci Maximi et additionibus S. Braulionis et Helecani* (Saragosse, 1619, in-4° ; Séville, 1627, et Lyon, 1627, in-fol.). — Voyez D. Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés et ecclés.*, III, 470 ss.

DEYLING, (Salomon), théologien luthérien, naquit en 1677 à Weyda (Saxe-Weimar) et devint en 1721 pasteur, surintendant ecclésiastique et professeur à Leipzig, où il mourut en 1755. Théologien, philologue et historien, il fit preuve d'une grande érudition dans de nombreux opuscules, dont les plus importants furent reproduits dans les deux ouvrages suivants : *Observationes sacræ* (Lips., 1708-15 ; 3e éd., 1735, 3 vol. in-4°, auxquels se joignirent en 1736 et 1748 deux nouveaux volumes). Ce sont essentiellement de solides dissertations exégétiques sur les principales difficultés de la Bible ; les opinions nouvelles de Grotius, Spinoza, Simon, Le Clerc, etc., y sont souvent combattues avec habileté ; les erreurs commises par les bénédictins Massuet et Touttée dans leurs éditions d'Irénée et de Cyrille de Jérusalem sont aussi relevées. — *Observationes exegeticæ*, Lips., 1732-35, 6 part. in-4°. — On fait grand cas aussi de l'ouvrage suivant qui marqua une époque nouvelle pour la théologie pastorale : *Institutiones prudentiæ pastoralis*, Lips., 1735 in-8° ; 3e éd., 1768. — Voyez Goetten, *Gelehrtes Europa*, II, p. 33 ; Brucker, *Pinacotheca*, II ; Moser, *Lexicon der jetztlebend. Theologen*, p. 158 ; Dietmann, *Priesterschaft d. Churfürstent. Sachsen*, II, p. 30 ; Dunkel, *Hist. crit. Nachrichten*, II, p. 628 ; Adelung, *Fortsetzung zu Joechers Lexicon*, II, p. 685 ; Hirsching, *Histor. liter. Handbuch*, II, part. 1, p. 5 ; Meusel, *Lexicon d. teutschen Schriftsteller*, II, p. 344 ; *Allgem. Deutsche Biogr.*, V, 108. A. Bernus.

DIABLE. Voyez *Démons*.

DIACONESSES. Dans l'Eglise chrétienne, comme dans la famille, « l'homme n'est pas sans la femme » (1 Cor. XI, 11), et l'Evangile, qui a renouvelé en Jésus-Christ toutes les relations humaines, devait bientôt développer, à côté du ministère de la parole, réservé aux hommes, le service de la charité assigné plus particulièrement à la femme. La première trace de l'organisation d'une activité féminine dans l'Eglise est la mention de Phébé « diacre », διάκονος, de l'Eglise de Cenchrée, Rom. XVI, 1 ; mais avant elle, saint Luc (VIII, 2. 3) raconte que Marie-Madeleine, Jeanne et Suzanne s'étaient chargées d'un ministère volontaire de charité auprès du Seigneur Jésus-Christ et de ses douze apôtres (αὐτοῖς); le livre des Actes célèbre l'infatigable activité de Dorcas de Joppe (Act. IX, 36-42; cf. Matth. XXVII, 55 ; Rom. XVI, 3 ss. ; Phil. IV, 2. 3 ; Act. XVIII, 1 ss). Saint Paul mentionne les noms de plusieurs femmes, telles que Priscille, Marie, Perside, Tryphène, Tryphose, Evodie, etc., dont il loue le zèle et qu'il appelle ses collaboratrices ; mais les épitres ne nous présentent pas un tableau précis des premiers développements de la « *diaconie* » féminine. 1 Tim. III, 11, semble donner des directions morales aux femmes qui portent le titre de « diacre », et 1 Tim. V, 9 constituer une sorte de « presbytérat » électif, confié aux veuves âgées avec engagement de ne pas se remarier. Faut-il voir dans les « presbytides » de Tite II, 3, le commencement de « l'Ordre des veuves », Τάγμα χηρῶν ou χηρικὸν, qui exista plus tard et que saint Ignace salue, avec les vierges, dans son épître aux Smyrnéens, c. XIII ? Ce qui est plus clair, c'est que, dès l'an 111, les diaconesses figurent dans le rôle des martyrs ; car Plinius Cæcilius Secundus ou Pline le Jeune en mit à la torture deux qu'il appelle, dans sa lettre à Trajan, « *ministræ* », désignation correspondante à διάκονος. Le nom de « *diaconissa* » se trouve pour la première fois dans les constitutions apostoliques (liv. VIII, 28) qui prescrivent que la diaconesse soit ou bien une vierge pure ou bien une veuve fidèle et honorable, qui n'ait eu qu'un mari (VI, 18); les mêmes constitutions demandent qu'elle reçoive l'imposition des mains et donnent un formulaire de consécration. Clément d'Alexandrie (*Pædag.*, III, 12) appelle ces diaconesses πρόσωπα ἔκλεκτα ou « personnes élues » et observe que, tandis que les hommes ne pouvaient pénétrer dans le gynécée, sans susciter de graves soupçons, les femmes y portaient la doctrine du Seigneur sans occasionner de scandale. Bingham énumère dans ses *Origines ecclésiastiques* six fonctions de la diaconesse : 1° assister au baptême des femmes, afin que tout s'y passe avec une parfaite convenance ; 2° aider à l'instruction des catéchumènes ; 3° soigner les chrétiens malades ; 4° visiter les martyrs dans leurs prisons et leur apporter les aumônes recueillies en leur faveur ; 5° rester à l'entrée de l'église pour contribuer à l'ordre du culte et distribuer les assistants ; 6° exercer une surveillance sur la partie féminine de la communauté et surtout s'occuper des veuves (cf. Chrysost., *Hom.* 31 ; Epiph., *Hæres.*, 79, 4 ; Tertull., *De virgin. velandis*, c. 9). Dans ce dernier passage, Tertullien s'étonne et même s'indigne de ce qu'une femme de vingt ans ait été inscrite au rôle des veuves. Le concile de Chalcédoine fixa pour les diaconesses un

âge moyen de quarante ans. Elles furent de bonne heure les objets de la moquerie. Lucien, dans son ouvrage sarcastique *Peregrinus*, et Libanius parlent de ces vieilles femmes veuves que l'on voit à l'entrée des prisons avec des enfants orphelins et qui errent près des cachots avec le fruit de leur mendicité, cherchant à l'apporter aux prisonniers. Les noms de plusieurs diaconesses de l'Eglise des premiers siècles sont restés dans l'histoire et rappellent quelques-uns des types les plus purs de la femme chrétienne; telle la sœur de saint Grégoire de Nysse, Macrina, dont tous exaltaient la beauté, et qui préféra le service du Seigneur aux brillantes perspectives qui s'ouvraient devant elle; telle Lampadia, son amie; telle surtout la riche et noble Olympias, élève, à ce que l'on croit, de saint Grégoire de Nazianze, qui, devenue veuve à dix-huit ans, refusa les propositions de l'empereur Théodose, fut l'amie de saint Jean Chrysostôme, partagea ses travaux avec quarante autres diaconesses, répandant parmi les pauvres de son diocèse d'inépuisables largesses, essuyant le contre-coup de sa disgrâce et de ses persécutions et le consolant dans son exil; elle mourut en 410. Plus près de nous, on retrouve le souvenir de sainte Radegonde de Poitiers, fille de Berthaire, roi des Thuringiens, et femme du roi des Francs Lothaire, qui reçut l'imposition des mains de l'évêque Médard et fut diaconesse sans en porter le nom. Malgré ces quelques noms qui nous sont restés, il fau reconnaître que les détails manquent sur le travail des diaconesses, pendant les siècles que l'on a appelés sans exagération les temps du premier amour : fidèle aux ordres du Maître, la charité chrétienne ne cherchait pas la publicité, et l'Eglise était plus soucieuse de guérir les souffrances du monde que de publier et de conserver le souvenir de ses efforts. Comme l'œuvre de l'évangélisation des païens, celle de la charité était alors intimement unie à la vie générale de l'Eglise et la diaconesse avait une fonction qui relevait directement de ceux qui la dirigeaient; car l'Eglise était presque la société tout entière; elle trans formait et quelquefois absorbait l'ensemble des relations du fidèle. — Cet ordre, si normal à cette époque, dut changer, dès que la doctrine vraie commença à s'obscurcir, et qu'à défaut de charité et de puissance spirituelle, le clergé chercha à exagérer ses droits. Déjà le concile de Nicée, dans un arrêté un peu obscur et dont le texte n'est pas absolument fixé, conteste l'utilité de l'imposition des mains pour une certaine classe de dia conesses, de peur qu'on ne les croie revêtues d'un caractère sacerdotal et entrées dans les ordres (εἰς τὸ ἱερατεύειν). L'esprit évangélique faisant défaut, l'institution évangélique devait disparaître. Les conciles d'Orange, de 441, celui d'Epaune de 507, d'Orléans de 533, supprimèrent les dia conesses pour la France, alléguant la fragilité de leur sexe; en Alle magne, il ne fut pas même nécessaire de les supprimer, l'institution n'y ayant pas encore pris racine. A Milan, on signala encore fort avant dans le moyen âge les *valutones* ou femmes-ministres, qui ne disparurent que vers le onzième siècle. En Orient, où les institutions s'immobilisèrent, nous trouvons encore au douzième siècle des diaconesses servant à la communion dans les églises de Constantinople, et Assémani nous les a montrées jusqu'au siècl dernier chez les chrétiens

jacobites de Syrie; mais il suffit de lire l'Eucologe grec de Matthieu Blastares et le cérémonial qu'il prescrit, ou de rappeler que le concile de Chalcédoine prononça l'anathème, et le code Justinien la mort contre les diaconesses qui se marieraient, pour comprendre sur quelles forces s'appuyaient désormais les Eglises fossilisées de l'Orient. Le nom seul resta comme une pierre d'attente pour l'avenir, et même ce nom de diaconesse et d'archidiaconesse fut appliqué quelquefois par abus aux sœurs supérieures des couvents. Ainsi, comme dit Calvin, « cette charge très-sainte et grandement utile en l'Eglise, ainsi que les choses sont allées en décadence et toujours de mal en pis, a été malheureusement changée en l'ordre oisif des nonnains ». Il y eut plutôt substitution que transformation ; à mesure que les vertus chrétiennes ordinaires disparurent et que la charité devint l'exception, le dévouement constitua un mérite et la vie monacale s'implanta sur la base fausse de la propre justice comme une œuvre de surérogation. Nous ne nous arrêterons pas à signaler ici quelques essais isolés d'associations qui n'eurent pas de suite. — Les Réformateurs n'eurent garde de se dissimuler les lacunes que créait pour l'Eglise, dans les pays protestants, la suppression des corporations monastiques ; car rien ne les remplaçait et l'autorité civile bénéficiait presque seule de leur disparition; cependant elles avaient anciennement groupé des forces précieuses et fourni au mouvement religieux du seizième siècle quelques-uns de ses meilleurs ouvriers. Luther, tout en attaquant impitoyablement cette forteresse de la propre justice et du fanatisme, ne prétendait pas condamner les vœux, il les considérait comme étant du domaine de la liberté (Walch, XIX) ; il exaltait même des moines tels que saint Bermard, et disait des Frères de la vie commune de Herford : « De pareils couvents me vont à merveille ; j'aimerais qu'il y en eût plusieurs » ; mais l'édifice total était établi sur une base trop fausse pour être susceptible de reconstruction immédiate. Le réformateur saxon eût ardemment désiré voir se réorganiser l'exercice de la charité ; mais il faisait observer que les personnes qualifiées manquaient, et les temps qui suivirent furent trop orageux pour permettre un développement normal des œuvres de la paix. Il fallait qu'un long intervalle de temps séparât la suppression des corporations du moyen âge du rétablissement de l'œuvre des diaconesses, pour que le seul souvenir du passé ne suffît pas à faire condamner l'œuvre dès ses débuts. Remarquons encore que, lorsqu'en 1620, le D. Robinson prépara à Leyde, pour les « Pères pèlerins », les éléments d'une constitution ecclésiastique, il plaça parmi les fonctionnaires à établir dans l'Eglise d'Amérique, les diacres, les anciens, les docteurs, les évangélistes et les diaconesses. Le pasteur L. Delmas, dans son *Histoire de l'Eglise de La Rochelle*, affirme qu'une association de diaconesses fondée en Hollande, par des dames rochelaises, chassées de France par la guerre civile, fut le point de départ de la belle fondation des sœurs de charité de Saint-Vincent-de-Paul. — C'est en réalité à l'époque de ce qu'on appelle le « Réveil » et à l'année 1835 que remonte le rétablissement de l'office des diaconesses, sous sa forme mo-

derne, appropriée à l'état des Eglises protestantes, qui ne sont généralement ni assez fortes ni assez homogènes, pour reprendre directement en main l'activité missionnaire ou celle de la charité. Aujourd'hui, après quarante-trois ans, on compte en Europe environ 50 maisons-mères de diaconesses, 3,700 sœurs (diaconesses et élèves) et 900 stations. Ce rapide développement donne à l'histoire des débuts de l'œuvre un intérêt particulier. Le jeune candidat, qui s'appela plus tard le Dr Fliedner, mérite ici la place d'honneur (voyez *The Romance of Charity* by John de Liefde, London). Devenu pasteur de la petite Eglise de Kaiserswerth, près de Dusseldorf, qui était menacée par suite d'une faillite, il se mit en quête de nouvelles ressources et d'un nouvel intérêt, qui lui permissent de ne pas quitter son troupeau; il voyagea en Hollande et en Angleterre et put suivre de près l'œuvre d'Elisabeth Fry et d'autres philanthropes. De retour dans les provinces rhénanes, il organisa une société pour la visite des prisons, fut amené ainsi à s'occuper des détenus libérés et commença dès 1833 par recevoir dans le kiosque de son jardin une première malheureuse sortie de prison. Il a raconté lui-même, dans une intéressante brochure, les difficultés de ses débuts, les menaces et les voies de fait d'un vieux militaire, l'annonce d'un procès, l'intervention de l'autorité municipale, l'appui bienveillant d'un docteur catholique, les encouragements que lui donnèrent les chrétiens de la contrée et le pasteur Vallette de Naples. Le grain de senevé jeté en terre grandit. Commencée en 1836 avec une diaconesse, la maison de Kaiserswerth en avait en 1853, 163, en 1864, 425, en 1865, 465, en 1866, 491, en 1867, 498, en 1868, 515, en 1869, 540, à la fin de 1870, 558. Depuis lors le nombre reste stationnaire aux environs de 550. La maison de Kaiserswerth a étendu, dans ses 158 stations, un vaste réseau d'institutions charitables sur l'Europe centrale et orientale, sur l'Asie-Mineure, la Palestine et l'Egypte; l'activité des diaconesses embrasse maintenant à peu près tout le champ de la charité : soin des malades, des aliénés et des idiots, enseignement et éducation, relèvement, visite des pauvres, soin des orphelins. — La 2e institution de diaconesses fut ouverte à Paris, le 6 novembre 1841, date de l'entrée de la première repentie au Refuge. Le pasteur Antoine Vermeil (né à Nîmes le 19 mars 1799, mort à Paris le 18 octobre 1864) avait, indépendamment de Fliedner, conçu la même pensée que lui; en 1841 il avait publié un appel intitulé : *De l'Etablissement des Sœurs de Charité protestantes en France;* et s'était adjoint M. Vallette, pasteur de l'Eglise de la Confession d'Augsbourg, MMmes Jules Mallet, Pelet de la Lozère, Matter, Nélaton, Malvesin, première sœur directrice, pour former le premier conseil. La maison s'est développée lentement; elle a résisté à l'attaque qui lui fut livrée en 1854 par le généreux défenseur de la famille, le comte A. de Gasparin, et par son épouse dans deux ouvrages et dans divers articles; elle a aujourd'hui, décembre 1877, un total de 60 sœurs (diaconesses et élèves), 16 stations, un total de 57,640 journées de service dans la maison, et une dépense annuelle de fr. 128,600. Elle a à Paris, outre une vaste maison de santé, une œuvre de relèvement pour les mineures et une salle d'asile, une école prépa-

ratoire, où les élèves-diaconesses passent deux années avant d'être reçues diaconesses-unies. Une œuvre de diaconesses de paroisse s'est constituée à Paris, en octobre 1874, 33, rue de la Tour-d'Auvergne, sous la direction de plusieurs pasteurs de la Confession d'Augsbourg. — La 3e maison fut fondée à Strasbourg, le 31 octobre 1842. Le pasteur François-Henri Haerter avait été frappé, pendant une épidémie, de l'insuffisance du service des malades ; devenu pasteur du Temple-Neuf à Strasbourg en 1829, il réunit plusieurs de ses catéchumènes en société de « servantes du Seigneur Jésus-Christ » et les consacra au travail des diaconesses à la fête de la Réformation de 1842. La maison des diaconesses de Strasbourg a eu l'avantage de conserver son premier fondateur jusqu'au 5 août 1874 ; elle avait, en 1875, 125 sœurs et 27 stations. — La 4e, fondée à Echallens (Vaud), le 19 décembre 1842, par M. le pasteur Germond, a été transportée à Saint-Loup ; elle a (1875) 50 sœurs. — La 5e a été fondée à Dresde le 19 mai 1844. Cette maison avait, le 30 avril 1876, 171 sœurs, 53 stations et des maisons-mères à Mitau, Riga, Wiborg. — La 6e, à Utrecht, le 4 novembre 1844, avait, en 1875, 42 diaconesses et 8 stations. — La 7e, fondée à Berlin le 10 octobre 1847, sous les auspices du roi Frédéric-Guillaume IV, prit le nom de « Béthanie » ; la maison avait, en 1877, un total de 181 sœurs et 31 stations. — La 8e, le 9 juillet 1849 à Stockholm, avait, en 1872, 108 sœurs et 52 stations. — La 9e fut établie, le 22 juillet 1849, par le D. Passavant à Pittsbourg en Amérique auquel Fliedner amena lui-même 4 diaconesses ; puis à Rochester. — La 10e, le 14 mai 1850, à Breslau, sous le nom de Béthanie ; en 1872 elle avait un total de 110 sœurs et 28 stations. — La 11e, le 18 mai 1850, à Kœnigsberg en Prusse ; le nombre des sœurs était, en 1877, de 112 avec 22 stations. — La 12e, le 15 mai 1851 à Stettin, avait, en 1872, 35 diaconesses. — La 13e maison, appelée l'hospice de Bethléhem, fondée à Ludwigslust dès le mois de novembre 1847 comme hôpital d'enfants, est devenu, le 3 novembre 1851, une maison-mère de diaconesses, qui avait, à la fin de 1876, environ 93 sœurs. — La 14e a été fondée à Carlsruhe le 30 novembre 1851 et avait, en 1875, 80 sœurs avec 19 stations. — La 15e, fondée le 11 novembre 1852 par l'infatigable Spittler à Riehen près de Bâle, avait le 11 novembre 1877, 135 sœurs, 19 stations dont 17 en Suisse, 2 dans le Grand Duché de Bade. — La 16e, fondée par le pasteur luthérien D. Lœhe, à Neuendettelsau (Bavière), le 9 mai 1854, avait, en 1877, 168 sœurs et, en 1872, 75 stations dont une à Odessa, une à Liebau, une à Buffalo et une à Tolédo (Amérique), et une maison-mère à Munich. — La 17e, celle de Stuttgard, ouverte le 25 août 1854, avait, en 1877, 188 sœurs, et 31 stations, dont une maison-mère à Augsbourg, qui peut être comptée comme 18e institution avec 34 sœurs (1876). La maison de Stuttgard a dû au pasteur Hofmann une direction intérieure très-sûre. — La 19e, fondée à Halle en octobre 1857, avait, en 1877, 42 sœurs. — La 20e, fondée le 19 mai 1858 à Darmstadt, avait, en novembre 1877, 96 sœurs, dont 7 travaillent à Londres, et 24 stations. — La 21e, fondée à Zurich le 30 novembre 1858, avait, en 1871, 50 sœurs et 11 stations. — La 22e est la maison évangélique de diaconesses de Saint-

Pétersbourg, fondée le 20 septembre 1859 et ayant actuellement 11 sœurs (1872). — La 23e, fondée à Spire le 30 novembre 1859, a eu, en 1877, 46 sœurs et 11 stations. — La 24e, appelée « Henriettenstift », a été fondée à Hanovre le 27 juin 1860, et comptait, en 1877, 104 sœurs et 30 stations. — La 25e appelée Béthesda, a été ouverte à Saint-George ou Hambourg, le 19 novembre 1860 et comptait, en 1872, 16 sœurs et 4 stations. — La 26e est « l'Asile » de Berne dont la fondation remonte au 25 juillet 1845, et que plusieurs indiquent comme 8e en rang de date. L'Asile compte maintenant 77 sœurs. — La 27e est la maison de Londres, 50 et 51, Burton Crescent, ayant 13 sœurs, dépendantes de l'évêque de Londres. — La 28e, celle de Frédéricsberg près de Copenhague, fondée en 1862, inaugurée le 26 mai 1863, avait, en 1876, 40 sœurs. — La 29e, celle de Danzig, fondée le 10 juillet 1857, comme hôpital d'enfants et, en 1862, comme maison-mère, a 17 sœurs. — La 30e, celle de Treysa (Hesse), du 9 juin 1864, avait, en 1875, 17 sœurs. — La 31e fut fondée, à ce qu'il paraît, sous le nom d'Union des diaconesses, à Emden et compte 6 diaconesses. — La 32e, celle de La Haye, fut ouverte le 3 février 1865 et compte 7 sœurs. — La 33e, ouverte le 1er juin 1865 à Mitau, est une dépendance de la maison de Dresde. — La 34e, la maison de santé des diaconesses évangéliques de Posen (Posnanie), ouverte le 12 décembre 1865, avait en 1877, 31 sœurs et 3 stations. — La 35e, la maison de santé et de diaconesses d'Elisabeth à Berlin, fondée par Gossner dès 1833 comme « union des femmes pour le soin des malades », est devenue plus tard maison de diaconesses avec 45 sœurs et pourrait compter comme 2e en rang de date. — La 36e, fondée à Frankenstein (Silésie) le 7 mai 1866 en faveur des enfants et des pauvres, avait, en 1877, 45 sœurs et 41 stations. — La 37e, nommée la maison de santé de Lazare à Berlin, fondée le 28 avril 1867, a maintenant 31 sœurs. — La 38e, fondée à Francfort-sur-le-Mein, en 1866, avec le concours des sœurs de Carlsruhe, rendue indépendante depuis le 31 mai 1870, a 44 sœurs (1876). — La 39e, fondée à Riga, d'abord comme dépendance de la maison de Dresde, a maintenant 10 sœurs. — La 40e, fondée à Tottenham, le 1er mai 1867, par M. Laseron, docteur anglais d'origine allemande, avait, en 1877, 25 sœurs. — La 41e, fondée à Reval, le 23 mai 1867, avait trois ans plus tard 10 sœurs. — La 42e, de Wiborg, est une dépendance de la maison de Leipzig avec 5 sœurs. — La 43e, la maison évangélique luthérienne d'Altona, inaugurée le 28 décembre 1867, avait, en 1877, 31 sœurs. — La 44e, de Brème, du mois d'octobre 1868, a 6 diaconesses. — La 45e, fondée à Christiania le 20 novembre 1868, avait à la fin de 1876, 80 sœurs. — La 46e, fondée à Bielefeld le 25 avril 1869, avait en 1877, 150 sœurs et 43 stations. — La 47e, celle de Béthanie à Neu-Torney près Stettin, du 28 novembre 1869, avait, en 1876, 90 sœurs. — La 48e, nommée « Marienstift », fondée le 8 mai 1871 à Brunswick, a 6 sœurs, et a été d'abord une dépendance de la maison de Hambourg. — La 49e est la maison des diaconesses de Flensbourg (Holstein), du 29 septembre 1874, qui compte 17 diaconesses (1877). Nous pouvons citer comme 50e maison, le modeste commencement de l'insti-

tution de Bude-Pesth, dépendance de celle de Kaiserswerth; puis, comme 51e, une maison de santé et de diaconesses, établie dans l'ancienne paroisse de Martin Boos, à Gallneukirchen, également en Autriche. — On cite encore, comme 52e, la maison de « l'ordre des Samaritains » de Craschnitz avec 30 sœurs. L'ordre des sœurs de charité de l'Exaltation de la sainte croix, fondé, pendant la guerre de Crimée, à Saint-Pétersbourg par S. A. I. la grande-duchesse Hélène, a réuni d'abord aussi quelques sœurs protestantes; maintenant il est à peu près exclusivement grec-orthodoxe. En Angleterre et en Amérique, les diaconesses forment généralement de véritables ordres et sont sous une dépendance complète de l'évêque. Qu'on en juge par la définition que donne de la diaconesse la déclaration des évêques d'Ely, Chester, Salisbury, Peterborough, Bath et Wells (voy. Rev. J. S. Howson, *Deaconesses*, Londres, 1862). « Une diaconesse est une femme qui a été mise à part par l'évêque pour le service de l'Eglise et revêtue par lui de ce titre. » Elle pourra toujours être révoquée par lui. Dès 1840, il se forma à Londres, sous l'influence d'Elisabeth Fry, une association de gardes-malades, appelée *Institution of nursing sisters*. En 1848, se constitua, sous la présidence du duc de Cambridge, l'association des Sœurs ou *Sisterhood* de Saint-Jean. La même année, « l'ordre des Sœurs de la Miséricorde » fut fondé par miss Sellon à Plymouth et à Davenport. Cet ordre, ayant étendu depuis 1864 son activité à Honolulu, aux îles Sandwich, fut déclaré par l'évêque Staley fort utile dans les écoles, mais dangereux par son organisation et trop semblable aux ordres romains (lettre du 23 août 1871). Sous la direction de l'évêque d'Oxford s'est formée, en 1849, « la Maison de Miséricorde » ou Refuge des Sœurs de Saint-Jean-Baptiste de Clewer. Cet ordre appartient comme les précédents à la haute Eglise; il a, depuis 1860, un tiers-ordre de sœurs sémi-laïques. Le costume des sœurs rappelle complétement celui des ordres catholiques romains. Il nous est impossible de donner ici le catalogue complet de ces institutions anglicanes, qui se distinguent en corporations ou ordres, maisons de diaconesses et associations libres; cependant nous ne passerons pas sous silence la belle œuvre de diaconesses libres fondée, vers 1860, à Barnet, puis à Mildmay, dans un esprit purement évangélique, par l'excellent pasteur William Pennyfather. Plus de 200 sœurs ont été reçues dans la maison de Mildmay, et travaillent actuellement dans la Grande-Bretagne, l'Afrique, les Indes et la Chine. L'œuvre des missions a donné aux « sœurs » anglicanes un nouveau stimulant et leur ouvre un champ indéfini d'activité. L'ordre de « saint Michel et de tous les saints », par exemple, travaille près des stations françaises du Lessouto. On cite l'ordre des sœurs de tous les saints comme ayant une vaste activité; leur maison est à Soho (Londres). En Amérique, le comité des missions de l'Eglise épiscopale a provoqué, depuis 1869, des efforts tout nouveaux pour l'organisation de la charité missionnaire féminine. Déjà précédemment existaient en Amérique : 1° les sœurs de la Sainte-Communion de New-York, établies en 1845; 2° l'ordre des diaconesses du Maryland, fondé en 1855 (ayant une règle monastique,

qui fixe même les six heures canoniques de la prière); 3° l'ordre du Bon-Pasteur de Baltimore, janvier 1856; 4° l'ordre des diaconesses d'Alabama, fondé à Mobile en 1864; 5° de Sainte-Marie de New-York, 2 février 1865; 6° la maison de l'évêque Potter, à Philadelphie, avec une douzaine de sœurs qui travaillent en partie chez les Indiens; 7° les sœurs du Bon-Pasteur de New-York, 1869; 8° celles de Saint-Jean de Washington, 1867; 9° les diaconesses de Long-Island, 1872 (cf. *Sisterhoods et Deaconesses* by Rév. H.-C. Potter, New-York, 1873). — Cette longue énumération nous démontre que les associations de femmes sont un besoin de notre temps, qu'elles ont pris une immense extension dans toutes les Eglises, et, d'autre part, qu'elles n'échappent que par des efforts constants de vigilance, aux dangers auxquels a succombé le monachisme. Il en est plus ou moins de même de toutes les fondations humaines. Les associations chrétiennes n'ont de garantie contre le relâchement, la routine et la propre justice que dans le renouvellement constant de l'esprit qui les a fait naître, dans un retour à la doctrine du salut gratuit, dans une vie de foi et de prière, et aussi dans un contrôle réciproque. Les conférences triennales de toutes les institutions de diaconesses, à Kaiserswerth, ont beaucoup facilité ces utiles échanges. L'œuvre n'en est plus à faire ses preuves; et il est remarquable qu'il n'y ait pas, à notre connaissance, une seule des maisons énumérées, qui ait été amenée à supprimer son travail. Ce développement rapide et bienfaisant restera l'un des beaux traits de l'histoire du protestantisme contemporain. Le dévouement chrétien a entendu l'appel que lui adressait de toutes parts la souffrance; il y a répondu et a compris le bonheur que donne une vie consacrée tout entière à l'exercice de la charité et de l'amour de Dieu. Faire connaître cette œuvre, la développer et provoquer ainsi des vocations de diaconesses est une tâche qui s'impose désormais aux conducteurs des Eglises. — Voyez les rapports, le *Journal* de Kaiserswerth et celui d'Altona. G. APPIA.

DIACRE (διάκονος, de διακονεῖν, *ministrare*, servir). La première communauté de Jérusalem, et après elle sans doute la plupart des autres communautés sentirent le besoin d'adjoindre aux apôtres, ou aux autres conducteurs spirituels, des chrétiens « ayant un bon renom, remplis du Saint-Esprit et de sagesse, » qui pussent les aider dans l'accomplissement de leur tâche. Les apôtres en choisirent sept et les confirmèrent dans leur charge par l'imposition des mains (Actes VI, 1-6). Leurs principales fonctions consistaient dans le service des agapes (διακονεῖν τραπέζαις) et de la sainte cène (δεῖπνον κυριακόν), dans l'offrande du pain bénit aux malades, dans l'administration des biens et dans le soin des pauvres. Mais les diacres, d'après saint Paul, devaient aussi être propres à enseigner (1 Tim. III, 8-13; cf. Actes VIII, 5). L'Eglise chrétienne trouva, d'ailleurs, le modèle de cette institution dans la synagogue, qui avait ses chasanim (ὑπηρέται, Luc IV, 20; Jean VII, 32). Elle se propagea et s'introduisit rapidement dans toutes les localités, en recevant les extensions d'attribution que les besoins croissants de la chrétienté comportaient. Dès le second siècle, Ignace a soin de nous dire : *Diaconi*

non ciborum et potuum ministri sunt, sed ecclesiæ Dei ministri (*Ad Trallianos*, 2; cf. *ad Smyrnos*, c. 8). Dans les *Constitutions apostoliques* le diacre est appelé *episcopi auris et oculus, item et os, cor et anima* (II, 44). Les fonctions des diacres étaient d'administrer les biens de l'Eglise et d'exhorter les riches à secourir les pauvres, de reprendre ceux qui vivaient dans le désordre et d'en avertir l'évêque, de veiller aux vases sacrés et d'assister le prêtre dans l'administration des sacrements, soit dans celui du baptême, qu'ils pouvaient même conférer seuls avec l'assentiment de l'évêque (Tertullien, *De baptismo*, 17, 13), soit dans celui de la cène où ils passaient le calice aux communiants (*Const. apost.*, II, 44) ; ils lisaient l'Evangile pendant le culte et l'expliquaient aux fidèles par manière de catéchisme ; ils faisaient sortir de l'Eglise ceux qui ne devaient pas assister au mystère de l'eucharistie et faisaient observer au peuple le silence et la modestie (*Const. apost.*, II, 57 ; III, 19 ; VIII, 5, etc). — Le diaconat forme, dans la hiérarchie de l'Eglise catholique, le second des ordres sacrés ou majeurs (*Conc. Trid.*, sess. XXIII, can. 6). La consécration des diacres a lieu par l'évêque qui leur impose les mains, *sine sacramentali unctione*. Les anciens canons leur permettaient le mariage que le Concile de Trente (sess. XXIII, c. 17) leur interdit expressément ; dans l'Eglise grecque, les diacres ne sont pas astreints au célibat. Le *Pontificale romanum*, d'après lequel se fait la consécration, définit ainsi leurs droits : *Diaconum oportet ministrare ad altare, baptizare et prædicare*. Dans l'origine, par suite d'une assimilation naturelle aux lévites (Nombr. VIII, 24), on ne consacrait les diacres qu'à l'âge de vingt-cinq ans révolus. Clément V, au concile de Vienne (1311), abaissa la limite de cinq ans, en se conformant aux règlements postérieurs des Juifs (1 Chron. XXIII, 24-27 ; 2 Chron. XXXI, 17). Le Concile de Trente détermina la vingt-troisième année (sess. XXIII, c. 12). Le nombre de sept diacres fut observé et même prescrit à l'origine : il est absolument variable aujourd'hui. A Rome, à dater du neuvième siècle, sept nouveaux diacres furent ajoutés aux sept primitifs, puis quatre autres dits *palatini*, qui étaient attachés à l'église de Saint-Jean de Latran, où était le palais du pape. Ces dix-huit diacres furent nommés cardinaux-diacres pour les distinguer des autres cardinaux. — Les Eglises protestantes conservèrent l'institution du diaconat, mais en le modifiant et en le ramenant, autant que possible, au type de l'âge apostolique. Dans l'Eglise luthérienne qui, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, n'a pas rompu entièrement avec la tradition catholique, le titre de diacre est maintenu pour désigner le second ou le troisième pasteur (aussi nommé prédicateur), dans les paroisses qui en possèdent plusieurs : souvent il est entretenu par des fonds communaux et nommé directement par le magistrat. Mais Luther déjà exprima le vœu que l'on revînt à l'idée de l'institution primitive et que le diacre fût spécialement chargé de pourvoir aux besoins des pauvres (Walch, *Luther's Werke*, XIII, p. 2464). Dans un grand nombre de paroisses luthériennes et dans la plupart des paroisses réformées, ce vœu est réalisé aujourd'hui. Calvin institua le diaconat à Genève, et les confessions de foi des Eglises réformées en statuent la nécessité dans l'intérêt

du bon gouvernement de l'Eglise (voy., entre autres, *Conf. de La Rochelle*, art. XXIX).

DIANA (Antonino) [1595-1663], clerc régulier de Palerme, casuiste fameux en son temps, auteur des *Resolutionum moralium partes duodecim*. Il mit presque trente ans (1629-1656) à composer cet immense ouvrage. Chacune de ses douze parties eut, dès sa publication séparée, une foule d'éditions et de traductions différentes. La meilleure des éditions complètes est celle que le P. Alcolea, chartreux, a donnée en refondant l'œuvre première sous le titre de *Diana coordinatus* (Lyon, 1667 et 1680, in-fol.). Un confrère de l'auteur, Tomasi, en publia de son côté une table volumineuse renfermant plus de six mille résolutions (Rome, 1664, in-fol.). Diana avait aussi fait un traité séparé sur la primauté du siége de Pierre, et Charles Morales, autre clerc régulier de Madrid, a recueilli tout ce qui se trouve dans ses écrits de favorable à l'autorité des papes : *A. R. P. D. Antoninus Diana Panormita* (Rome, 1697, in-fol.).

DIAZ (Jean), en latin *Diazius* ou *Decius*, martyr espagnol, était originaire de Cuença, en Castille. Il fit ses premières études à l'université de Paris, où il fut converti aux idées nouvelles, en 1539 ou en 1540, par Jacques Dryander, frère de François. En 1545, il quitta Paris et se retira à Genève avec Matthieu Budé et Jean Crespin. Dryander l'avait recommandé à Calvin en ces termes élogieux : *Est apud vos pietate ac doctrina præstans vir Johannes Decius Hispanus, quem etsi satis sua virtute apud te commendatum esse sciam, tamen cupiam vel mea causa fieri commendatiorem.* De Genève, il se rendit à Strasbourg, où il dut faire, comme c'était alors l'usage, une confession publique de sa foi avant de prendre la sainte cène. Martin Bucer l'avait en haute estime : lorsqu'il fut envoyé par les magistrats de la ville à la diète de Ratisbonne, il demanda qu'on lui adjoignît Jean Diaz (décembre 1545). A ce colloque, l'espagnol Pierre Malvenda, défenseur du pape, fit tous ses efforts pour ramener Diaz au catholicisme. « Conquérir un Espagnol, disait cet agent du pontife, était plus important pour les hérétiques d'Allemagne que de gagner dix mille Allemands ou de nombreux prosélytes d'autres nations. » Il employa dans ce but les menaces et les caresses ; ce fut en vain. Alors il excita Alphonse Diaz, avocat à la cour de Rome, frère aîné de Jean, à commettre un fratricide. Alphonse partit de Rome avec un bourreau ; il lui fallait un homme dont la main fût exercée et ne tremblât point : il fit frapper son frère traitreusement au milieu de la nuit, à Neubourg, sur le Danube. Le coup de hache fut si violemment asséné sur la tête de la victime, que le malheureux tomba foudroyé (27 mars 1546). Alphonse n'ajouta foi au récit de son complice qu'après avoir vu le cadavre de ses yeux : « *De cœde perpetrata fidem non habuit famulo donec cadaver spectasset ipse*, » écrit Calvin à Farel. Un immense cri d'horreur traversa l'Allemagne ; les meurtriers furent saisis à Augsbourg, et le comte Palatin, sur le territoire duquel le crime avait été commis, avait déjà donné des ordres pour que prompte justice fût faite. Mais l'empereur Charles-Quint et le pape évoquèrent l'affaire en cour de Rome, sous prétexte qu'Alphonse était un ecclésiastique ; et

au lieu de lui infliger un châtiment trop mérité, ils applaudirent plutôt à un acte qu'ils considéraient comme méritoire. Toutefois le coupable, bourrelé de remords, ne tarda pas à se faire justice à lui-même : il se pendit à Trente, en 1551. — Th. de Bèze a mis le portrait de Jean Diaz dans les *Icones* (Genève, 1580, kkij.) : c'est un mélange de noblesse et de douceur ; ce portrait a été reproduit exactement, sauf le cadre qui est différent, dans la traduction française des *Icones* par Goulard : *Les vrais Povrtraits des hommes illvstres en piété et doctrine*, Genève, 1581, p. 239. Le traducteur a ajouté ce quatrain :

Quand ta vie et ta mort, Diaze, ie contemple,
Et ton frère changé en Lion rugissant,
Ioyeux-triste, ie voy le Seigneur tout puissant
D'Abel et de Caïn renouvellant l'exemple.

On ne connaît qu'un ouvrage de J. Diaz, qui est le développement de sa confession de foi de Strasbourg : *Christianæ religionis Summa. Ad illustrissimum Principem Dominum D. Ottonem Heinricum Palatuinm Rheni et utriusq ; Bavariæ Ducem*, etc... *Per clar. virum I. Diazivm... Neuburqi conscripta, III Kal. Martii*, 1546. Cet ouvrage a été réimprimé quelques mois après par Claude de Senarclens, son ami, comme appendice à son *Historia... Diazij*. Il a été mis au premier rang des livres défendus dans l'index de Pie IV, 1564. Il a été réimprimé à Strasbourg, en 1692, et en 1694, à Zurich en 1763. Crespin l'a traduit en français : *Confession de foy, qui est un sommaire de la religion chrestienne* (*Actes des Martyrs*, 1565). Une traduction espagnole a paru en 1865. *Summa de la relijion cristiana* (*Reformistas antig. Esp.*, t. XX, p. 99-106. On trouve dans les *Calvini opera*, partie épistolaire, *passim*, plusieurs lettres de Diaz à Calvin, écrites en 1545 et 1546. — Voy. Th. de Bèze. *Icones*, 1580 ; la trad. fr. de 1581 ; Bayle, *Dict. hist.*, II, p. 312 ; Ed. Boehmer, *Spanish reformers of two centuries, from* 1520, *Strasburg*, London, 1874, p. 185-216. A. Picheral-Dardier.

DIAZ ou Diez (Philippe), prédicateur illustre de l'ordre des frères mineurs de la province de Saint-Jacques, naquit à Bragance en Portugal. Il vécut à Salamanque et laissa de nombreux écrits, entre autres, plusieurs volumes de *Sermons* (Salamanque, 1586-88-90-91 ; Lyon, 1591 ; Venise, 1591, et Cologne, 1604). Ces sermons, composés en langue latine, et traduits en diverses langues (trois ou quatre sur chaque texte) sont riches en images et en applications allégoriques des Saintes Ecritures ; la clarté et la méthode leur font défaut. Le permis d'imprimer porte la date de 1582-83. On a encore de cet auteur une *Somme des prédicateurs*, un répertoire de lieux communs, qui parut en latin à Salamanque, 1589-93 ; à Venise, 1592 ; à Lyon et à Anvers, 1600 ; et quelques traités mystiques en langue espagnole sur les *Actes du culte*, sur la *Sainte Vierge* et la *Passion de Jésus-Christ*, Salam. et Barcel., 1596-98 ; plusieurs d'entre eux furent traduits en français, Paris, 1608. Diaz mourut en 1601.

DICHOTOMIE, TRICHOTOMIE. Plusieurs passages de la Bible, notamment 1 Thess. V, 23 ; Hébr. IV, 12, paraissent enseigner que l'être

humain se compose de trois éléments, l'âme, ψυχή, nèphèch, l'esprit, πνεῦμα, rouah, le corps; et de là vient le nom de trichotomie, tandis que la dichotomie est la doctrine qui ne reconnaît en l'homme que deux substances: l'âme ou l'esprit, et le corps. Si l'on considère l'ensemble des indications que les Ecritures nous donnent à ce sujet, on constate que, dans un grand nombre de passages, le corps est opposé à un principe immatériel, désigné tantôt par le mot âme, 1 Rois, XVII, 21, Matth. X, 28, Actes XX, 10, et tantôt par le mot esprit, Ps. CXLVI, 4, Luc VIII, 55, 1 Cor. V, 3, 5. Mourir, c'est tour à tour rendre l'esprit, Matth. XXVII, 50, Luc XXIII, 46, Ps. XXXI, 6, Actes VII, 59, et rendre l'âme, Gen. XXXV, 18, Matth. XX, 28, Actes XV, 26. Les morts sont appelés des âmes, Apoc. VI, 9 et XX, 4, et des esprits, Hébr. XII, 23, 1 Pierre III, 19. La souillure de l'esprit est mentionnée 2 Cor. VII, 1, comme d'autres passages mentionnent la souillure de l'âme; de même, Eph. IV, 23 réclame un renouvellement dans l'esprit. Les émotions ont leur siége dans l'esprit, Gen. XLI, 8, Ps. LI, 9, aussi bien que dans l'âme, Ps. XLII, 6, 11. Dieu est esprit, mais Es. XLII, 1, Amos VI, 8, parlent de son âme comme de sa personne. Le récit de la création de l'homme, Gen. II, 7, ne fait mention que de deux éléments : le corps et l'âme vivante, née du souffle divin; de même Ecclés. XII, 7 (9). La conclusion qui se dégage de cette comparaison, c'est que, dans l'enseignement biblique, l'âme et l'esprit constituent, non deux substances différentes, mais un même principe, le moi, considéré à des points de vue différents : d'une part, dans la relation avec le corps, avec la nature et d'autre part, dans son indépendance et dans ses relations supérieures avec Dieu. L'âme est spirituelle, même dans ses fonctions inférieures; nous ne pouvons sentir, percevoir, désirer comme les animaux; et réciproquement, les actes supérieurs du moi, nos relations avec Dieu, ont une base psychique; aussi l'un ou l'autre terme peut servir à désigner la personnalité. Le développement de notre être intérieur s'élève de ce point de départ psychique, 1 Cor. XV, 46, pour arriver à son plein épanouissement dans la sphère spirituelle, où il ressent le concours de l'esprit divin, Rom. VIII. Quand ce progrès ne s'accomplit pas, quand l'homme se refuse à réaliser sa vocation, ou retombe après l'avoir réalisée quelque temps, il est psychique, 1 Cor. II, 14, Jud. 19, condition basse, qui n'est guère meilleure que celle de l'homme assujetti à la chair, *sarkique*, Rom. VII, 14, VIII, 8; non qu'en cet état il soit absolument privé de toute virtualité spirituelle; mais elle est affaiblie, étouffée. C'est ainsi que nous disons d'un homme qu'il est sans conscience, ou sans jugement. La distinction des hommes en pneumatiques et psychiques a donc une signification morale, religieuse, un caractère pratique; elle n'implique pas une différence substantielle entre les uns et les autres. Dans les passages cités plus haut, 1 Thess. V, 23, Hébr. IV, 12, la mention simultanée de l'âme et de l'esprit a pour but de marquer toute la plénitude et la richesse de l'être humain. — Cependant les Pères de l'Eglise grecque penchèrent d'abord pour la trichotomie. Ils y étaient disposés par l'influence du platonisme, qui distinguait, dans l'esprit de l'homme, deux éléments inférieurs, siéges

du désir et de la passion, et un élément supérieur, la raison. La plupart des gnostiques adoptèrent cette distinction et l'exagérèrent même, pour diviser l'humanité en deux et même trois races essentiellement différentes. L'école d'Alexandrie l'accueillit aussi, mais avec plus de réserve, et l'on rencontre, dans les écrits de ses docteurs, des assertions favorables à l'une et à l'autre doctrine (cf. Origène, *c. Cels.*, VII, p. 721, et *Com. in Matth.*, XIII, p. 570; XVII, p. 807). Lorsqu'Apollinaire se fut appuyé sur cette distinction pour attribuer à Jésus-Christ un corps et une âme humaine, tandis que le rôle de l'esprit aurait été rempli par le Verbe, les Pères repoussèrent tout ensemble cet enseignement et la doctrine qui lui avait servi de fondement psychologique (Theodoret, *Dial.*, II, p. 79, IV : « l'Ecriture sainte connaît une âme et non deux ; » Nemesius, *De natur. hum.*, 1 ; Jean Damasc., *De fide orth.*, II, 12). L'Eglise d'Occident fut dès l'abord opposée à la trichotomie; Tertullien, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin (*De duabus animabus c. Manichæos*), saint Anselme, la scolastique sont d'accord pour affirmer : *Constat homo ex duabus naturis, ex natura animæ et ex natura carnis.* Les Eglises de la Réforme continuèrent cet enseignement. De nos jours quelques théologiens ont cru trouver la trichotomie dans la Bible : Olshausen, *De naturæ humanæ trichotom. N. T. scriptoribus recepta*, 1825; Usteri, *Paulin. Lehrbegriff;* Meyer, *Comment. ad Luc.*, I, 46 ; Delitzsch, *Psychologie.* Mais Tholuck, *Comment. sur Hébr.*; Harless, *Ethik;* Nitzsch, *System;* Thomasius, *Christologie;* L. Hahn, *Bibl. Theol. des N. T.* ont démontré le vrai sens du texte sacré. A. MATTER.

DIDEROT. Voyez *Encyclopédie.*

DIDIER (Saint), évêque de Langres, célèbre en Champagne sous le nom de Dizier. On verra à l'article *Langres* la discussion de son histoire, de sa Vie, écrite au septième siècle par Warnahaire (*AA. SS.*, 23 mai). On trouve au même jour la Vie de saint Didier de Vienne († 608), dont nous renvoyons l'histoire à l'article *Vienne.* Un évêque du même nom occupa le siége de Thérouanne (voyez ce nom).

DIDYME [308-395], savant théologien d'Alexandrie. Bien qu'il fût atteint de cécité dès l'âge de quatre ou cinq ans, il se distingua par ses vastes connaissances et dirigea pendant près d'un demi-siècle l'école des catéchètes de sa ville natale. Jérôme, Rufin, Palladius, Ambroise d'Alexandrie et Isidore sont nommés parmi ses disciples. Adversaire des ariens qu'il combattit avec vigueur (Socrate, IV, 23), Didyme fut lui-même condamné par le second synode de Nicée pour avoir défendu le περὶ ἀρχῶν d'Origène. Jérôme (*De Script. eccl.*, c. 109) et Fabricius (*Bibl. græc.*, IX) nous ont conservé le catalogue des écrits de Didyme qui, pour la plupart, sont perdus. Il ne reste qu'un *Liber de Spiritu sancto*, traduit en latin par Jérôme vers l'an 386, et imprimé dans les œuvres de ce Père (publié séparément à Cologne en 1531 et à Helmstædt en 1614); des *Breves Enarrationes in epistolas canonicas*, traduites en latin par Epiphane le Scolastique et insérées dans la *Max Bibl. Patr.*, Lyon, 1677, IV, 319 ss. ; un *Liber adversus Manichæos*, Venise, 1603, Cologne, 1608, et dans Combefis, *Auctuarium novissi-*

mum, Paris, 1672, in-fol.; les *Tres libri de Trinitate*, publiés par Mingarelli, Rome, 1764.

DIDYME (Gabriel) ou *Zwilling*, jumeau, né en Bohême en 1487, mort en 1558, est l'un des réformateurs les plus ardents de l'Allemagne au seizième siècle. Il avait fait ses études à Prague et à Wittemberg, et avait été consacré prêtre en 1513. Gagné aux idées de Luther, dès les premiers jours, il représenta, avec Carlstadt et les prophètes de Zwickau, le parti de la réforme radicale. Il prêcha contre l'adoration de l'hostie, le caractère obligatoire des vœux monastiques et la présence des images dans les lieux consacrés au culte. Obligé de quitter Wittemberg, il séjourna pendant quelque temps à Altenbourg et à Torgau, mais en 1549 il fut destitué par Maurice de Saxe, parce qu'il avait refusé d'accepter l'intérim de Leipzig. Luther, qui appréciait son éloquence et la fermeté de sa foi, lui donna d'utiles conseils de modération (De Wette, *Luthers Briefe*, II, 184).

DIE (*Dea*, *Dia*). — I. Ancienne ville épiscopale du département de la Drôme, Die eut l'insigne honneur d'envoyer au concile de Nicée le seul représentant des Eglises des Gaules, l'évêque Nicaise, dont M. Hefele, d'ordinaire infaillible, fait un évêque de Dijon. Les origines de cette antique Eglise sont peu connues; on prétend que saint Martius en était évêque en 220, mais cette date est bien peu certaine. On nomme, parmi les anciens pasteurs de Die, saint Marcel, qui assista en 506 au concile d'Agde, et que Grégoire de Tours appelle *vir magnificæ sanctitatis*. En 1077, l'évêque Hugues de Romans (voyez ce nom), ami et confident de Grégoire VII, se voit nommer légat du pape en Gaule; en 1082, il fut promu au siége primatial de Lyon. En 1146, Arnaud de Crest, homonyme de notre excellent collaborateur, donna ce lieu, avec des fiefs importants, à l'évêque Hugues II. Mais, en 1275, l'évêché eut tant à souffrir des guerres des albigeois et de la désaffection des populations, que le pape crut devoir l'unir à celui de Valence, dont il ne fut séparé qu'en 1687. Pendant ce temps (voy. l'art. *Valence*), l'église cathédrale de Notre-Dame fut pillée par les protestants. L'évêché de Die, suffragant d'Embrun, fut supprimé en 1801. — Voyez Columbus, *De Rebus gestis Valent. et Diensium episc.*, éd. II, Lyon, 1652, in-4°; Chorier, *Hist. du Dauphiné*, II, Grenoble, 1671, in-f°; Hauréau, *Gallia Christiana*, XVII, province de Vienne, 1865.

II. On prétend que la Réforme, en 1551, ne comptait que quatre adhérents à Die; il faut croire qu'ils y exercèrent une grande influence, car en 1562, une assemblée générale du peuple décida que « le 1er mai on annoncerait l'Evangile dans toute sa pureté, ce qui se fera dans le grand temple des jacobins, à condition qu'on en fera tirer toutes les idoles ». Farel fut, dit-on, l'instrument de ce changement auquel adhérèrent même les cordeliers, considérant « que ce qui est du dit couvent est venu de la libéralité, aumônes, bienfaits d'ancienneté du dit Die et leurs prédécesseurs, et pour ce et comme plus raisonnable que leur revînt et retournât ». Ils furent pensionnés ainsi que les dominicains qui suivirent leur exemple. A partir de ce moment cette Eglise fut une des plus nombreuses et des plus importantes du

Dauphiné ; elle avait deux pasteurs, et pendant les guerres de religion elle resta généralement entre les mains des protestants. C'est à l'assemblée politique de Die du 19 février 1579 que Lesdiguières fit triompher son système de la paix armée et, le 12 mars 1745, un des derniers et plus dévoués pasteurs du désert, L. Ranc, fut exécuté. Sous le régime de l'Edit, un des deux consuls de la ville était protestant ainsi que 9 conseillers particuliers sur 12 et 18 conseillers généraux sur 24. En 1626 cette Eglise fut chargée par le synode national de Castres d'être la gardienne des archives de la province. Elle avait pour annexes Romeyer, Marignac et Chamaloc et fut desservie par 27 pasteurs de 1562 à 1685. L'évêque de Valence et Die, Charles II Jacques Gélas de Leberon constata en 1634 que Die contenait 800 familles protestantes et 40 catholiques. L'Eglise fut supprimée et son temple démoli en vertu d'un arrêt du conseil du roi du 30 juillet 1685 ; elle possédait à ce moment plusieurs immeubles, des outils d'imprimerie de la valeur de 800 livres, un capital de 11,330 livres et 19 livres de rentes. En 1687, Daniel de Cosnac, évêque de Valence, y trouva encore 3,400 protestants et 700 catholiques, bien qu'il semble ressortir de certains passages du registre des délibérations du consistoire (de 1601 à 1685 conservé aux archives départementales de la Drôme), et de témoignages contemporains que les Diois n'avaient pas une réputation de piété exemplaire et étaient soupçonnés de se laisser facilement éblouir par l'argent. — Avant l'édit de Nantes Montélimar et Die étaient les seules Eglises du Dauphiné qui possédaient un petit collége ; elles demandèrent donc toutes les deux la permission d'y joindre une université ou académie. Henri IV accorda cette permission dès 1593 à Montélimar. Le parlement de Grenoble ayant refusé jusqu'à quatre fois d'enregistrer les lettres patentes, le conseil politique des Eglises du Dauphiné et le synode provincial renouvelèrent la demande en 1601 et 1602 en se prononçant pour Die qui promettait de faire les sacrifices nécessaires. Montélimar continuait à réclamer l'exécution des lettres de 1593 sans rien promettre, comptant sans doute que la perspective d'offrir pour recteur le célèbre Chamier, alors pasteur à Montélimar, suffirait pour contrebalancer les offres de Die qui fit en vain de longues démarches pour obtenir ce pasteur. Des discussions et des démarches interminables aboutirent aux lettres patentes du 14 février 1604 autorisant l'érection d'un collége ou académie à Die. On se passa de l'enregistrement du parlement et en juin le synode provincial ayant ordonné la formation d'un fonds de 66,000 livres faisant un revenu de 4,400 livres, la ville de Die promit, le 28 octobre, de fournir, outre l'immeuble, 21,000 livres faisant 1,400 livres de revenus ; les 45,000 livres faisant les 3,000 livres supplémentaires, devaient être fournies par la province. Le même jour on arrêta le règlement calqué sur celui de l'académie de Genève, on nomma recteur Pierre Appais pasteur à Die, et pour principal de la basse école Jean Guérin, professeur de seconde. En 1607, l'académie ayant perdu son professeur de théologie, ceux de philosophie laissant à désirer, et, de plus, la ville et l'Eglise ne se pressant pas de remplir leurs engagements, le synode de Montélimar du 20 juin se permit de transférer l'académie à Montélimar avec Cha-

mier pour recteur, mais le roi auprès duquel Die se pourvut aussitôt lui donna raison et en mai 1608 l'académie de Montélimar cessa d'exister. Sharp, professeur de théologie, Steck et Visconti, professeurs de philosophie, se transportèrent à Die. Il y avait, en outre, un professeur d'hébreu et un professeur d'éloquence; de 1604 à 1684 ces diverses chaires furent occupées par 6 professeurs de théologie, 5 d'hébreu, 12 de philosophie, 6 d'éloquence et un nombre considérable de régents classiques. En outre, l'académie avait un imprimeur (Ezéchiel Benoît, de 1618 à 1662), un libraire, un scribe, un professeur de musique, un de peinture et une bibliothèque. De ces divers maîtres, Sharp et David de Redon furent les plus célèbres. Le premier eut plusieurs disputes religieuses, entre autres en 1613 avec le juge mage Rambaud et avec le jésuite Arnoux. Quelques-uns de ses collègues déshonorèrent leur corps, comme Ferrari qui abjura en 1616 et Visconti qui était un individu véreux, et ils souffraient tous de la disette pécuniaire dans laquelle l'Eglise et la province ne rougirent pas de laisser cette importante institution. Le nombre des élèves variait de 120 à 140 et on fut obligé assez souvent de les censurer pour leur indiscipline. Les jésuites ne pouvaient naturellement pas ne pas s'émouvoir de ce foyer scientifique; aussi s'établirent-ils à Die dès 1608 malgré les réclamations des protestants, essayèrent, parfois avec succès, de détourner les élèves, et fondèrent un collége rival en 1632. Ce sont eux qui, d'accord avec l'évêque, créèrent à l'académie la série de mesures restrictives qui aboutirent le 11 septembre 1684 à l'arrêt de suppression et de la confiscation de ses biens au profit de l'hôpital de la Croix de Die. A partir de ce moment la population qui était de 9 à 10,000 âmes tomba bientôt à 4,000 et ne s'est jamais relevée depuis. En 1807 le consistoire de Die desservait les protestants de 24 communes avec 6 lieux de culte et 2 pasteurs. En 1870 on comptait dans cette consistoriale 8 paroisses avec 16 annexes, 9 pasteurs, 13 temples, 28 écoles et environ 6,300 protestants. — Sources : E. Arnaud, *Histoire de l'académie protestante de Die en Dauphiné au dix-septième siècle*, Paris, 1872, in-8; *Notice sur David de Redon, prof. de philos. à Die, Orange, Nîmes et Genève*, Nîmes, 1872, in-8; *Notice hist. et bibliogr. sur les imprimeurs de l'acad. prot. de Die*, Grenoble, 1870, in-8; *Notice hist. et bibl. sur les controv. relig. en Dauphiné pend. la période de l'Edit de Nantes*, Grenoble, 1872, in-8; *Hist. des protest. du Dauphiné aux seizième, dix-septième et dix-huitième siècles*, Paris, 1875, 3 vol. in-8. N. Weiss.

DIÉGO de Deza, de l'ordre des dominicains, naquit à Toro en Léon, en 1444. Après avoir achevé ses études, il fut professeur de théologie à Salamanque et en 1486 précepteur de D. Juan, prince des Asturies. Il occupa successivement les siéges de Zamora, de Salamanque 1493, de Jaen 1495, de Pallencia 1499, et l'archevêché de Séville 1505. En 1498 il devint inquisiteur général des royaumes de Castille, de Léon et d'Aragon, et confesseur de Ferdinand le Catholique. La rigueur avec laquelle il persécuta les Maures et les juifs convertis, que l'on suspectait d'hérésie, rendit l'intervention des princes nécessaire. Pour apaiser des troubles naissants, Philippe Ier relégua le successeur et digne

émule de Torquemada dans son diocèse, et Ferdinand obtint du pape Jules II sa déposition. Cependant le sombre et sévère archevêque ne tarda pas à reprendre son ascendant. Il était désigné pour le siége de Tolède quand il mourut le 9 juin 1523. Il a écrit une *Apologie de saint Thomas d'Aquin*, Hispalis, 1491; Parisiis, 1514; un ouvrage très-étendu sur les Sentences : *Prælectiones*, Hisp., 1511, des *Statuts et instructions aux inquisiteurs*, Hisp., 1500; Médinæ, 1504. Ses œuvres : Madrid, 1576; cf. Quétif et Echard, *Scriptores*, t. II, p. 51; Lorenta, *Hist. de l'inquisition*, t. I, p. 289, 346 ss.

DIEPENBROCK (Melchior) [1798-1853], prince-évêque de Breslau. Originaire d'une famille noble de la principauté de Salm-Salm, il mena d'abord une existence assez aventureuse. Il fit, en 1815, la campagne de France en qualité de lieutenant, s'occupa d'agronomie, de chasse, d'études littéraires; puis, subissant l'influence du pieux Sailer (voy. ce mot), il se convertit, entra au séminaire de Mayence et se fit consacrer prêtre en 1823. A partir de ce moment, nous le trouvons en société de Sailer à Ratisbonne, où il exerça des fonctions diverses, en particulier celles de vicaire-général de l'évêque, et se fit estimer par l'esprit conciliant, le tact et la sollicitude vraiment chrétienne qu'il apportait à l'expédition des affaires de cet important diocèse. Le roi Louis de Bavière l'entourait de la plus haute considération. En 1845, il fut nommé par le roi de Prusse, Frédéric-Guillaume IV, qui lui vouait les mêmes sentiments, prince-évêque de Breslau. Diepenbrock fut l'un des chefs de ce parti catholique libéral qui essaya en vain de combattre les influences ultramontaines qui ne tardèrent pas à dominer le saint-siége. Parmi les écrits de Diepenbrock, nous relèverons surtout deux éditions des œuvres de Henri Suso, publiées en 1829 et en 1847, avec une préface de Gœrres; un recueil de poésies spirituelles dont la majeure partie est traduite de l'espagnol et dont quelques-unes sont empruntées à des poëtes allemands contemporains (*Geistlicher Blumenstrauss*); enfin sa correspondance avec le docteur Passavant de Francfort, qui fut publiée en 1860. — Voyez Fœrster, *M. Diepenbrock. Ein Lebensbild*, 1859.

DIEPPE (*deep*, profond; nom primitif de la rivière d'Arques). Des fouilles pratiquées dans la première moitié du siècle ont établi qu'une cité gallo-romaine avait existé près de l'emplacement de la ville actuelle. Une charte de 1030 indique pour la première fois l'existence d'un port. La cité naissante fut saccagée en 1195 par Philippe-Auguste. En 1360, Dieppe est déjà une ville florissante, ses marins se distinguent par leurs aventureuses expéditions en Afrique. La cité s'embellit, se fortifie, on construit le château, le beffroi, l'église Saint-Jacques, achevée en 1400. Elle est prise par les Anglais en 1412, délivrée en 1435. A partir de cette époque, elle ne cesse de prospérer et de grandir. Son port est le premier du royaume; l'église Saint-Remy est bâtie en 1522. Sa marine est célèbre dans le monde entier. Le riche armateur Jean Ango va faire en son nom la guerre au Portugal. C'est l'époque de la plus haute splendeur de Dieppe; elle comptait environ 60,000 habitants. — En 1557, un libraire dieppois revenant de Genève rapporte des Bibles, des psaumes de Marot, des petits livres de controverse. Ce fut

là l'origine de la réforme à Dieppe. Elle fit de si rapides progrès que Calvin envoya le libraire Jean Venable pour aider au mouvement. La même année le pasteur de Rouen La Jonchée vint organiser la petite Eglise. Son premier pasteur fut André de Sequiran, envoyé de Genève par Calvin. Le manuscrit de M. E. Lecens assure que Jean Kenox (*sic*) vint aussi comme pasteur à Dieppe. Trois années après l'arrivée de Venable, la ville possédait deux vastes locaux aménagés pour le culte et déjà trop petits. La moitié de la ville, les magistrats, plusieurs seigneurs des environs étaient gagnés aux idées nouvelles. Les persécutions qui survinrent ne ralentirent pas le zèle de la jeune Eglise. Chaque jour elle faisait de nouveaux progrès. Le 12 mai 1561, le premier synode de Normandie fut réuni à Dieppe. Pendant les premières guerres de religion, Dieppe presque tout entière se déclara pour la réforme, le culte catholique fut aboli et les deux églises paroissiales servirent aux exercices de la religion réformée. A la fin de 1562, Dieppe, après la prise de Rouen, dut ouvrir ses portes au roi et aux Guise. Le culte public fut interdit, les plus compromis s'enfuirent en Angleterre, la messe fut rétablie; toutefois, à l'exception des soldats, personne n'y voulut assister. Deux mois après, les protestants chassaient le gouverneur imposé et reprenaient possession de la ville et des églises. A la suite de l'édit de 1563, les églises furent rendues aux catholiques, et M. de Sigogne fut nommé gouverneur. L'époque brillante du protestantisme à Dieppe est passée, il ne fera plus que décroître. M. de Sigogne fut son pire ennemi; par ruse et par violence il réussit à miner la nouvelle Eglise. Prison, amendes, enlèvements d'enfants, mesures cruelles et vexatoires, il ne néglige rien. Pendant son gouvernement de vingt ans, plus de la moitié des protestants émigrent, beaucoup d'autres, découragés, abjurent. Son œuvre de destruction eut un tel succès qu'il put se dispenser d'ordonner les massacres de la Saint-Barthélemy. « Les huguenots, disait-il, sont si affaiblis qu'ils n'ont plus le souffle et ne valent pas la peine qu'on leur fasse l'honneur de les craindre. » A sa mort, 1583, on ne comptait plus qu'un protestant sur cinq habitants. Pendant les guerres de la ligue, Dieppe tint pour le parti royal et le Béarnais. Ce fut un temps de calme pour l'Eglise, quelques émigrés rentrèrent. Mais après la mort de Henri IV, sous les règnes de Louis XIII et Louis XIV, les réformés eurent à subir toutes sortes d'avanies et de vexations, l'exode recommença, tous ceux qui avaient quelque fortune se hâtèrent de reprendre le chemin de l'Angleterre. L'Eglise se dépeuplait considérablement. Le dernier coup lui fut porté par la révocation de l'édit de Nantes. L'histoire du protestantisme à Dieppe finit avec cette date néfaste, les cuirassiers du roi auront facilement raison des quelques familles demeurées de reste. Ce n'est plus que dans le for de la conscience que la réforme existe, en apparence le catholicisme a tout reconquis. Mais plus de 20,000 protestants ont quitté pour toujours la cité inhospitalière. Peut-être se serait-il retrouvé un plus grand nombre de familles lorsque les jours de la liberté sont venus luire sur le pays; mais le 29 juin 1694 Dieppe fut presque entièrement détruite par le bombardement des Anglais. Nombre de

familles, surtout parmi les négociants et les armateurs, abandonnèrent alors la ville. Or parmi ces exilés volontaires, il y avait, sans doute, bien des cœurs attachés encore à la réforme. Ce fut pour Dieppe une perte irréparable. Cette ville ne possède plus aujourd'hui que 20,000 habitants. L'Eglise protestante, rétablie en 1804, compte seulement 500 adhérents. Le décret de 1852 en a fait le chef-lieu d'une circonscription consistoriale dont le ressort s'étend sur les arrondissements de Dieppe et de Neufchâtel avec 2,600 protestants, 3 pasteurs, 5 temples et 6 écoles communales. — Sources: *Histoire des anciennes villes de France, Haute-Normandie, Dieppe*, par L. Vitet, Paris, 1833 ; *Naissance et progrès de l'hérésie dans la ville de Dieppe*, Rouen, 1817 (manuscrit édité par M. E. Lecens, membre du consistoire de Rouen) ; *Les Antiquités et chroniques de la ville de Dieppe*, par David Asseline, prestre, Dieppe, 1876; *Mémoires de Du Mont de Bostaquet*. S. Hardy.

DIETE ECCLESIASTIQUE (*Kirchentag*). On donne ce nom aux assemblées religieuses qui réunirent périodiquement les représentants du protestantisme évangélique allemand de 1848 à 1872. Les révolutions politiques qui marquèrent l'année 1848 révélèrent aux yeux des chrétiens d'Allemagne le divorce profond qui régnait entre les idées et les aspirations d'une grande partie de la nation et les doctrines traditionnelles de l'Evangile. Pour guérir les maux et conjurer les périls qu'un pareil état de choses entraînait, il parut nécessaire de créer un lien nouveau qui unît par de-là les barrières confessionnelles et en dehors des cadres administratifs, « tous les chrétiens évangéliques de la nation allemande, tous ceux qui se sentent en communion les uns avec les autres comme membres du corps dont Jésus-Christ est le chef invisible ». Un appel rédigé dans ce sens par le conseiller intime Bethmann-Hollweg de Bonn, dès le mois d'avril, rencontra de nombreuses adhésions. Le but de ces réunions devait être la pénitence et la prière en commun, ainsi que la création d'un centre d'action pour porter les remèdes indiqués par la Parole de Dieu partout où besoin serait. Diverses conférences pastorales, un certain nombre de feuilles religieuses et même des fonctionnaires supérieurs de quelques gouvernements, notamment de la Prusse, appuyèrent chaudement cet appel. Deux réunions tenues à Francfort sous la présidence et l'impulsion active du docteur Wackernagel de Wiesbaden et avec le concours empressé de MM. Bethmann-Hollweg et Dorner de Bonn, Ullmann et Hundeshagen de Heidelberg, Zimmermann de Darmstadt, jetèrent les bases de la future assemblée. Il fut décidé qu'on admettrait, en guise de déclaration de principes, le *consensus* doctrinal, non précisé et formulé, des symboles de l'époque de la Réformation, et que, pour ne pas réveiller les anciennes querelles confessionnelles, on remplacerait l'idée d'une *union* par celle d'une *confédération* des membres des diverses Eglises particulières. L'essentiel était que tous ceux qui se sentaient unis sur la base des croyances communes aux réformateurs du seizième siècle se tendissent la main pour combattre efficacement les deux grands ennemis de la société moderne, le catholicisme et l'incrédulité. — La première *diète ecclésiastique* se réunit, le 21 septembre 1848, à Wittemberg. Elle

comptait environ 500 membres, la plupart pasteurs ou professeurs en théologie. La présidence fut donnée au conseiller Bethmann-Hollweg et au docteur Julius Stahl dont l'un représentait l'évangélisme et l'autre le confessionalisme, ces deux tendances momentanément unies, bien que virtuellement en lutte pendant toute la durée des diètes ecclésiastiques. Sur la proposition du docteur Wichern, directeur du Rauhe-Haus de Hambourg, accueillie et votée avec un enthousiasme unanime, la diète décida qu'un congrès de la *mission intérieure* serait annexé à ses séances, dans le but de discuter les moyens pratiques de porter remède aux maux temporels et spirituels dont souffrait le peuple allemand, surtout grâce à l'affaiblissement des convictions chrétiennes. Deux commissions permanentes furent nommées à l'effet de préparer et de convoquer annuellement ces deux assemblées étroitement unies entre elles, bien qu'avec un ordre du jour distinct. Seize diètes furent tenues de 1848 à 1872. En voici la liste : Wittemberg (1849), Stuttgard (1850), Elberfeld (1851), Brême (1852), Berlin (1853), Francfort (1854), Lübeck (1856), Stuttgard (1857), Hambourg (1858), Barmen (1860), Brandebourg (1862), Altenbourg (1864), Kiel (1867), Stuttgard (1869), Halle (1872). Lorsque Bethmann-Hollweg fut appelé au ministère des cultes de la Prusse, il céda le fauteuil de la présidence au professeur Herrmann de Goettingue, aujourd'hui président de l'*Oberkichenrath* prussien. Le nombre des membres présents varia de 200 à 1,100; la moyenne ne dépassa pas 500. Des députés des pays étrangers assistèrent fréquemment à ces réunions. Parmi les sujets traités, nous signalerons la sanctification du dimanche, le divorce, le serment, les rapports de l'Eglise et de l'Etat, l'organisation de l'Eglise, la cure d'âmes, le diaconat, les missions parmi les païens, le rétablissement de la discipline ecclésiastique, les recueils de cantiques, l'art chrétien, l'usage de la Bible dans l'école et dans la famille, la valeur religieuse de l'Ancien Testament, les rapports avec l'Eglise catholique et les sectes, le matérialisme, le christianisme et la littérature contemporaine, etc., etc. — En 1853, à Berlin, au moment même où la réaction politique et ecclésiastique atteignait son apogée, la diète jugea utile de préciser la base dogmatique sur laquelle elle convierait ses membres à se réunir. Elle vota à la presque unanimité, sous la pression de Stahl et de Hengstenberg, la déclaration suivante : « Les membres de la diète évangélique allemande témoignent qu'ils se rangent de cœur et de bouche à la confession remise, en l'année 1530, à la diète d'Augsbourg, par les princes et les Etats évangéliques à l'empereur Charles-Quint; ils se déclarent publiquement d'accord avec elle, comme étant le document le plus ancien, le plus simple, le plus généralement reçu de la doctrine évangélique en Allemagne. Ils ajoutent que, nonobstant cette déclaration, ils restent attachés aux confessions particulières de leur Eglise, ainsi que les protestants *unis* à leur *consensus*, et que l'attitude différente des luthériens, des réformés et des *unis* vis-à-vis de l'art. 10 de la confession d'Augsbourg (de la Cène), comme aussi celle des communautés réformées qui n'ont jamais adopté ce symbole, doit être respectée et dûment sauvegardée. » Cette déclaration, un chef-d'œuvre d'ambiguité et de subtilité théologiques, ne satisfit au fond personne et souleva de violents orages dans

la presse religieuse. Les protestants libéraux dévoilèrent l'impuissance de cette tentative de soumettre la conscience des chrétiens du dix-neuvième siècle au joug de la *Augustana invariata* de 1530 ; les luthériens, plus indignés encore, ne pouvaient pardonner à ceux de leurs représentants qui avaient voté cette déclaration, de ne pas attacher une importance plus grande et plus décisive pour la vie religieuse à la profession de l'art. 10 relatif à la sainte cène. En réalité, le vote de 1853 n'arrêta pas le développement des germes de division et de décomposition que recélait dans son sein la diète ecclésiastique. L'unionisme prit sa revanche, dès 1857, à Stuttgard où il trouvait un terrain particulièrement favorable, et le tumulte que souleva un discours de Stahl, dans lequel celui-ci exposa ses idées hiérarchiques et confessionnelles, fut tel que son auteur et ses partisans faillirent quitter la salle ; trois ans après, Stahl et Hengstenberg se retirèrent en effet du comité central et, dès lors, un vent plus libéral souffla sur les délibérations de la diète. Celles d'Altenbourg, en 1864, furent marquées par les idées hardies qu'émit le professeur Beyschlag de Halle sur la personne de Jésus-Christ et sa préexistence purement idéale. L'anathème, proposé par le licencié Krummacher, contre MM. Renan et Schenkel, à propos de leurs *Vies de Jésus*, ne fut point voté. En 1869, à Stuttgard, l'excellent rapport de M. de Goltz, concluant qu'en présence des divergences que provoquent les problèmes religieux de notre temps, celles qui divisaient nos pères du seizième siècle avaient perdu toute importance, ne rencontra qu'une protestation isolée et courtoise de la part de M. Kahnis. — Il avait été question de convoquer la diète ecclésiastique, en 1871, à Berlin, à l'effet de célébrer l'ère nouvelle dans laquelle entrait l'Allemagne unie sous le sceptre victorieux des Hohenzollern ; mais, dans l'espoir de rallier le parti confessionnel, on préféra réunir, au mois d'octobre, une assemblée sans dénomination particulière, qui, dans l'oubli des anciennes divergences, dût s'occuper de « l'héritage spirituel recueilli par l'empire allemand depuis la glorieuse guerre de France. » L'assemblée d'octobre, au sein de laquelle se révélèrent les dissentiments les plus graves, n'eut point de lendemain. En 1872, le dernier *Kirchentag* siégea à Halle, et traita la question d'une représentation officieuse de toutes les fractions de l'Eglise évangélique allemande des divers pays de l'empire. Aucune solution pratique ne fut présentée. Nul d'ailleurs n'était plus à même de reconnaître ce que ce projet avait de chimérique que ses promoteurs. Les divergences de vues que les événements nouveaux, tels que la reconstitution de l'Eglise de Prusse sur la base synodale et le *Kulturkampf* ne tardèrent pas à mettre au jour, étaient telles qu'il parut impossible de réunir plus longtemps, sur le terrain adopté par les conférences de Francfort de 1848, des partis aussi peu homogènes que ceux du luthéranisme confessionnel, de l'union positive et des moyenneurs (*Mittelpartei*). Cette conviction fut l'arrêt de mort de la diète ecclésiastique. A partir de 1874, le congrès de la Mission intérieure, non sans peine sauvé du naufrage, continue seul à tenir des sessions annuelles. Les questions d'une nature plus pratique qui y sont débattues écartent le danger d'un schisme

prochain. — Sources : *Entstehung u. bisherige Geschichte des evang. Kirchentags*, Berl., 1853 ; les comptes rendus annuels de la diète, publiés par la librairie W. Hertz, de Berlin. F. LICHTENBERGER.

DIETENBERGER (Jean), de l'ordre des dominicains, né près de Mayence, mort l'an 1534, fut docteur en théologie, chanoine et inquisiteur général dans les diocèses de Mayence et de Cologne. On a de lui une traduction allemande de la Bible (Mayence, 1534, in-fol.), pour laquelle l'auteur utilisa beaucoup celle de Luther, tout en se conformant d'ailleurs au texte officiel de la Vulgate. Le style est rude et informe, les intentions polémiques abondent. Révisée par Gaspard Ulenberg (Col., 1630) et par des théologiens de Mayence (Col., 1662), elle parut, depuis lors, communément, sous le titre de *Bible catholique*. On a encore de Dietenberger un commentaire allemand des *Epîtres et des Evangiles des dimanches ;* un *Catéchisme* allemand ; divers traités : *De divortio* (Col., 1532) ; *De votis monasticis* (1524) ; *De apostasia ; De præceptorum et consiliorum differentia ; In defensionem sacrificii Missæ.*

DIETRICH (Veit, *Vitus Theodoricus*) naquit en 1506 à Nuremberg. En 1523 il vint à Wittemberg, devint pensionnaire et secrétaire de Luther, et s'attacha à ce dernier avec un dévouement inaltérable. Après quatorze ans de séjour à Wittemberg, il devint pasteur dans sa ville natale. D'humeur peu conciliante, il fut entraîné dans toutes sortes de querelles, principalement avec son collègue Osiander. Ce fut lui qui le premier abolit en 1542 le rite de l'élévation de l'hostie et de la coupe lors de la sainte cène. La même année, il fit paraître, sur l'ordre du magistrat, une liturgie pour Nuremberg et ses dépendances. L'Intérim ayant été introduit dans cette ville, Dietrich se proposait de la quitter, lorsqu'il mourut le 24 mars 1549. Il a publié, soit en latin soit en traduction allemande, plusieurs ouvrages de Luther et de Mélanchthon ; ses propres œuvres se réduisent à sa liturgie, à quelques sermons et à quelques cantiques.

DIEU. Nous ne nous proposons pas d'exposer ici l'idée de Dieu, telle qu'elle résulte de l'étude des religions et des systèmes philosophiques envisagés dans leur développement historique. On trouvera cette analyse dans les articles spéciaux consacrés aux diverses religions ou mythologies du paganisme, ainsi que dans ceux qui traitent du *Déisme*, du *Panthéisme*, du *Théisme*. Ce dernier contiendra l'examen critique des preuves de l'existence de Dieu, de même qu'une théorie raisonnée de son essence et de ses attributs. Dans le présent article, nous nous bornerons à exposer la doctrine biblique de Dieu. La notion chrétienne de Dieu est le résultat d'une longue évolution historique, la révélation. A chacune des étapes de ce développement correspond une détermination nouvelle de l'être divin, consistant en une série d'actes et de paroles qui viennent se grouper autour d'un nom nouveau pris par Dieu. Ce nom, comme on le verra, n'est pas une désignation arbitraire. — I. *Ancien Testament*. 1. Le premier des noms bibliques est Elohim, autour duquel viennent se grouper une série de désignations parallèles, El, Eloah, El-eljon. Ces différents noms remontent à la période de la révélation générale ou naturelle.

Le plus ancien, commun à toutes les races sémitiques, est El qui exprime l'idée de puissance. Le même nom reparaît, complété par un qualificatif, c'est El-eljon. Dans l'Ancien Testament, ce nom signifie le Dieu suprême, Dieu du ciel et de la terre, ὁ ὕψιστος, comme ont traduit les Septante. Comme El, El-eljon est d'un usage assez rare en prose; comme El, aussi, il est commun aux religions sémitiques qui l'appliquent au dieu Saturne. Par contre Elohim, avec son singulier Eloah, qui n'est guère usité qu'en poésie, est spécial à la race hébraïque. C'est le nom que la foi primitive a donné à Dieu; en effet, les fragments les plus anciens du recueil sacré l'emploient de préférence. Selon toute probabilité, le nom Elohim doit être mis en rapport avec une racine arabe dont le sens est la crainte. Le nom Elohim répond ainsi à l'impression produite sur l'homme par l'ensemble des forces naturelles; il désigne le sentiment vague de terreur que fait naître dans l'âme le contact avec une puissance inconnue, sentiment que traduit exactement le mot grec σέβας. La forme du mot vient appuyer cette explication. Le pluriel Elohim n'est pas un pluriel numérique. Il n'y a là ni trace de polythéisme, ni allusion prophétique au dogme de la Trinité. Ce pluriel est un pluriel *quantitatif*, forme que l'hébreu emploie quelquefois pour désigner des grandeurs sans limites (ex : châmayim, le ciel; mayim, l'eau) et qui se rapproche du pluriel d'abstration (ex. : khayim, la vie). On conçoit qu'en présence de l'infini de la nature, comme en face de l'infini divin, la pensée hébraïque ait eu recours, pour rendre son impression, à cette forme, la seule dont elle disposât, pour exprimer l'insondable et l'abstrait. Notre terme « le divin » rend assez bien le sens primordial d'Elohim. Dieu est désigné non pas comme individu, mais comme espèce, non comme un être personnel se mettant en rapport avec le monde, mais comme une puissance s'exerçant dans la nature et par la nature. Aussi peut-on dire qu'Elohim n'est pas un nom de Dieu au sens biblique du mot, c'est ce que prouve surtout l'usage qu'en font les livres saints qui le réservent, en règle générale, à l'action divine dans la sphère naturelle. Quant aux preuves de l'existence de Dieu, le nom Elohim prouve précisément que la foi ne résulte pas d'une démonstration, mais d'une intuition directe de l'âme. Dieu est un postulat de la conscience, et ceux qui le nient sont traités d'insensés. L'athéisme est à la fois une défaillance morale et un égarement de l'intelligence. — 2. Dieu est Elohim, en tant qu'il règne dans la nature et agit par elle. Le moment vient où il agit *contre* la nature pour la plier aux desseins de sa grâce. Il prend alors le nom d'El-schaddaï, le premier qui appartienne à la révélation proprement dite. Celle-ci, en effet, commence avec la vocation d'Abraham; or c'est dans une de ses apparitions à Abraham que Dieu prend ce nouveau nom pour la première fois (Gen. XVII, 1). Ce nom, comme Dieu le dit expressément plus tard (Exode VI, 3), correspond à la période patriarcale; aussi y est-il fréquemment répété. Le sens n'offre aucune difficulté : El-schaddaï signifie le Tout-Puissant. Pour comprendre le progrès sur Elohim, il faut se rappeler le fait spécial auquel

se rapporte le nom d'El-schaddaï ; ce fait, c'est l'exécution surnaturelle de la promesse d'une postérité faite à Abraham ; c'est la naissance d'Isaac, accomplie en dépit des impossibilités naturelles par une intervention spéciale de Dieu. Le nom d'Elohim ne nous donnait qu'un Dieu-puissance, plénitude mystérieuse des forces invisibles qui régissent la nature ; avec El-schaddaï nous faisons un pas de plus ; la transcendance est conquise en même temps que l'idée de révélation : Dieu apparaît désormais dans sa distinction d'avec le monde, qui n'est plus que l'instrument passif de sa volonté. — 3. A l'âge des patriarches succède la théocratie. Au seuil même de la révélation mosaïque, qui l'a fondée, nous rencontrons trois nouveaux noms de Dieu, particuliers à cette nouvelle période : Dieu se manifeste à Moïse comme Jéhovah, comme le saint et comme le miséricordieux. — A. Sans entrer dans la discussion encore ouverte sur l'antiquité du nom *Jéhovah*, nous pouvons affirmer, en nous fondant sur une déclaration expresse de l'Exode (VI, 2. 3) et sur l'usage constant des auteurs bibliques, que ce nom appartient en propre à la sphère de l'alliance. Jéhovah est le nom propre et personnel du Dieu d'Israël. Nous ne devons parler ici que de la signification de ce nom. L'explication traditionnelle, maintenue par Luther et reprise encore récemment, d'après laquelle Jéhovah renferme l'idée d'être absolu, le ὄντως ὄν des Alexandrins, est trop abstraite pour être exacte. De nos jours le sens le plus généralement admis est « le constant ». L'argument le plus fort de cette explication est la paraphrase du nom donnée par le texte biblique lui-même (Exode III, 14, 15). Il n'est pas difficile, en effet, de trouver dans les mots : Je suis qui je suis, l'idée de l'identité de Dieu à lui-même, et par extension, la constance divine. Que cette explication ait sa part de vérité et que Jéhovah ait signifié parfois d'une manière dérivée le constant, on ne peut le contester. Nous n'en persistons pas moins à croire que le sens primitif du mot est « le vivant ». L'étude combinée du texte, du contexte et de l'étymologie nous conduit à ce résultat. Le verbe hâvah, dont Jéhovah est une forme, exprime l'idée d'être, mais l'être dans son mouvement plutôt que dans son repos, l'être à l'état dynamique, plutôt qu'à l'état statique. En d'autres termes, pour la pensée hébraïque, être c'est vivre, et vivre c'est agir. Jéhovah est donc le vivant, non pas parce que seul, il *est* d'une manière absolue ; cette vérité eût été de nul effet sur la pensée si concrète et si réaliste d'Israël ; non pas, parce que les sources de la vie naturelle sont en lui, cette idée est étrangère aux préoccupations et aux nécessités de l'époque où la révélation d'Horeb s'est produite, mais parce qu'il vit d'une vie personnelle, consciente, active ; parce qu'il n'est pas un Dieu mort, inerte et impuissant, mais un Dieu qui sait, qui sent, qui voit, qui entend, qui agit, qui délivre, qui prouve son existence par ses hauts faits ; en deux mots, il est Jéhovah parce qu'il vit et parce qu'il fait vivre. Ne l'oublions pas d'ailleurs : le débat sur la signification primitive du nom Jéhovah n'a qu'une importance relative ; l'essentiel est de dégager sa portée religieuse et théologique. Sur ce point, l'accord est à peu près unanime : l'idée qui s'impose à l'esprit en présence de ce nom et de l'emploi qu'en font les

auteurs sacrés est incontestablement celle de la vie personnelle souverainement indépendante et identique à elle-même. Le nom Jéhovah, c'est l'affirmation énergique du *moi* divin, c'est la personnalité absolue, dans ses rapports avec le monde. On voit maintenant la différence entre Jéhovah et Elohim. Tandis qu'Elohim a pour domaine le monde de la création, Jéhovah se meut dans la sphère de la révélation ; Elohim règne dans la nature, Jéhovah dans l'histoire ; Dieu est Elohim pour les nations, et Jéhovah pour Israël. Les auteurs sacrés ont conscience de ces différences et en tiennent compte avec le plus grand soin. C'est ainsi qu'en règle générale, ils attribuent les miracles et les anthropomorphismes à Jéhovah, montrant ainsi à quel point ce nom évoque en eux l'idée de la vie personnelle. — Au nom Jéhovah se rattachent une série de déterminations nouvelles de l'être divin. L'idée de vie qu'il contient arrive à une expression plus nette. Dieu est appelé explicitement ; le *Dieu vivant*. Il jure par sa vie, Agar l'appelle « le vivant qui me voit ». Ce dernier passage l'indique, l'idée renfermée dans le nom El-khaï n'est autre que celle du nom Jéhovah portée à sa plus haute puissance. L'idée d'*éternité*, qui découle aussi du nom de Jéhovah, ne doit pas être prise au sens métaphysique de la durée sans limites de l'existence divine : Dieu s'appelle le Dieu Eternel parce qu'au milieu de tout ce qui change il reste invariable, toujours identique à lui-même. Le nom de *Seigneur* (Adôn âï), si fréquent dans l'Ancien Testament, s'applique également à Jéhovah comme l'indique la substitution postérieure de l'un à l'autre de ces noms. Comme les précédentes, cette appellation a une portée religieuse et pratique ; elle exprime, non l'idée abstraite de la souveraineté divine, mais le sentiment de soumission humble et confiante du fidèle israélite vis-à-vis de son Dieu. Au nom Jéhovah se rapporte aussi la déclaration expresse de l'unité de Dieu. Avec Elohim déjà, l'idée païenne de la pluralité des dieux est surmontée ; mais le monothéisme n'est enseigné explicitement que lorsque Dieu est reconnu comme Jéhovah. C'est bien le monothéisme au sens strict qui ressort des passages suivants, où la pensée révélatrice trouve son expression adéquate (Exode XX, 3 ; Deutér. IV, 35. 39 ; Deutér. VI, 4). Dieu, tel est le sens de ces déclarations, est non-seulement un, mais unique ; son existence exclut celle d'autres dieux. Mais la doctrine monothéiste a-t-elle toujours eu ce degré de clarté et de précision ? On l'a contesté au nom de certains passages, et l'on a prétendu : 1° que le monothéisme ne s'est dégagé que peu à peu du polythéisme ; et 2° que le monothéisme en Israël est resté toujours à l'état relatif, même pour les chefs religieux du peuple. Pour trancher la question, il faut distinguer entre les passages où s'exprime la croyance populaire, et ceux où parlent les organes autorisés de la révélation. Les premiers (Juges II, 24, p. ex.) ne prouvent qu'une chose, c'est que la pensée d'Israël flotta longtemps entre la conception polythéiste, où son penchant naturel la ramenait toujours, et la doctrine d'un Dieu unique, que lui enseignaient ses conducteurs. Quant aux déclarations qu'il faut mettre au compte de la révélation elle-même, il faut les prendre dans leur ensemble pour en apprécier la portée. Quelques-unes semblent impli-

quer l'existence d'êtres supérieurs et surnaturels (Gen. III, 22), mais nullement une pluralité de dieux. Les nombreux textes où Dieu est comparé ou opposé aux autres dieux ont leur complément naturel dans ceux où ces mêmes dieux sont appelés des *non dieux*, des *riens*. L'effort persévérant de la révélation est d'extirper de la conscience populaire, non-seulement le polythéisme, mais encore le monothéisme relatif, qui n'est qu'un polythéisme mitigé, et d'y substituer la conscience de l'unité et de l'universalité de Dieu. — B. Nous arrivons à l'idée de la *sainteté* divine qui appartient, sans contestation possible, à la sphère théocratique et dont l'origine mosaïque ne peut faire doute. Tandis que la Genèse ne la mentionne pas une seule fois, la sainteté est explicitement attribuée à Dieu dans les premiers chapitres de l'Exode, et dès lors cette notion forme le véritable axe et l'idée génératrice de la loi et du culte, de l'histoire d'Israël et de la révélation mosaïque, qu'explique et que résume le mot du Lévitique : Soyez saints, car je suis saint. La notion de sainteté, que Bengel appelait « *vere inexhaustæ significationis*, » ne peut se définir d'un mot et ne se comprend que par l'analyse. Elle a d'abord un sens formel, c'est-à-dire qu'elle désigne un rapport, une activité. Dieu est saint, parce qu'il sanctifie, en d'autres termes, parce qu'il poursuit la sanctification du monde en mettant à part un peuple qu'il appelle à sa communion, auquel il se révèle, et dans le sein duquel il habite. Tel est le sens des textes où Dieu est représenté comme sanctifiant Israël, où comme se sanctifiant en Israël. Le nom de Saint d'Israël, donné par Dieu à Esaïe, s'explique de la même manière. Voilà pourquoi les priviléges d'Israël et les interventions spéciales dont il est l'objet sont ramenés à la sainteté divine. Mais ce sens formel et relatif de la sainteté, suppose un contenu, un principe matériel. Ce contenu existe, mais il n'est pas facile d'en donner une définition. Deux explications, s'appuyant sur deux étymologies différentes du mot קדש, sont en présence. D'après la première, la sainteté consisterait essentiellement dans la séparation absolue d'avec tout ce qui est profane et reviendrait à ce que la scolastique appelait l'aséité de Dieu. Nous donnons la préférence à la seconde interprétation qui fait consister dans la sainteté le caractère parfaitement normal de la vie divine. On voit la parenté avec le nom Jéhovah, en même temps que le progrès réalisé sur lui. Le langage biblique, en faisant de la lumière le symbole et comme le vêtement de la sainteté (Esaïe X, 17), confirme notre manière de voir. L'ancienne théologie définissait la sainteté, la pureté absolue de Dieu, et l'identifiait, à tort, avec sa justice. Celle-ci, en effet, consiste essentiellement en une direction de la volonté, tandis que la sainteté est un état de l'être tout entier, une manière d'être à la fois extérieure et intérieure. — Ce double caractère à la fois physique et moral de la notion de sainteté se retrouve dans les attributs divers que la révélation et le langage religieux mettent en relation avec elle. De ce que Dieu est saint, c'est-à-dire absolument parfait, résulte d'abord la *spirituàlité* de son être, terme que l'Ancien Testament ne connaît pas, mais qu'il remplace par une double affirmation : 1° Dieu ne peut être représenté, et son

être est inaccessible aux sens mortels; 2° Dieu est affranchi des conditions de temps et d'espace, les cieux des cieux ne sauraient le contenir, il est partout présent. Ces déclarations réduisent à leur véritable portée les anthropomorphismes, les théophanies, ainsi que les localisations particulières de la présence de Dieu, conditions indispensables de toute révélation et qui laissent intacte la nature lumineuse et spirituelle de Dieu. Au côté intérieur de la sainteté divine correspondent les attributs moraux : la *vérité* , la *fidélité*, qui éclate dans l'accomplissement des promesses, et qui caractérise bien l'action de Dieu dans le sein de l'alliance. La notion de *justice* n'est pas étrangère au mosaïsme, mais elle appartient plutôt à la révélation prophétique qui l'a développée et en a montré le rapport intime avec la sainteté. — C. La sainteté marque l'apogée de la révélation dans l'Ancien Testament, mais elle n'en est pas le terme. Aussi bien cette notion, qui explique tout dans l'alliance, n'explique ni l'alliance elle-même, ni l'élection qui est à sa racine. Il y a plus; examinée de près, elle renferme une contradiction. La sainteté, avons-nous dit, est l'activité par laquelle Dieu entre dans le monde pour le sanctifier, mais elle est aussi la plénitude et la pureté absolue de sa vie. Elle est donc à la fois ce par quoi Dieu se sépare et ce par quoi il se donne, sa transcendance et son immanence. Les organes de la révélation avaient pressenti cette contradiction (Esaïe LVII, 15), qu'une nouvelle manifestation de Dieu pouvait seule lever. Cette manifestation, c'est celle de l'*amour* dont l'Ancien Testament contient à tout le moins les prémices. Comme les précédentes, cette révélation se rattache à un nouveau nom, proclamé solennellement par Dieu (Exode XXXIV, 6-7), et dont le sens évident, quoique voilé, est que le fond même de la nature divine est l'amour. Le nom de *Père*, fréquemment attribué à Dieu dans l'Ancien Testament, a la même signification. Toutefois, cette dernière révélation a ses limites, ce sont celles de l'ancienne alliance elle-même. C'est Israël en tant que peuple qui est le fils de Dieu; les individus n'ont part à cette filialité qu'en tant qu'ils font partie du peuple. L'idée de la paternité divine reste donc à la fois nationale et particulariste; il faudra la révélation définitive pour la rendre universelle en l'appliquant aux individus. L'idée de la sainteté et de l'amour divin apparaissent combinées dans la notion de la *jalousie* divine, qu'on a appelée l'énergie de la sainteté, mais que nous définirions plus volontiers la sainteté fécondée par l'amour. La jalousie est le sentiment particulier que Dieu éprouve pour son peuple et qui, selon les circonstances, se transforme en *compassion* ou en *colère;* compassion, ardente pitié pour Israël quand celui-ci souffre ou se repent; colère, zèle vengeur contre tous ceux qui portent atteinte à l'alliance. — 4. La période prophétique n'ajoute aucun élément nouveau à l'ensemble des révélations mosaïques sur Dieu. Sa mission semble avoir été de développer et d'approfondir plutôt que d'innover. Pour être ainsi limités, les progrès réalisés par les prophètes n'en sont pas moins réels. Franchissant du regard l'enceinte théocratique, que le moment n'était pas venu de renverser, ils ont compris et expliqué dans ses effets universels cette

activité divine que les âges précédents avaient surtout vue à l'œuvre dans la sphère de l'alliance. Un nom résume cette application nouvelle de la pensée révélatrice : c'est Elôhei-çebâôth qui vient s'ajouter à Jéhovah. Le rapprochement qu'on a voulu établir entre ce nom et celui de Sabaoth, dieu sidéral des Phéniciens, repose sur une ressemblance purement extérieure. Le nom Sebaoth est bien plutôt la réponse des organes de la révélation au sabéisme et au naturalisme. Le sens de Sebaoth paraît être, en effet, le Dieu des armées, non pas tant des bataillons d'Israël que des légions célestes, astres et anges, sur lesquels Dieu domine et qui ne sont que les instruments dociles de sa volonté. Jéhovah est le Dieu Sebaoth, parce qu'il domine sur l'univers, faisant concourir les forces de la nature et les événements de l'histoire aux desseins de sa Providence, et réglant souverainement les destinées des nations païennes et d'Israël son peuple. Dans ce gouvernement du monde, la *justice* de Dieu tient la place que sa sainteté occupe dans la sphère théocratique. Cet attribut ne doit pas s'entendre au sens exclusivement judiciaire; il consiste plutôt dans le caractère moral de l'action divine; on pourrait le définir la *droiture* de Dieu, ce qui fait que Dieu agit toujours de la manière la mieux appropriée à son dessein de grâce et à ceux qui en sont les objets. Aussi la notion biblique de justice ne s'épuise-t-elle pas dans l'idée de la rémunération; elle est encore mise en rapports étroits avec la fidélité et la bonté de Dieu. — II. *Nouveau Testament.* La parole de Jésus : « Je ne suis pas venu abolir, mais accomplir, » s'applique à la notion de Dieu autant et plus qu'à toute autre partie de la doctrine de l'Ancien Testament. La nouvelle alliance adopte cette notion sans en rien retrancher, sans y ajouter rien de spécifiquement nouveau, mais en l'accomplissant, c'est-à-dire en la rendant parfaite, en lui donnant à la fois une expression adéquate et cette plénitude de contenu que la venue du Fils de Dieu a seule rendue possible. Ce progrès, le dernier à réaliser, vient s'incarner dans trois paroles répondant aux trois noms de Dieu dans l'alliance théocratique. — A. *Dieu est esprit* (Jean IV, 24), c'est-à-dire que son être est infiniment élevé au-dessus de l'espace, du temps et de toutes les limites des existences finies. Mais la spiritualité divine ne s'épuise pas dans cette définition négative. Elle consiste essentiellement dans la nature spéciale de la vie divine, qui est liberté absolue, conscience absolue, en un mot personnalité absolue. Le rapport avec le nom Jéhovah s'établit de lui-même. — B. *Dieu est lumière* (Jean I, 5), c'est-à-dire pureté absolue, bonté et justice parfaites. C'est la sainteté divine, éclatant dans toute sa splendeur morale, et réalisant, au moyen du sacrifice unique de la seule victime sainte, la consécration et la sanctification du monde par la consécration et la sanctification des individus. — C. *Dieu est amour* (1 Jean IV, 8-16). L'amour est ce qu'il y a de plus intime et de plus élevé en Dieu. C'est par la révélation définitive et complète de l'amour divin que se manifeste la mieux la supériorité de la nouvelle alliance sur l'ancienne. L'acception toute nouvelle donnée au nom du *Père* par Jésus et les apôtres en est la preuve suffisante. L'emploi du mot s'est à la fois

élargi et spécialisé; autrefois réservé à Israël, il s'étend à l'humanité tout entière; il est devenu universel en devenant individuel. L'idée de la paternité divine est mise au centre de la religion en même temps que l'amour divin dont elle est la forme concrète : l'amour de Dieu éclate en ce que nous sommes appelés enfants de Dieu. — Sources : Lutz, *Bibl. Dogmatik*, p. 23 ss. ; Haevernick, *Theol. des A. T.;* H. Schultz, *A. T. Theol.*, I, p. 259-311; II, p. 83-114; Oehler, *Theol. des A. T.*, I, 131-175; II, p. 131 ss.; Herzog, *Real-encycl.*, art. *Name*, de Oehler; et art. *Gott* de Nitzsch; Schenkel, *Bibel-lexikon*, art. *Gott;* Reiff, *Christl. Glaubenslehre;* Ewald, *Die Lehre der Bibel von Gott*, 4 vol., C. Wittichen, *Beiträge zur bibl. Theol. Die Idee Gottes als des Vaters;* Zschokke, *Theol. des Prophetenthums*, p. 1-100 (ouvrage catholique). A. Boegner.

DIEU (Louis De), orientaliste hollandais, naquit à Flessingue le 7 avril 1590 et fit ses études à Leyde, où il eut Erpenius et Golius pour maîtres dans les langues orientales; pasteur à Flessingue dès 1617, il fut appelé en 1619 comme professeur au collége wallon de Leyde, dont il resta directeur jusqu'à sa mort (23 décembre 1642). De Dieu s'était voué avec passion à l'étude des langues orientales et contribua par ses ouvrages au développement remarquable que son siècle apporta à la connaissance de ces langues. Il fut le premier à publier (en s'aidant, dit-on, des travaux du savant médecin danois ou silésien Jean Elichman, auquel Bayle a consacré un article) une courte grammaire persane, qui fut pendant longtemps le principal secours pour l'étude de cette langue (Lugd. Bat., 1639); cette grammaire est ordinairement jointe aux histoires de Jésus-Christ et de saint Pierre, écrites en persan par le jésuite Jérôme Xavier, que De Dieu publia et traduisit en latin (ib., 1639), avec des notes dans lesquelles il relève les fables tirées des apocryphes et données comme histoires véritables par le missionnaire jésuite. Un des premiers encore, De Dieu s'attacha à montrer scientifiquement les liens étroits qui rattachent par leur grammaire les langues du groupe sémitique (*Grammatica ling. orientalium, Hebr., Chald. et Syrorum inter se collatarum,* Lugd. Bat., 1628, in-4°; nouv. éd. par Dav. Clodius, avec la grammaire persane, Francof., 1683, in-4). J. E. Gerhard (1647), J. H. Hottinger (1659), J.-F. Nicolai (1670) et d'autres suivirent notre auteur, en le développant et en le complétant par l'adjonction des autres langues de cette famille, dans cette voie féconde, qu'il était réservé à notre siècle d'appliquer avec tant d'éclat à d'autres groupes linguistiques; la grammaire comparée des langues sémitiques, dont une exposition mise au courant des connaissances et des méthodes actuelles était attendue du regretté Roediger et que M. Renan fait espérer depuis longtemps, plonge donc ses racines dans ce dix-septième siècle qui a vu élever également par Ed. Castell (1669), après les essais plus modestes de Schindler (1612) et de J. H. Hottinger (1661), cet admirable dictionnatre harmonique des langues sémitiques, qui compléta, pour la partie matérielle ou verbale, la démonstration de la profonde unité de ce groupe donnée, pour la partie formelle ou grammaticale, par De Dieu et ses successeurs. — De Dieu appliqua

encore ses connaissances philologiques à l'étude de la Bible, dans ses trois commentaires sur la plupart des livres du Nouveau Testament (1631, 1634 et 1646), ainsi que dans ses observations posthumes sur les principaux passages de l'Ancien Testament (1648), par la comparaison constante des diverses langues sémitiques, par l'étude attentive des versions orientales et des ouvrages des rabbins, enfin par le remarquable tact exégétique dont il était doué, il détermine en général le sens du texte sacré avec un grand bonheur; aussi doit-il être compté au nombre des meilleurs commentateurs. Ses diverses publications exégétiques ont été réunies sous le titre de *Critica sacra* (Amst., 1693, in-fol.), précédée de l'oraison funèbre de l'auteur par J. Polyander. Ce volume reproduit également la version syriaque de l'Apocalypse, inconnue avant De Dieu; il l'avait publiée avec une bonne traduction latine et des notes (Lugd. Bat., 1627, in-4), et elle fut réimprimée dès lors dans les Bibles polyglottes et dans les éditions subséquentes du Nouveau Testament syriaque (cf. Hirt, *Orient. u. exeget. Bibliothek*, II, p. 309). — Nous mentionnerons encore, spécialement à cause de l'oraison funèbre que Abr. Heydanus mit en tête, le *Traité contre l'avarice*, (en holl., Deventer, 1695). — Sources : Les oraisons funèbres citées, de Polyander et de Heydanus; Bayle, *Dictionnaire*; Nicéron, *Mémoires*, XV, p. 85; (Paquot), *Mém. pour l'hist. littér. des Pays-Bas*, in-fol., I, p. 26; Vander Aa, *Biogr. Woordenboek d. Nederlande*, IV; R, Simon, *Histoire crit. du Vieux Test.*, p. 440, et *Histoire des commentateurs du Nouv. Test.*, p. 787; Meyer, *Gesch. der Schrifterklærung*, t. III. A. Bernus.

DIEUDONNÉ, pape. Voyez *Deusdedit*.

DIGNE (*Dinia*) est la capitale d'un modeste diocèse qui ne s'étendait, avant 1801, que sur vingt-sept paroisses. Le premier évêque en fut, dit-on, saint Domninus, qui vint d'Afrique, vers 364, avec saint Marcelin d'Embrun et avec saint Vincent, qui lui succéda sur le siége de Digne. Saint Domnin est donc l'apôtre des Basses-Alpes. Pendant les guerres de religion, le bourg de Digne et l'antique cathédrale de Notre-Dame furent dévastés par les calvinistes, en 1562, et en 1591, après que la cathédrale eut été prise d'assaut par Lesdiguières, le chapitre se retira avec les reliques dans l'église de Saint-Jérôme. Digne, autrefois suffragant d'Embrun, appartient aujourd'hui à la province d'Aix. — Voyez la *Notitia eccl. Diniensis*, du célèbre Gassendi (Paris, 1654, in-4°; Digne, 1844, et trad. fr. Digne, 1845); *Gallia*, III; Guichard, *Digne sous la Ligue*.

DIJON (*Divio*). La capitale de la Bourgogne fait remonter ses origines religieuses à saint Bénigne; nous avons touché un mot, à l'article de ce saint, de sa légende peu certaine et de l'histoire de la célèbre abbaye qui porte son nom (consultez aussi Baune, *De la mission de S. B.*, Langres, 1861, et Marion, *Bibl. de l'Ec. des Chartes*, 1860). C'est à propos de l'évêché de Langres, auquel Dijon a appartenu jusqu'en 1731 où cette ville reçut un évêque, qu'il conviendra d'examiner les antiquités religieuses de cette grande ville. On y vénérait « une certaine hostie sous l'image du Sauveur assis sur son trône (tels sont les termes de la lettre par laquelle le pape Eugène IV en fit don, en 1433, à Phi-

lippe le Bon), percée en plusieurs endroits de coups de couteau par l'enragée brutalité d'un certain méchant homme, et en suite de cela (« chose admirable et épouvantable », disent les Dijonnais) arrosée de sang aux mêmes endroits. » Ces quelques mots sont tout ce que l'on sait de l'origine de ce singulier culte, qui rappelle l'histoire célèbre du juif des Billettes, et qui a procuré à Dijon tant d'éclat, que Louis XII fit hommage à la sainte Hostie de la propre couronne de son sacre. Dijon se fait gloire de posséder, à côté de la belle cathédrale de Saint-Bénigne, la remarquable église de Notre-Dame, œuvre du treizième siècle, que surmonte le célèbre *Jacquemart*, dépouille de la ville de Courtrai (1382). L'évêché de Dijon est suffragant du siége de Lyon. En ces derniers temps, ce diocèse fut troublé par la résistance que rencontra, parmi le clergé, l'évêque Claude Rey. Ce prélat, nommé en 1831, était un des deux premiers évêques choisis par le roi Louis-Philippe, et quoique le pape eût consenti à signer ses bulles d'institution canonique, il ne trouva point d'évêque français pour le consacrer. Cl. Rey dut demander cet office à un évêque espagnol, et, en 1838, la coalition du parti légitimiste l'obligea à échanger son siége contre un canonicat à Saint-Denis. — Voy. Philib. Boulier, *Sauvegarde du ciel pour la ville de Dijon, ou remarques histor. et chrest. sur la saincte et mirac. hostie*, Dijon, 1643, in-8°; le même, *Recueil de quelques pièces pour servir à l'hist. eccl. de D.*, 1648, in-8°, et 1655, in-8°; *Gallia IV;* de Mangin, *Hist. du dioc. de Langres et de celui de D.*, P., 1765, 3 vol. in-12; *Réflexions sur les affaires du diocèse de D., depuis la nomin. de M. Rey à l'év. de cette ville jusqu'en* 1836. Dijon est la patrie de Bossuet. S. Berger.

DIMANCHE (de *dies dominica*, et non, comme le veulent quelques-uns, de *dies magna*), le jour du Seigneur, le saint jour, jour de fête, de joie, jour du soleil, du « soleil de la justice qui porte la santé dans ses rayons » (*Sunday*, *Sonntag*), le jour spécialement consacré à Dieu par un commandement exprès, le quatrième du Décalogue : « Souviens-toi du jour du repos pour le sanctifier, etc. » (Ex. XX, 8-11; cf. Gen. II, 3; Ex. XVI, 23; XXXI, 13-14; XXXII, 15; XXXV, 2; Lév. XIX, 3, Nomb. XV, 32; Néh. XIII, 15-22; Es. LVI, 2-6; LVIII, 13; Jér. XVII, 21-2; Ez. XX, 12-20, etc.). Pour les Juifs, le jour saint, c'est encore le septième, c'est-à-dire le samedi (*Sabbat*, septième, repos. Voir ce mot); pour les mahométans, c'est le vendredi; pour les chrétiens, le dimanche, ou le premier jour de la semaine; dans tous les cas, un jour de repos et de sanctification, *sensu strictiori*, sur sept : institution divine si étroitement conforme à la nature humaine et à ses besoins, qu'on la retrouve, dès la plus haute antiquité, chez la plupart des peuples, et que rien n'a pu ni la déraciner ni en détruire l'économie. On se souvient de la vaine tentative du *décadi* en 1792. On sait ce que vaut le *Lundi bleu*, qui n'est plus même un jour de repos réparateur et bien moins encore un jour de sanctification. Un sur sept, c'est la proportion rationnelle du repos au travail, et l'observation religieuse de ce jour est, de l'aveu de tous les juges compétents, une condition essentielle de restauration pour le corps et pour l'âme. — Les Juifs célèbrent encore, le septième jour, dans leurs assemblées et selon la loi mosaïque, le repos du Créateur, les

actions de grâces de toute la nature envers son auteur, leur propre délivrance de la terre d'Egypte et la promulgation de la loi au mont Sinaï. Jésus-Christ s'est conformé à la tradition en ce qui concerne le culte proprement dit, notamment la méditation de la loi et de la prophétie ; mais, en même temps, il a spiritualisé l'observation sabbatique en la complétant et en la dégageant de tout ce qu'elle avait d'étroit, de rigide et de formaliste. « Le sabbat, dit-il, a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat » (Marc II, 27). En outre, ayant selon sa promesse, triomphé de la mort et envoyé le Saint-Esprit, et cela le premier jour de la semaine, ses disciples y ont trouvé des motifs suffisants pour s'assembler, ce jour-là surtout, en prières, méditations, agapes, afin de mieux célébrer le souvenir de la rédemption ou de la création nouvelle dont la Pâque et la Pentecôte sont les garants. « C'est à pareil jour, dit saint Jérôme, que le nouveau monde commença, que la mort fut vaincue et que la vie fut rétablie par la résurrection de Jésus-Christ ; ce fut en ce jour que l'Esprit-Saint descendit pour promulguer la loi de grâce. » Ainsi le dimanche est un mémorial perpétuel des grands événements du christianisme, qui couronnent l'œuvre des six jours et réparent les ruines causées par le péché. Saint Paul en profite pour ordonner de faire ce jour-là, et conformément à la pensée du Sauveur, qui en a fait un jour de charité, des collectes publiques pour le soulagement des pauvres. Jour de repos, de sanctification et par conséquent de charité : tel est le caractère distinctif et constant du dimanche pour l'Eglise. Justin en parle ainsi dès le deuxième siècle : « Le jour du Soleil, tous ceux qui habitent à la ville ou à la campagne se rassemblent dans un même lieu. On y lit les écrits des apôtres et des prophètes, autant que l'heure le permet. La lecture finie, celui qui préside prend la parole pour expliquer la vérité qu'on vient d'entendre et exhorter le peuple à la pratiquer. Alors tous se lèvent et se mettent en prières ; puis on offre le pain, le vin et l'eau, le président fait l'action de grâce, et le peuple répond par acclamation : *Amen*. Les choses consacrées sont distribuées aux assistants ou portées aux absents par les diacres. Ceux qui ne peuvent se cotisent selon leurs facultés, et la collecte est déposée entre les mains du pasteur qui prend soin de tous les indigents ; il s'en sert pour assister les orphelins, les veuves et les étrangers. » — Cependant, le repos hebdomadaire ne fut pas toujours sévèrement observé. Lectures, prières, chants terminés, les fidèles retournaient au travail. En 321, Constantin interdit toute espèce d'occupations juridiques, mercantiles ou manuelles, sauf pour les travaux des champs, quand ils étaient indispensables. En 438, le troisième concile d'Orléans défend le travail même aux laboureurs. Une loi de 425 prohibe les représentations théâtrales, et une ordonnance de Childebert, 454, les jeux des bouffons, les chansons et les danses. Vers le huitième siècle, prévaut la tendance judaïsante. Pendant tout le moyen âge, l'Eglise se montra très-libérale et les fêtes populaires sont tolérées. En présence d'abus nombreux, François Ier et Henri III renouvellent les interdictions. De nos jours, l'Eglise anglicane, entre toutes, insiste sur la stricte observation du dimanche, et les dissidents se montrent plus rigoureux

encore sur ce point. En France, la loi de 1802, toujours en vigueur, fixe aux dimanches et jours fériés le repos des fonctionnaires publics. La loi du 18 novembre 1814 la confirme et prescrit en outre, sous peine d'amende, l'interruption des travaux ordinaires, les dimanches et jours de fêtes légales, sauf pour les marchands de comestibles, les services de santé, les postes, messageries et voitures publiques, les hauts-fourneaux, les foires et fêtes patronales, les travaux obligatoires d'agriculture, les réparations urgentes, etc. Sous la république de 1848, la cour de cassation décida que cette loi n'est point abolie. De nouvelles dispositions conformes ont été prises sous l'empire. Enfin, la loi du 19 mars 1874 a pour but spécial de protéger les mineurs contre tout abus de pouvoir attentatoire à leur bien-être et notamment au repos qui leur est si nécessaire. Une commission supérieure composée de quinze notables, instituée le 9 juin 1874, veille à l'observation de cette loi tutélaire. Ces dispositions avaient été prises depuis longtemps en Angleterre, en Allemagne, en Prusse et ailleurs. Ici la loi civile est dans son rôle. Tout ce qui est de l'hygiène physique et morale, de la conservation même de l'individu, de la famille et de la société est de son domaine. Elle peut, elle doit, sans violenter la liberté de personne, assurer à tous la liberté, la possibilité du repos et de la sanctification du septième jour. Partant, l'Etat, tout le premier, est obligé de donner l'exemple de la suspension du travail dans toutes les administrations qui relèvent de lui. Mais la loi excéderait son pouvoir et son droit à vouloir se mêler de la sanctification même du dimanche, des actes de culte, de piété et de charité et à légiférer sur le mode d'adoration que nous devons suivre. Tout cela est du domaine exclusif de la conscience individuelle et de la conscience de la communauté religieuse à laquelle nous sommes libres de nous adjoindre. La sanctification est l'œuvre de la foi, et l'Eglise n'a que des moyens de persuasion pour l'inculquer dans les âmes selon l'Evangile. — Il y a, en outre, pour le fidèle comme pour la société chrétienne, dans la question de l'observation dominicale, deux points de vue distincts bien qu'inséparables : le point de vue *liturgique* et le point de vue *éthique*, l'un concernant le culte public ou privé, l'autre qui regarde les occupations compatibles avec la sanctification du jour de repos. Pour le premier, le devoir est simple et sa prescription facile, surtout pour des chrétiens évangéliques. Nous devons à Dieu, nous nous devons à nous-mêmes la fréquentation du culte public dont l'âme est la Parole de Dieu lue et méditée, la prière et le sacrement, et le corps, pour ainsi parler, la liturgie, les formulaires, le chant, l'aumône; et l'esprit de ce culte doit nous suivre dans la vie intime. Pour le second, la question est moins simple, moins facile à résoudre : Qu'ordonne, qu'interdit, ce jour-là, la morale chrétienne? A cet égard, il y a eu, il y aura longtemps encore deux solutions; l'une plus ou moins judaïsante, celle qui domine chez le peuple anglais, assez disposé, comme on sait, à s'identifier avec le peuple d'Israël; l'autre plus spiritualiste, s'attachant à concilier le précepte divin et la sainte liberté des enfants de Dieu. Ces deux tendances se rencontrent aussi en Allemagne, l'une chez les luthériens rigides et même chez les piétistes,

l'autre chez les évangéliques. En général, l'Eglise réformée du continent s'est tenue à égale distance de l'exagération puritaine et du relâchement mondain. Tout ce que l'on peut dire ici, c'est qu'il n'est guère, en pareille matière, moins important d'éviter la *casuistique*, le formalisme pharisaïque, que de s'abstenir soigneusement de toute profanation extérieure ou intérieure du saint jour, et qu'il faut d'ailleurs savoir faire la part de la conscience individuelle. C'est dans cet esprit que travaille *le Congrès international pour l'observation du dimanche* réuni à Genève, pour la première fois, du 28 septembre au 1er octobre 1876. Dans tous les cas, l'observation religieuse du dimanche est, à tous les points de vue, physique ou moral, individuel ou social, économique ou politique, un devoir et un bienfait. — La littérature dominicale est innombrable. On trouvera, pour les publications de langue française, une liste assez complète à la fin du beau volume *Actes du Congrès de Genève*, 1877. Il convient d'y ajouter : Proudhon, *De la célébration du dimanche*, etc., 1848, traité fort remarquable écrit au point de vue socialiste; J. Lefort, *Le jour du Repos*, 1873, et J. Hayem, *Le Repos hebdomadaire*, 1873. Ces deux importants ouvrages, dont le premier va reparaître en une seconde édition considérablement augmentée, ont été couronnés *ex æquo* par l'Académie des sciences morales et politiques. En Angleterre, nous citerons entre autres : Rév. Baptist Noël, *The christian sabbath considered in its various aspects*, Edimb., 1850; John Allan Quinton, *Hæven's Antitote*; John Younger, *The Light of the week; The Pearl of days*. Ce dernier essai écrit par la fille d'une simple journalier a été dédié à la reine et a eu un succès prodigieux. En Allemagne, Irmischer, *Staat's und Kirchenordnungen über christ. Sonntag'sfeier*, Erl., 1839 ; Alex. Beck, *Der Tag des Herrn u. seine Heiligung*, Schaffh., 1850 ; Ahlfeld, *Predigten über die Sonntag'sfeier*, Halle, 1853. L'auteur du présent article a traité de l'observation du repos dominical, alternativement au point de vue religieux et au point de vue hygiénique, en deux courts mémoires couronnés à Genève, en 1866 et 1876.

A. Eschenauer.

DIME. — I. *Chez les Hébreux* (moazër, δεκάτη). L'usage de consacrer à Dieu la dixième partie de son revenu remonte à la plus haute antiquité. Abraham déja paya la dîme (Gen. XIV, 20; XXVIII, 22). D'après la loi mosaïque, la dîme revient à Dieu, mais il la cède aux lévites, qui n'ont pas de territoire (Nomb. XVIII, 21-24). La tribu de Lévi percevait la dîme entière, et les prêtres la dîme de la dîme (Nomb. XVIII, 18. 26; Hébr. I, 38). Tout Israélite devait dîme pour les semences, les fruits de toute espèce, l'huile et les animaux, soit en nature, soit en payant un cinquième en sus de la valeur de l'objet. Le Deutéronome étend ces prescriptions et admet deux autres dîmes : 1° La *dîme de tous les revenus*, payable à Jérusalem et applicable à un festin, auquel prennent part la famille et les esclaves (Deut. LIV, 22-28). 2° La *dîme des pauvres*, payable chaque troisième année. S'appuyant sur ces précédents, les talmudistes établissent trois dîmes : 1° La dîme des lévites, payable dans le district même (la dîme des prêtres était livrable à Jérusalem le quinzième jour avant les grandes fêtes). Celui qui en soustrait

une portion quelconque, est puni de mort (*Sanhedr.*, f. 83, 1; *M. Becharim*, 9, 7). 2° La dîme des revenus était applicable aux repas pendant les voyages à Jérusalem; les prêtres recevaient l'épaule et la poitrine des animaux sacrifiés. 3° Celle des pauvres enfin, et que payèrent même les lévites, finit par tomber en désuétude. Ces prescriptions, très-onéreuses pour les Israélites, étaient observées strictement par les Pharisiens, qui payaient même la dîme de la menthe et du cumin (Matth. XXIII, 23; Luc II, 42; voy. *Tract. Demai et Mishnah Maas'robh*). Après la dispersion, les Juifs continuèrent encore à payer la dîme, mais les prescriptions devinrent de moins en moins sévères et finirent par ne plus être observées. — Voir : Hobbing, *De Decimo;* Michaëlis, *Mosaisches Recht.* E. SCHERDLIN.

II. *Dans l'Eglise.* Les offrandes des chrétiens restèrent longtemps affranchies de tout tarif et de toute contrainte, même ecclésiastique; elles suffisaient à tous les besoins de l'Eglise. Cependant l'esprit de dévouement finit par se refroidir au contact des populations christianisées officiellement plutôt que converties, et en même temps l'esprit légal se développait, sous l'influence des docteurs de l'Eglise latine, formés, pour la plupart, à l'école de la jurisprudence et de la fiscalité romaines : on songea alors à la dîme. Saint Augustin écrit : « Donnez votre bien aux pauvres et offrez-en une part aux ministres de la nouvelle loi. Vous n'êtes pas obligés, comme les Juifs, à payer la dîme; mais vous devez imiter Abraham qui payait avant la loi. » Ce qui n'était d'abord présenté que comme un modèle proposé à l'imitation des fidèles, devint bientôt l'objet de prescriptions positives. En 585, le deuxième concile de Mâcon excommunia ceux qui ne payeraient pas la dîme. Les Capitulaires de Charlemagne attribuèrent à ces ordonnances ecclésiastiques une sanction civile, en en remettant l'exécution aux magistrats séculiers. Les traités sur la confession classent parmi les péchés mortels ordinaires, l'omission du payement de la dîme; mais le concile de Trente (*Sess. XXV, c.* 12), frappe d'excommunication ceux qui dérobent les dîmes ou en empêchent le payement; la même condamnation atteint les confesseurs et les prédicateurs qui conseillent ou permettent de ne point faire ce payement. — Redevance ecclésiastique et impôt, tout à la fois, la dîme fut livrée aux combinaisons doublement inventives du clergé et du fisc. Il n'est guère de contribution qui ait été l'objet de classifications plus ingénieuses. On distinguait, relativement à l'objet : 1° *Les dîmes personnelles*, prélevées sur le travail : fabrication, commerce, salaire; 2° *Les dîmes réelles* (*dimæ prædiales*), prises sur les produits directs de la terre; 3° *Les dîmes mixtes* perçues sur les produits de la nature et de l'industrie rurale, provenances de bergeries, de basses-cours, des pigeonniers, *droit de charrage ou carrelage*, levé sur l'élevage et l'engraissement des bestiaux. Relativement à la valeur, les dîmes réelles se subdivisaient : 1° en *dîmes grasses*, affectant les objets de grande culture, blé et autres grains, foin des prairies naturelles, vin, cidre, huile et gros fruits; 2° en *dîmes menues ou vertes*, prélevées sur les jardins, les vergers et sur tous les produits de petite culture, légumes,

petits fruits, pois, fèves, lentilles, chanvre, etc. On distinguait encore : les *dîmes anciennes* et les *novales*, ces dernières étaient établies sur les terres nouvellement défrichées ; les *dîmes solites*, perçues conformément au droit commun ; elles étaient imprescriptibles ; les *dîmes insolites*, réclamées sur un genre de récoltes, autres que celles qui étaient d'ordinaire assujetties à ce prélèvement. Comme le droit de l'Eglise à la perception des dîmes insolites était contesté, son intérêt était de s'opposer aux nouveaux modes de culture. De là une opposition aux progrès de l'agriculture. C'est surtout dans la production des prairies artificielles que le débat se soulevait. L'agriculture, protégée par les parlements, sortit victorieuse de cette lutte. A l'époque de violence qui vit naître le régime féodal, beaucoup de seigneurs mirent la main sur les possessions ecclésiastiques ; ils s'attribuèrent les dîmes ou se les firent concéder pour prix de leur protection. En certains lieux, les dîmes se trouvèrent ainsi tenues en fief ; elles étaient alors appelées *dîmes inféodées* ou *profanes*, par opposition aux *dîmes ecclésiastiques*. Grégoire VII et Alexandre III ayant défendu, sous peine d'excommunication, d'inféoder les dîmes à l'avenir, les dîmes inféodées ne purent être conservées qu'autant que leur origine remontait à une époque antérieure au troisième concile de Latran (1179).—En principe, la dîme appartenait à ceux qui étaient chargés du service religieux, dans les lieux où elle était perçue, par conséquent aux curés. Mais généralement l'évêque, en qualité de premier pasteur, s'en réservait le tiers ou le quart ; en certains endroits, il en prenait même la totalité et se la partageait avec les chanoines. Plusieurs couvents avaient usurpé le même droit. Ceux qui jouissaient de cet abus s'appelaient *gros décimateurs*. Pour légitimer leur usurpation, les gros décimateurs se chargeaient du service divin et attribuaient au desservant qui le faisait pour eux, une part en nature ou en espèces, qu'on appelait *portion congrue*. Cette part, réduite souvent à des proportions dérisoires, fut fixée à 300 livres, par les arrêts du parlement de Paris et la déclaration du 29 janvier 1686. La dîme des dîmes, assignée chez les Israélites au souverain sacrificateur, fut réclamée à ce titre au nom du pape ; mais les rois de France finirent par s'approprier la *décime papale*. Malgré son nom, la quotité de la dîme variait suivant les lieux et même suivant les temps. A l'époque où elles furent supprimées, les dîmes ecclésiastiques donnaient un revenu estimé à 170 millions. Les dîmes ecclésiastiques furent abolies par la loi du 4 août 1789, qui déclara les autres dîmes rachetables. Celles-ci furent supprimées en 1790, à l'exception des dîmes qui étaient le prêt de la concession d'un fonds (*Lois du 14 avril et du 5 novembre 1790*). L'art. 25 de l'édit de Nantes, ordonne que « tous ceux de la relig[illegible] prétendue réformée soient tenus et contraints de payer et acquitt[illegible] dixmes aux curez, et autres ecclésiastiques, et à tous autres à qu[illegible]s appartiennent, selon l'usage et coustume des lieux. »

H. VOLLET.

DINA [Dinâh], fil[illegible] de Jacob et de Léa (Gen. XXX, 21). Ayant assisté à une fête des [illegible]chémites pour voir les femmes de ce pays, elle fut enlevée par Sichem, fils d'Hémor le Hévéen, prince de la ville.

Siméon et Lévi, ses frères, usant d'un indigne stratagème, tombèrent à l'improviste sur la ville, massacrèrent Hémor, Sichem et tous les habitants mâles et emmenèrent Dina, vengeant ainsi l'outrage fait à leur sœur (Gen. XXXIV); mais cette expédition meurtrière eut lieu à l'insu de Jacob, leur père, qui, plus tard sur son lit de mort, les qualifia pour cette action « d'instruments de violence » (Gen. XLIX, 5; XXXIV, 30). D'après Josèphe (*Antiq.*, 1, 21, 2.) Dieu lui-même aurait calmé le trouble et l'irritation de Jacob, et aurait ordonné une lustration pour purifier les tentes du crime commis par ses fils.

DINOUART (Joseph-Antoine-Toussaint) [1716-1786], chanoine de Saint-Benoît de Paris, rédacteur du *Journal chrétien*, puis du *Journal ecclésiastique* qu'il dirigea jusqu'à sa mort, et auteur d'une foule d'ouvrages aussi médiocres de pensées que de style, ne mérite guère d'être noté que pour ses essais de poésie sacrée. Dans ses *Hymnes latines* (Paris, 1748, in-4), il marche, mais de loin, sur les traces de Santeul qu'il se piquait pourtant de dépasser. Il a donné un *Compendium tractatus matrimonii* du fameux Sanchez, dans le but louable de jeter un voile sur les obscénités incroyables de ce jésuite (Paris, 1756, in-12). On sait assez que l'abrégé n'a pas fait oublier l'original.

DINTER (Gustave-Frédéric), théologien et pédagogue célèbre du dix-huitième siècle, né en 1760 à Borna en Saxe, mort l'an 1831 à Kœnigsberg, après avoir occupé une série de postes dans l'enseignement secondaire et supérieur. Le plus connu de ses ouvrages est sa *Bible à l'usage des maîtres d'école*, Neustadt, 1830, 9 vol., commentaire pratique des Saintes Ecritures, à l'usage des gens du monde, dans l'esprit du rationalisme, traduisant la manière « sémitique » de s'exprimer de Jésus-Christ et des apôtres, dans le langage « japhétique » de notre Occident moderne. On a, en outre, de Dinter : *La Bible comme livre d'édification pour les hommes cultivés*, 1831, 5 vol., une *Manière de se servir de la Bible dans les écoles du peuple*, 1822, 3 vol., des *Sermons pour tous les dimanches, jours de fête et jours de pénitence*, 1820; et surtout une *Autobiographie*, 1829, remplie d'aperçus ingénieux et d'anecdotes plaisantes sur les hommes et les choses de son temps. On a publié, de 1840 à 1851, une édition complète des œuvres exégétiques, catéchétiques, pédagogiques et ascétiques de Dinter.

DIOCÈSE. Voyez *Eglise catholique* (Organisation de l').

DIOCLÉTIEN (*Caïus-Valerius-Aurelius*), empereur romain, naquit à Salone, en 245. Simple soldat, il s'éleva peu à peu au consulat, fut nommé commandant des gardes du palais et enfin e[illegible]ereur (284). pour éviter les compétitions et les révoltes des géné[illegible]t-puissants qu'il était obligé d'envoyer aux frontières contr[illegible]rbares, il en nomma deux, Césars (292), Galérius en Illyrie e[illegible]nce Chlore en Occident. Lui-même s'était adjoint en 286 Ma[illegible], Hercule, un de ses aincens compagnons d'armes, et ils avaien[illegible]s ensemble le titre d'Augustes; mais il restait le chef suprême [illegible]l'empire. Dioclétien établit sa résidence à Nicomédie et remplaça le[illegible]ernières formes de la République par celles du despotisme oriental. [illegible] sanction du sénat ne fut plus nécessaire aux décrets impériaux. Nous n'avons point à ra-

conter ici les événements extérieurs de son règne et nous ne parlerons que de la persécution qu'il intenta aux chrétiens, la dernière qu'ils eurent à subir, et une des plus cruelles. Elle n'éclata qu'en 303, deux ans seulement avant l'abdication de Dioclétien; mais elle fut lentement préparée par les ennemis des chrétiens pendant toute la première partie de son règne. — L'Eglise, dans la seconde moitié de troisième siècle, s'était librement développée et avait pris une extension considérable. On trouvait des chrétiens partout. Ils occupaient en grand nombre les premières charges de l'empire ; la femme et la fille du Dioclétien inclinaient vers le christianisme, et un temple chrétien avait été élevé à Nicomédie même, et en face du palais impérial. Cependant le parti païen avait toujours une grande puissance. Il avait pour lui l'immense majorité de la population, les traditions antiques, la législation, l'Etat. Il avait les philosophes et les lettrés, et aussi un grand nombre de magiciens et d'illuminés qui exerçaient sur les masses populaires une influence considérable. Il avait surtout le César Galérius, élevé par une mère païenne qui lui avait appris la haine du christianisme. Galérius avait toutes les passions et tous les vices que donnait l'ancienne religion. Il se fit le chef des fanatiques du culte païen, de tous ceux qui ne pouvaient voir sans exaspération les progrès chaque jour croissants de la religion du Christ. Il fallait décider Dioclétien à ordonner la persécution. On ne négligea rien pour atteindre ce but. Galérius commença par l'armée, sur laquelle il avait plein pouvoir, et, sous prétexte de discipline militaire, encouragea ses généraux à rechercher avec soin tous les soldats qui refusaient de sacrifier aux dieux. En 302, une occasion se présenta d'agir fortement sur l'esprit de Dioclétien, et on la saisit. Celui-ci consultait les dieux dans une ville de l'Orient; entouré des hauts dignitaires de sa cour dont plusieurs étaient chrétiens, il attendait la réponse de l'oracle; quand le prêtre, prévenu d'avance, déclara que le dieu ne parlerait pas en présence de ses pires ennemis. Cette comédie réussit pleinement, et l'empereur ordonna l'expulsion de la cour et de l'armée de tous ceux qui ne sacrifieraient pas aux dieux; mais ce n'était pas encore le décret de persécution. Galérius l'obtint au printemps de l'année suivante (303). La discussion fut longue et sérieuse. Galérius représentait l'ancien parti qui soutenait que l'empire romain ne pourrait subsister si le christianisme n'était pas détruit. Cette politique avait été celle de Trajan, de Marc-Aurèle, de Décius; elle avait pu se soutenir de leur temps, quand les chrétiens étaient relativement peu nombreux, mais l'Eglise chrétienne était devenue une véritable puissance dans l'Etat, et Dioclétien, plus habile et plus intelligent que Galérius, comprenait qu'il était trop tard pour l'anéantir. Il aurait voulu la laisser en paix. Il prévoyait peut-être que le moment viendrait où l'empereur devrait compter avec elle. Constantin, en effet, quelques années plus tard, prenait son parti de l'existence du christianisme et cherchait à sauver l'Etat en le faisant chrétien, mais Dioclétien, faible, irrésolu, déjà malade d'esprit et de corps, se laissa persuader par Galérius et lança un premier décret qui ordonnait de raser les temples, de brûler

les livres sacrés, d'exclure les chrétiens de toutes les charges publiques, et qui défendait d'affranchir jamais les esclaves chrétiens. Le 23 février 303, le temple de Nicomédie fut livré au pillage. Le mot de peine capitale n'était pas encore prononcé; mais tout était permis contre les chrétiens, et aucun moyen de défense ne leur était laissé. On comprend l'indignation et la stupeur de l'Eglise qui vivait en paix depuis de longues années. Les défections furent nombreuses. On vit paraître les *traditores*, ceux qui, pour échapper au supplice, sans livrer les Saintes-Ecritures, livraient à la place des ouvrages hérétiques. Les martyrs de cette époque se distinguaient de ceux des persécutions précédentes. A côté du sentiment du devoir, on voit poindre chez eux le sentiment du droit. L'Eglise a conscience de sa force et elle l'affirme. Ses enfants montrent à la fois la patience du vrai chrétien et la fermeté du courage antique. Peu de temps après la promulgation du premier décret, un incendie éclata à Nicomédie. Galérius se hâta d'en accuser les chrétiens. Dioclétien furieux publia coup sur coup trois nouveaux décrets qui rendirent la persécution atroce. Le premier ordonnait l'emprisonnement des évêques, le second les livrait à tous les tourments pour leur arracher l'apostasie. Le troisième étendait ces mesures à tous les fidèles. Dorothée, un des premiers officiers du palais, fut étranglé. La femme et la fille de l'empereur furent contraints de sacrifier aux faux dieux. La fuite devint impossible, il n'y avait pas de village où les décrets de proscription ne fussent affichés. Partout le sang coulait à flots. Les prisons étaient pleines. En Afrique, les chrétiens furent livrés aux bêtes. A Alexandrie, on les livra à la populace plus féroce encore que les bêtes. Plusieurs évêques furent immolés. C'est alors que saint Sébastien et sainte Agnès souffrirent le martyre à Rome. La Gaule seule fut épargnée, grâce à l'esprit de tolérance de Constance Chlore. Eusèbe de Césarée nous a laissé un tableau navrant des souffrances de la Palestine. Dioclétien, malade et trouvant que l'empire du monde était un fardeau insupportable, abdiqua en 305; il se retira à Salone, où il mourut en 313. On a donné à son règne, le nom d'ère des martyrs, commençant le 29 août 284; elle fut longtemps en usage dans l'Eglise, en particulier chez les chrétiens coptes et en Abyssinie. E. STAPFER.

DIODATI (Alexandre-Amédée-Edouard), pasteur et professeur genevois, né en juillet 1789, mort en juillet 1860. Il était issu d'une famille honorable de Lucques, réfugiée à Genève pour cause de religion, la même d'où est sorti le célèbre traducteur de la Bible en langue italienne. Sa vocation au saint ministère se manifesta de bonne heure avec une profondeur et une intensité rares. Il y avait été conduit entre autres par ses relations avec le pasteur Cellerier père, dont il retraça la vie dans une très-remarquable notice, et auquel il dédia son principal ouvrage, son *Essai sur le Christianisme*. Consacré au saint ministère en 1811, à l'âge de vingt-deux ans, il occupa quelque temps une suffragance à Vevey, dans le canton de Vaud. Il revint à Genève au moment où elle échappait à la domination française, et exerça le ministère, pendant des années difficiles, de 1815 à 1819, dans la paroisse

rurale de Cartigny-Avully. Quoique depuis lors il n'ait plus rempli de fonctions pastorales régulières, si l'on en excepte celle de chapelain des prisons de 1828 à 1840, il n'en a pas moins exercé, et jusqu'à la fin de sa vie, une action profonde et durable dans le champ du ministère évangélique, comme prédicateur, comme professeur de théologie pratique, surtout peut-être comme un conseiller dont l'expérience, nourrie de vastes connaissances, et mûrie dans la méditation et dans la prière, était toujours à la disposition des collègues plus jeunes, la plupart ses anciens élèves, qui se plaisaient à en profiter. Dans son cabinet de travail, pendant de longues années, il a été pour l'Eglise de Genève, le plus recherché, le plus écouté, le plus influent, de ce qu'on pourrait appeler les pasteurs consultants. Il avait postulé la chaire d'histoire ecclésiastique, à laquelle il s'était préparé par de grands travaux sur les premiers siècles du christianisme et sur le moyen âge. En 1839, il fut appelé à celle d'esthétique et de littérature moderne, puis, le 23 octobre 1840, dans la faculté de théologie, à celle d'apologétique et de prudence pastorale, qu'il occupa jusqu'à sa mort. De 1819 à 1845 il fut à la tête de la Bibliothèque publique de Genève. Enfin, de 1847 à 1851 il fit partie du consistoire de l'Eglise nationale, et, en cette qualité, prit une part importante à la réorganisation de cette Eglise dans les conditions nouvelles que lui avait faites la révolution politique de 1848. Doué des aptitudes les plus variées, d'une capacité de travail peu ordinaire, d'une mémoire exceptionnelle enrichie d'une lecture immense, âme d'artiste unie à un esprit éminemment philosophique, M. Diodati était une vraie mine de connaissances, d'observations, de réflexions, toujours ouverte aux nombreux disciples avides d'y puiser. Et c'est par la conversation intime qu'il exerça peut-être la plus étendue et la meilleure part de son influence. Sa chambre de travail était un sanctuaire, il y passait la plus grande partie de ses journées et de ses nuits, toujours en la présence de Dieu, et dans le sentiment de cette vocation qui domina sa vie entière. Il y avait placé une inscription en gros caractères, portant en grec ces paroles de l'Evangile de saint Jean : *Le maître est ici et il t'appelle.* On n'en franchissait pas le seuil sans se sentir comme enveloppé d'une atmosphère de consécration et de fidélité, mais l'on était toujours sûr d'y être accueilli avec la plus affectueuse bienveillance, et un intérêt qui revêtait de suite un caractère intime et personnel. Orthodoxe avant ce qu'on a appelé le réveil et attaché par une conviction profonde et réfléchie aux grandes doctrines de la foi évangélique, Diodati professait et pratiquait une haute et large tolérance, tolérance voulue, fille, non de son tempérament naturel, mais de son tempérament chrétien, c'est-à-dire de sa foi elle-même et de son intelligence du véritable esprit du christianisme. Il avait beaucoup réfléchi aux questions ecclésiastiques, et le travail de sa pensée, joint à l'observation des faits, l'avait conduit à donner la première importance à la grande réalité de l'Eglise invisible, et à ne voir dans les questions qui se rattachent à l'organisation des Eglises visibles, à leurs rapports avec l'Etat, à la forme de leur gouvernement, que des questions humaines, par consé-

quent secondaires et relatives. Adversaire décidé des confessions de foi théologiques, il n'en maintenait pas moins cependant la nécessité d'une affirmation religieuse à la base de toute Eglise chrétienne, et voulait que cette affirmation se renfermât dans la déclaration de la divine autorité de la Bible, reconnue et proclamée comme règle unique, infaillible et pleinement suffisante de la connaissance, de la foi et de la vie chrétiennes. Il y avait enfin dans ses vues ecclésiastiques un germe d'inconséquence que M. E. Naville s'est attaché à faire ressortir dans l'importante notice qu'il a consacrée à son ancien maître. — E. Diodati écrivait beaucoup et avec une extrême facilité, mais il écrivait surtout pour lui-même. C'était sa manière de penser et d'élucider les questions qui préoccupaient son esprit. Il a ainsi laissé un grand nombre de manuscrits, déposés pour la plupart à la Bibliothèque publique de Genève, et dont peu ont reçu la dernière main. Son principal ouvrage est un *Essai sur le christianisme envisagé dans ses rapports avec la perfectibilité de l'être moral*. Ce livre est à la fois une apologétique fondée sur la preuve interne, comme le titre l'indique, et un ouvrage de haute édification. Il y démontre que l'homme est avant tout un être moral, une volonté, que l'éducation de cette volonté est le grand objet de toute religion, que le christianisme, d'accord avec les faits, proclame à son point de départ la chute de l'homme dans le péché, sa déchéance morale, et ne lui en propose pas moins pour but la perfection. Par une analyse pénétrante des faits et des doctrines de l'Evangile, il montre ensuite dans l'amour du Dieu qui réconcilie le monde avec soi par Jésus-Christ ce qu'il nomme l'*élément régénérateur*. Il en suit les effets dans l'âme de celui qui a cru, et conclut que « c'est une doctrine digne de Dieu que celle qui se résume en quelque sorte dans ces mots si simples, si purs, si touchants, inscrits sur toutes les pages de l'Evangile : Sainteté, amour, bonheur. » Cette suite de pensées qui lui étaient familières a été reproduite par lui sous une autre forme dans six conférences sur la *Régénération*, qui ouvrent le volume de *Discours religieux*, imprimé après sa mort. — Trois notices de quelque étendue ont été publiées sur E. Diodati, par M. le professeur Viguet, dans le *Chrétien évangélique* (année 1860, p. 353) par M. le prof. Ernest Naville, dans la *Bibliothèque universelle* (février 1861) et par M. le pasteur F. Coulin en tête du volume de Discours sus-mentionné (1861). Voici la liste des œuvres de E. Diodati, aussi complète du moins que nous avons pu la dresser. Ecrits publiés : *Sermons de Th. Chalmers*, traduit de l'anglais, 1 vol. in-8°, Paris, 1825; *De l'enseignement primaire : le père Girard*, dans la *Bibl. univ.*, juillet et août 1830; *Essai sur le christianisme, envisagé dans ses rapports avec la perfectibilité de l'être moral*, 1 vol. in-8°, Genève et Paris, 1830; *Sermon* sur 1 Cor. II, 2, dans le volume : *Jubilé de la Réformation de Genève*, liturgies et sermons, 1835; divers articles dans la *Biblioth. univ.*; *Discours religieux* (ouvr. posthume, précédé d'une notice de M. le pasteur Coulin), Paris, 1861; *Méditations sur des textes de l'Epître aux Ephésiens* (ouvr. posthume, extrait par les soins de M. le prof. Viguet, d'un volumineux manuscrit de 1149 pages, 1863. Manuscrits : Sermons nombreux; Cours

sur l'histoire des premiers siècles du christianisme, cours public fait à Genève, 1833; Cours sur l'histoire du christianisme au moyen âge, 1834 et 1835; Cours académique sur l'histoire de la littérature moderne, 1839; Cours d'homilétique, de théologie pratique et d'apologétique, faits à la Faculté de théologie, 1840 à 1860; *De l'individualisme religieux*, ouvrage entièrement terminé, 246 pages; *Essai de dogmatique*, ouvrage très-incomplet; on y remarque une rédaction achevée de 56 pages sur les *Antinomies évangéliques; Degrés de la V.* (de la vie ?); manuscrit de 370 pages, qui paraît complet; *Lettres sur l'autorité de l'Ecriture Sainte* (inachevé, six lettres), 272 pages.

F. Coulin.

DIODORE, l'un des chefs de l'école d'Antioche, exerçait dans cette ville les fonctions de presbytre, jusqu'à ce qu'il fut promu par Mélius, son protecteur et ami, à l'évêché de Tarse en 378. Il assista au concile œcuménique de Constantinople (381) et mourut en 394. Diodore a laissé une grande réputation d'ascétisme, de science et d'orthodoxie. Il vivait dans la retraite, entouré de ses disciples qu'il instruisait dans la science divine, traitait durement son corps et recommandait les pratiques monacales, comme un moyen assuré de dompter la chair. L'empereur Julien, qui l'avait surnommé « l'habile sophiste de la religion des paysans, » le comparait à un squelette ambulant (voy. Facundus, *Pro defensione trium Capitul. libri IV*, c. 2). Sa science est attestée par tous ses contemporains. Ses œuvres, au nombre de plus de soixante, sont malheureusement toutes perdues. Elles sont énumérées par Theodorus Lector, chez Suidas, s. v. Δεόδωρος (cf. Assemani, *Bibl. orient.*, III, 1, 28). La plupart appartiennent au genre polémique et sont dirigées contre les païens (Platon, Aristote, l'école alexandrine), les juifs et les sectaires (manichéens, sabelliens, appolinaristes, ariens, etc). On doit surtout regretter la perte de ses *Commentaires* qui embrassaient tous les livres de la Bible. Diodore s'y élevait avec force contre la méthode allégorique et défendait, en l'appliquant avec bonheur, la théorie de l'interprétation grammaticale. Bien que, dans la querelle arienne, Diodore ait défendu avec opiniâtreté l'orthodoxie au prix de persécutions multiples et en déployant une activité infatigable pour le triomphe du symbole de Nicée, il n'encourut pas moins lui-même le reproche d'hérésie par ses vues christologiques. Les nestoriens s'appuyèrent sur sa théorie des deux natures, d'après laquelle le Logos divin habitait dans l'homme Jésus d'une manière non substantielle mais morale, de façon à laisser intacte son humanité. Toutefois la renommée de Diodore dans l'Eglise de Syrie était telle que les adversaires de Nestorius ne réussirent pas à faire prononcer l'anathème contre ses écrits. — Voyez Basile, *Epist.* CLXVII; Théodoret, *Hist.*, IV, 23 ss.; Socrate, VI, 3; Sozomène, VIII, 2.

DIOGNÈTE (Lettre à). Cet écrit anonyme, adressé à un personnage inconnu, païen, bien disposé pour le christianisme, est une des œuvres les plus remarquables de l'antiquité chrétienne. Il porte l'empreinte de cette grandeur simple qui ne s'accuse par aucune expression recherchée ou solennelle, et de cette largeur bienfaisante qui précéda les luttes

dogmatiques. Passé l'an 150, la lettre à Diognète eût été considérée comme hérétique. C'est à tort qu'Otto (*In oper. Justin.*, 1849, t. II, p. 150) l'attribue à Justin Martyr. La différence des idées comme celle du style écarte cette hypothèse. La lettre à Diognète repousse toute préparation proprement évangélique dans le monde païen et se place ainsi à l'opposé de la fameuse théorie du Verbe *spermatique*. Elle méconnaît le caractère divin du judaïsme si nettement accepté par Justin. Enfin, au lieu de voir comme lui des démons dans les faux dieux, elle les réduit à de simples idoles de bois ou de métal (voir Semisch, *Justin der Mærtyrer*, Breslau, 1840, I, p. 172). Dorner attribue notre lettre à Quadratus; mais ce n'est qu'une hypothèse (*Die Person Christi*, I, p. 178). C'est également sans aucun texte à l'appui que Bunsen lui donne pour auteur Marcion avant sa rupture avec l'Eglise (*Hippolyte*, I, p. 130). Il a été amené à cette supposition par la manière radicale dont la lettre à Diognète repousse l'idée d'une préparation évangélique, aussi bien dans le judaïsme que dans le paganisme. Il y a là une exagération violente du paulinisme qui le dénature (*Epist. ad. Diognet.*, 4 et 5). La préparation évangélique a uniquement consisté dans l'accablante démonstration pour l'homme de son incapacité absolue à trouver la vérité et le salut. « Il fallait, dit l'auteur, que nous comprissions que nous ne pourrions pas entrer par nos propres forces dans le royaume de Dieu » (*Epist. ad Diognet.*, c. 9). La lettre à Diognète admet pourtant qu'il y a un élément divin subsistant dans l'âme; c'est cet œil de l'esprit qu'il faut ouvrir pour voir Dieu. Mais il ne peut voir que ce que Dieu lui révèle. Or il s'est révélé tout entier dans son Verbe qui, après avoir créé le monde, s'est incarné et a accompli sur la croix l'œuvre rédemptrice. Cette œuvre consiste surtout dans la manifestation suprême de l'amour divin. « Dieu, dit-il, ne nous a point haïs, il a eu patience, il a donné son fils pour notre rançon ; il a donné le saint pour les pécheurs, l'innocent pour le coupable, l'incorruptible pour les créatures condamnées à mourir... O doux échange qui fait que l'iniquité de plusieurs est cachée par un seul juste. » L'œuvre de notre salut est rattachée à la nature même de Dieu qui est toujours plein de pardon et de bonté et exempt de colère. Aussi n'use-t-il jamais de violence pour nous amener à lui, mais seulement de persuasion. L'amour est l'être même de Dieu, et le seul moyen de l'imiter et d'être miséricordieux. D'une telle théologie découle une morale généreuse et élevée qui aboutit à la bonté, à la miséricorde. Celui qui aime devient comme un Dieu. Cette morale n'a rien d'ascétique, car elle se réalise dans les conditions ordinaires de la vie humaine. L'Eglise a beau être rejetée du monde; elle en est le souffle vivifiant comme l'âme cachée sous l'enveloppe du corps le soutient. L'auteur montre enfin cette divine morale réalisée dans la vie et surtout dans la mort courageuse des chrétiens qui sont des vainqueurs tout en paraissant des condamnés. La lettre à Diognète sans grande force de pensée, sans précision doctrinale, avec une notion très-imparfaite de l'œuvre de préparation, est animée d'un souffle si pur de christianisme large et vivant qu'elle demeure un des plus précieux monuments de l'apologétique populaire du second siè-

cle. — Principales éditions de l'épître à Diognète : Etienne, 1592 ; Otto, *Justini oper.*, p. 156 ; Hefele, *Patrum apost. op.*, 3e édit. Voir l'ouvrage de Semisch, déjà cité, et mon *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise*, IV, p. 509 ss.; t. V, p. 254. E. DE PRESSENSÉ.

DIOSCORE, patriarche d'Alexandrie, de 444 à 451, célèbre par son esprit de domination et son aveugle fanatisme. Adversaire passionné des nestoriens, il profita de l'appui de la cour pour imposer à tout l'Orient la sombre et grossière dogmatique des moines égyptiens. Il fit déposer l'évêque Irénée de Tarse et persécuter Ibas et Théodoret. Ayant pris parti pour Eutychès, il réussit à faire passer ses vues au synode, dit *brigandage*, d'Ephèse. Déposé au concile de Chalcédoine, comme coupable d'homicide, d'adultère, d'incendie et de blasphème, il s'en alla mourir à Gangres, en Paphlagonie, l'an 454. — Voyez Léon le Grand, *Epist.* VII et LXXXI ; Théodoret, *Epist.* LXXXVI *ad Flav.*, etc.

DIOSCORE, antipape, mort l'an 529. Voyez *Boniface II.*

DIPPEL (Jean-Conrad) [1673-1734], théologien et chimiste. Fils d'un pasteur protestant, il naquit près de Darmstadt, se distingua de bonne heure par son savoir universel, son esprit inquiet et son incurable vanité. Déjà à l'université de Giessen, il menait une vie dissolue et, sous prétexte de combattre le piétisme, s'appliquait à prouver qu'un luthéranisme rigide était compatible avec des mœurs très-libres. A Strasbourg, où il s'était rendu pour réfuter Spener, il prêcha non sans succès et fit un cours d'astrologie et de chiromancie. Dippel dut fuir la ville, sous une inculpation d'homicide. Ce fut le commencement de sa vie errante et persécutée, qui le mena tantôt en Allemagne, tantôt en Hollande et en Suède, sans parler de sept années qu'il passa en prison à Copenhague pour purger un délit politique. Expulsé de partout, il vint échouer dans la principauté de Wittgenstein, l'asile commun de tous les aventuriers de ce genre. Au milieu de ses extravagances, Dippel fit quelques découvertes utiles, entre autres celle du bleu de Prusse et de l'huile animale qui porte son nom (*oleum Dippeli*). Ses ouvrages, au nombre de plus de soixante-dix, traitent tous les sujets imaginables. Les principaux ont été réunis sous le titre de *Eröffneter Weg zum Frieden mit Gott u. allen Creaturen durch Christianus Democritus* (c'est le pseudonyme qu'il avait adopté), et publiés à Berlebourg, en 1747, en 3 volumes. Nous ne relèverons parmi eux que son pamphlet *Papismus protestantium vapulans* (1698), dans lequel il attaque avec une grande violence la doctrine orthodoxe, rejette l'inspiration de la Bible, les sacrements, la justification par la foi, la rédemption par le sang du Christ, en s'appuyant sur les lumières de la parole intérieure. — Sa vie a été écrite par le médecin Ackermann (*Biographie J.-C. Dippel's*, 1781), qui a vainement tenté de réhabiliter ce réformateur méconnu qu'il n'hésite pas à placer à côté de Luther. Voyez, par contre, Hoffmann, *Leben u. Meinungen J.-C. Dippels*, Darmst., 1783, et l'excellent article de Klose dans la *Zeitschr. f. histor. Theol.*, 1851, H. 3.

DIPTYQUE. Le diptyque ou tablette double servant à écrire doit être d'un usage fort ancien, puisqu'on le retrouve chez les Grecs et chez les Romains. Les anciens, on le sait, avaient le livre rouleau (*volumen*) et

le livre tablette (*codex*) : ce dernier se modifie bientôt et par l'adjonction d'un second feuillet devient le diptyque (Millin, *Dict. des beaux-arts*, Paris, 1806, 3 in-8). I. *Dans l'usage civil*, le diptyque servait à fixer toute composition écrite; il servait aussi à la correspondance; on l'entourait alors d'un fil de lin ou d'un lac de soie et un cachet de cire assurait le secret de la correspondance ainsi transmise. On écrivait comme sur les tablettes ordinaires, enduites de cire et si souvent décrites par les auteurs. Si elle était formée de trois feuillets, la tablette devenait le triptyque : elle prenait le nom de polyptyque, si les feuillets étaient en grand nombre, comme dans notre livre moderne. Les bois divers, l'ivoire servaient à confectionner ces tablettes doubles, l'ivoire surtout. Sous les empereurs romains, une loi spéciale réserva l'usage de l'ivoire aux seuls consuls et le diptyque subit alors une transformation notable. La sculpture vint ajouter à l'écriture ses ressources variées pour célébrer les fastes consulaires. Souvent le diptyque est orné du portrait du consul; vient ensuite la narration des fêtes, des jeux fondés ou présidés par lui. Ces diptyques avec portraits étaient envoyés aux provinces, aux villes, aux amis et plus tard aux évêques, aux Eglises, comme un gage de bienveillance ou d'amitié et disons encore que la vanité humaine y trouvait bien sa petite satisfaction, plus artistique et plus durable, il est vrai. — II. *Dans l'usage religieux*, le diptyque, tout en gardant sa forme, ne tarda pas à subir de notables modifications. Il fut d'abord un genre d'archives où se trouvèrent relatés les événements plus remarquables, intéressant l'Eglise chrétienne. On gardait précieusement ces tablettes, dans le trésor des Eglises et aux diptyques consulaires vinrent s'ajouter ceux des fondateurs d'Eglises, des évêques célèbres, des bienfaiteurs, et bientôt le mot diptyque passa dans la langue ecclésiastique pour exprimer : « toute inscription, toute énumération, avec ou sans figures, relatant un fait religieux. » Il y eut donc le diptyque des papes, des évêques, celui des martyrs et des saints, celui des vivants et des morts. « Trois genres de diptyques furent en usage dans l'Eglise, dit Schelstrat, l'un était spécial aux évêques, sur l'autre étaient inscrits les magistrats et les bienfaiteurs, sur un troisième, enfin, se trouvait la liste des morts; c'était le nécrologe » (*De concilio Antiocheno*, Antverpiæ, 1681). Les auteurs, si nombreux, qui ont écrit sur cette matière, ne peuvent laisser de doute à ce sujet : tous admettent que, dans les usages de l'Eglise, il y eut le diptyque sacré écrit ou catalogue et le diptyque avec figures ou ornements, l'un et l'autre employés dans la célébration de la liturgie. Cyprien Robert résume ainsi les opinions, dans son histoire monumentale des premiers chrétiens : « Il est très-vraisemblable que chaque Eglise adopta, de bonne heure, les petits bas-reliefs et tableaux que l'on exposait aux yeux des fidèles, pendant les offices, pour expliquer d'une manière plus sensible aux plus ignorants les mystères qui se célébraient » (Cyprien Robert, *Université catholique*, Paris, Bailly, 1837, in-8°, IV). « La confection de ces diptyques, ajoute Pacciaudi, était l'objet d'un grand soin : *Porro in his tabulis conficiendis veteres Christianos accuratam operam posuisse minime est dubitandum,* » et, comme le fait observer le car-

dinal Novisius : (*Dissert. de V synodo*, cap. V, t. I, Veroneæ, 1720), » on n'inscrivait rien à la légère et sans ordre : il y avait la série des évêques, celle des prêtres, des diacres et celle des laïcs et des femmes » (Paulli Pacciaudi, *Antiquitates christianæ* Romæ, 1755, in-4°). On le voit, le diptyque écrit ou catalogue tendait à se confondre, dans l'usage, selon son but spécial et distinct, avec le *Martyrologe* ou liste des martyrs, avec le *Kalendaire* ou liste des saints, avec les *Chronologies* diocésaines ou liste des évêques et du clergé, avec l'*Obituaire* ou liste des morts, encore usités aujourd'hui. Quant au diptyque, servant à la célébration du culte, il ne tarda pas à devenir le *sacramentaire* ou *canon* de la messe. Grégoire le Grand parle de la prière pour l'évêque, qui doit être lue sur le diptyque (*Liber sacramentorum*), et aujourd'hui encore, dans le rit romain, on donne le nom de *canon* à l'ensemble des prières qui précédent et qui suivent immédiatement la consécration (*Missale romanum*). L'usage ancien des diptyques peut se retrouver encore dans la récitation du nom du pape régnant « *Unà cùm famulo papa nostro* N... », de l'évêque diocésain « *et antistite nostro* N... » et du roi ou empereur « *et rege nostro* N... »; dans la double commémoration des vivants et des morts, dont le nom est exprimé « *Memento etiam, Domine, famulorum et famularum* N... » (*Missale romanum, Canon missæ*). Du reste, lorsque l'évêque célèbre, la lecture de ce *Canon* ou ensemble de prières, n'a plus lieu dans le missel ordinaire, mais dans un *Canon* spécial, placé sur l'autel et affectant encore la forme du diptyque ou du triptyque ancien, souvent avec figures, ornements ou lettres enluminées. Bastard, dans sa reproduction des peintures et manuscrits français du huitième siècle, donne de magnifiques exemples de ces canons. Rien n'égale la richesse et la variété de ces gracieux ornements, employés dans les sacramentaires de l'abbaye de Gellone ou saint Guillem du désert, au diocèse de Montpellier et dans la collection des canons conciliaires, exécutée par ordre de Rachion, et qui se trouve dans la bibliothèque de Strasbourg (Bastard, *Peinture et ornements des MM. depuis le quatrième siècle*, 1844. Planches coloriées). Mais ceci justifie l'opinion émise précédemment, que le diptyque écrit ne tarda pas à changer de forme et de nom : ce qui explique fort bien l'observation, faite par Cyprien Robert, sur la rareté de ces diptyques primitifs, « *dont on ne retrouve pas de traces* » (Cyprien Robert, *Université catholique*, t. V). Les dyptiques, avec figures, (hagiotiptyques, dit Gori) nous sont parvenus en plus grand nombre, et l'usage de relier les manuscrits, les sacramentaires avec des plaquettes d'ivoire, d'argent, d'or et de bois, a dû contribuer beaucoup à leur conservation. « Les uns, dit *Pacciaudi*, furent de simples ornements, d'autres servaient de couvertures aux évangéliaires, d'autres étaient offerts au pieux baiser des fidèles, d'autres enfin servaient à la piété privée.» Quelques-uns de ces diptyques sont cités par les plus anciens auteurs. Nous voyons le comte Everard, fondateur de l'abbaye Cisione, au diocèse de Tournai, léguer à son fils Unoch, un diptyque d'ivoire, encadré d'or, « *tabulas eburneas, auro paratas* »; par contre, le diptyque, mentionné dans l'inventaire de Saint-Riquier, est orné

d'argent, « *in argento paratas* » (Pacciaudi, *ibid.*). A Bourges le célèbre *Livre d'ivoire* (diptyque consulaire) servait à l'office religieux, d'après Martène (*Voyage littéraire de* 1717). A Besançon était l'ivoire du couronnement de Roman et de l'impératrice Eudoxie; il est décrit par Du Cange et par Gori. Gailhabaud le reproduit dans sa *Revue archéologique* (1844, t. I). Du Sommerard, dans son ouvrage sur les arts au moyen âge, décrit encore un diptyque, qu'il croit avoir appartenu à la reine Anne de Bretagne. « Ce diptyque consiste en deux petites plaques d'ivoire, presque de la forme et du diamètre d'une pièce de 5 francs, incrustées dans deux tablettes de cèdre, montées en or et sur lesquelles existent encore quelques hermines. *Quatre-vingts figures microscopiques, sujets de la Passion, ont trouvé place dans cet espace circonscrit.* Si, comme tout l'indique, il fut à l'usage de la duchesse ou reine Anne de Bretagne, on ne peut que s'émerveiller des yeux de lynx de cette princesse » (Du Sommerard, *Les Arts au moyen âge*, Paris, Cluny, 1838, t. II). Il n'est pas besoin d'une vue semblable pour admirer le diptyque du cardinal Quirini, qui donna tant de souci à son Eminence. On peut étudier, à l'aise, la reproduction de cet ivoire, dans Passeri (*Dissert. sur les dyptiques*, etc. plaquette in-4°). On y verra la lettre latine du savant cardinal à l'Académie de Paris et la réponse, *toute gauloise*, faite par de Boze au prélat, le 17 août 1742. Les musées de Cluny et du Louvre possèdent des diptyques très-remarquables.

DISCIPLINE. Dans la langue ecclésiastique, le terme de *discipline* revêt des sens assez divers. On dit, en premier lieu, de chacune des branches spéciales de la théologie qu'elle est l'une des *disciplines* de cette science. On comprend ensuite, dans l'Eglise catholique, et même quelquefois dans les Eglises protestantes de langue française, sous le nom de *discipline* (par opposition à *doctrine*), tout l'ensemble des lois qui règlent la marche extérieure de la société chrétienne, que ces prescriptions s'appliquent aux actes du culte, au gouvernement de l'Eglise ou à la conduite morale des ministres et des fidèles. Ainsi la *Discipline des Eglises réformées de France*, est un code ecclésiastique complet, qui embrasse dans ses cadres le rituel de l'Eglise aussi bien que tout ce qui concerne son organisation, son administration et sa juridiction. Pris dans un sens plus restreint, le mot de *discipline* ne s'applique qu'aux obligations extérieures, soit de la profession ecclésiastique, soit de la profession chrétienne en général, et à la police morale que l'Eglise exerce, soit sur ses ministres, soit sur tous ses membres, pour assurer l'exécution de ces devoirs et pour en réprimer la violation. Renvoyant à d'autres articles pour tout ce qui a trait à la discipline spéciale du *clergé*, nous ne nous occuperons ici que de la discipline générale du *troupeau*; et, dans ce sujet ainsi déterminé, nous laisserons également de côté ce qui est relatif à la discipline d'*admission*, c'est-à-dire aux règles qui président au recrutement de l'Eglise, pour ne parler ici que de la discipline proprement dite, de la discipline de *répression* et d'*exclusion*, par laquelle l'Eglise réagit contre les infidélités morales qui peuvent se produire dans son sein.

I. NOUVEAU TESTAMENT. En dehors du christianisme, nous trouvons déjà une certaine discipline exercée au sein, soit de quelques cultes *païens* (Druides de la Gaule, mystères), soit de la théocratie *mosaïque* (mise à l'interdit), soit de la synagogue *juive*, laquelle prononçait, contre ses membres coupables, la répréhension, puis l'exclusion d'un mois, puis celle de trois mois, et enfin l'excommunication perpétuelle. — Il est difficile de ne pas voir une allusion à cette dernière coutume dans les paroles de Jésus-Christ rapportées Matth. XVIII, 15-20. Ce passage ne concerne-t-il que les offenses personnelles, ou doit-il être étendu à tous les scandales donnés au prochain? Le terme de ἡ ἐκκλησία désigne-t-il la synagogue juive, la petite confrérie chrétienne alors existante, ou l'Eglise future? Les mots : « S'il n'écoute pas l'Eglise, qu'il te soit comme le païen et le péager », doivent-ils s'entendre d'une simple interruption des rapports fraternels entre l'offenseur et l'offensé, ou d'une exclusion formelle du pécheur des rangs de la société chrétienne? Nous ne discuterons point ici ces diverses questions ; nous nous bornerons à constater que les apôtres crurent agir d'une manière conforme à ces paroles de leur Maître en établissant dans l'Eglise une discipline allant jusqu'à l'excommunication du pécheur scandaleux. On prétend, il est vrai, que Jésus, ayant vu les rabbins juifs abuser de ce dernier moyen de purification, aurait voulu mettre ses disciples en garde contre cette pratique, et que tel serait le but de la Parabole de l'ivraie (Matth. XIII, 24-30, et 36-43), où il interdirait aux chrétiens d'exclure de l'Eglise les membres même les plus notoirement indignes. A cette interprétation de la parabole, d'autres ont répondu que le seul système d'excommunication réprouvé par le Maître, était le système juif, qui retranchait le pécheur de l'humanité en lui ôtant la vie, ou de la société en lui refusant le pain et le sel. Nous ne croyons pas, pour notre part, que la parabole condamne une discipline qui, sans enlever au pécheur scandaleux les avantages offerts à tous les ressortissants de l'Eglise, le dépouillerait cependant des prérogatives de ses membres communiants et dirigeants. — Quoi qu'il en soit, il est certain que les apôtres, et en particulier saint Paul, exhortèrent leurs disciples à pratiquer la répréhension fraternelle à l'égard des chrétiens infidèles (Gal. VI, 1. 2; Jacq. V, 15. 20) et à éviter tout commerce intime avec les prétendus chrétiens qui tombaient dans l'idolâtrie, dans l'incrédulité ou dans une immoralité manifeste et plus ou moins habituelle (libertinage, ivrognerie, cupidité rapace, insultes grossières, etc.). Voir 2 Thess. III, 6. 14. 15; 1 Cor. V, 11; Rom. XVI, 17, 18; 1 Tim. I, 20; Tite, III, 10; 2 Jean 10. 11. Comme l'eucharistie se célébrait généralement alors à la fin de l'agape, les fidèles ne pouvaient guère, ce semble, se conformer à la défense de *manger* avec les pécheurs scandaleux sans prendre sur eux d'écarter les chrétiens indignes de la cène même du Seigneur. Cependant la discipline, ainsi établie en principe au sein des Eglises apostoliques, n'y était pas toujours exercée en fait. Les communautés furent affligées par des désordres moraux auxquels elles ne surent pas remédier, et les apôtres, tout en blâmant leur négligence et en les exhortant parfois à plus de sévé-

rité (Ap. II, 14... 20...) ne crurent pas devoir exiger d'elles l'exclusion immédiate de tous les pécheurs scandaleux. Ainsi Paul ne fait retrancher, au moins du premier coup, de l'Eglise de Corinthe, ni les profanateurs de la cène, ni les adversaires de la résurrection (1 Cor. XI, 21 ; XV, 12) ; il ne fait pas éliminer de l'Eglise de Philippes les « ennemis de la croix, adorateurs de leur ventre. » (Phil. III, 18. 19) ; et nous ne voyons pas que Jean aille jusqu'à excommunier Diotrèphe (3 Jean 9, 10.) Le seul cas disciplinaire que nous trouvions relaté avec quelque détail dans le Nouveau Testament est celui de l'incestueux de l'Eglise de Corinthe (1 Cor. V ; 2 Cor. II, 5-11 ; VII, 6-16). Ce scandale exceptionnellement grave pouvait dicter aux païens, comme aux juifs, les jugements les plus sévères sur la valeur morale de la secte nouvelle. Paul reproche aux membres de la communauté ainsi compromise de n'avoir pas été plongés dans l'affliction, et de n'avoir pas éliminé le coupable de leurs rangs, soit indirectement, en faisant le vide autour de lui, soit même directement, en l'expulsant de l'Eglise. L'apôtre voulait peut-être laisser aux Corinthiens une certaine latitude dans le choix de leurs moyens de répression, mais il est évident que, s'il eût condamné l'excommunication proprement dite, il ne se serait pas exprimé comme il le fait 1 Cor. V, 13, cf. Deut. XXIV, 7. Voyant que l'Eglise néglige son devoir, Paul se décide à agir en vertu de l'autorité apostolique spéciale qu'il tenait du Seigneur (2 Cor. XIII, 3. 10) et à *livrer* l'incestueux *à Satan pour la destruction de la chair*. C'était là, croyons-nous, un degré supérieur et réservé de l'excommunication, le retranchement de l'Eglise devant entraîner, dans ce cas, quelque punition corporelle survenant d'une manière mystérieuse. L'inceste compliqué d'adultère était puni de mort par la loi juive, de mort ou de déportation par la loi romaine. L'apôtre espérait d'ailleurs que ce châtiment corporel serait, dans le plan de Dieu, un moyen d'amener le coupable au salut éternel. Il faisait, de plus, dépendre la complète exécution de sa sentence, soit de l'adhésion de la communauté à son avis, soit de la persistance de l'incestueux dans son péché. On voit par 2 Cor. VII, 8, que Paul se demande, après le départ de sa lettre, s'il avait bien suivi la marche la plus prudente. Le résultat final lui donna raison, mais ce résultat ne fut pas atteint sans peine. La majorité de l'Eglise de Corinthe fut, il est vrai, désolée d'avoir affligé l'apôtre, et elle voulut montrer son innocence dans cette affaire en expulsant l'incestueux de la communauté. Mais, si nous comprenons bien les textes, elle en fut empêchée par l'opposition d'une minorité plus ou moins forte, qui, ne reconnaissant pas saint Paul pour un apôtre, se refusa à exécuter un ordre qu'il avait donné en cette qualité. Les chrétiens demeurés fidèles au fondateur de l'Eglise durent donc se borner à réprimander fortement et publiquement l'incestueux, et à rompre, pour leur part, toute relation avec lui. Cette « punition-là » (2 Cor. II, 6) suffit heureusement pour amener le coupable à résipiscence, et les fidèles, voyant que le but de l'apôtre était atteint, crurent pouvoir renoncer à user du moyen qu'il leur avait d'abord prescrit. Dans sa deuxième Epître, Paul accepte ce qui s'est fait, et il invite l'Eglise à déterminer officiellement

(κυρῶσαι, 2 Cor. II, 8) que le pénitent sera de nouveau traité en frère. Il reconnaissait, en effet, qu'une plus grande rigueur aurait pu, dans ce cas, *faire les affaires de Satan*, soit en poussant le coupable au désespoir et en le replongeant dans le péché, soit aussi en irritant certains membres de l'Eglise et en aggravant les dissensions intestines de la communauté.

II. Ancienne Eglise et Eglise catholique. L'*Eglise du deuxième et du troisième siècles* fit régner dans son sein une discipline sérieuse. Une surveillance générale était exercée par les diacres sur les hommes, par les diaconesses sur les femmes. La répréhension fraternelle (*exhortationes, castigationes et censura divina*, Tertull., *Apol.*, c. 39) était pratiquée dans les assemblées chrétiennes, et l'on avertissait le pécheur deux ou trois fois avant de prendre contre lui des mesures décisives (Orig., *Hom.* VII *in Jos.*). Les fautes les moins graves entraînaient l'exclusion de certaines parties du culte public et l'imposition de certaines *pénitences*, que l'on considéra de bonne heure comme des peines satisfactoires. Le chrétien convaincu d'apostasie (idolâtrie, blasphème) ou de chutes grossières (meurtre, adultère, libertinage, fraude, faux témoignage, etc.) était retranché de la communion de l'Eglise (*a communicatione orationis, et conventus, et omnis sancti commercii*, Tertull., l. c.). Lorsqu'il désirait y rentrer, il devait témoigner de son repentir par une confession publique de sa faute (ἐξομολόγησις) et par des marques extérieures de contrition. L'épreuve durait quelquefois plusieurs années, et certains coupables n'étaient réconciliés qu'aux approches de la mort. Il était interdit à une Eglise de recevoir un membre excommunié par une autre Eglise et non gracié par cette dernière. A l'époque du concile de Nicée (325), on distinguait quatre degrés de réconciliation et, par conséquent, quatre classes de pénitents : ceux qui, revêtus du cilice, se tenaient à genoux devant la porte de l'église, demandant avec larmes aux fidèles qui entraient de leur accorder leur pardon (*fletus*, πρόκλαυσις) ; ceux qui avaient de nouveau reçu une place dans les rangs des catéchumènes et la permission d'écouter la lecture des livres saints (*auditio*, ἀκρόασις) ; ceux qui étaient admis à assister, à genoux, à la récitation des prières (*substratio*, *genuflexio*, ὑπόπτωσις) ; enfin ceux qui pouvaient participer, assis, au culte tout entier, à l'exclusion seulement de la sainte cène (*consistentia*, συστάσις). Le pénitent était, en fin de compte, réintégré dans la société chrétienne, en présence de tous les fidèles, par la prière et l'imposition des mains de l'évêque et du clergé. Au deuxième siècle, cette *restitution* pouvait être accordée une fois, mais une fois seulement (Hermas, Clément d'Alexandrie, Tertullien). A cette époque, d'ailleurs, et plus tard encore, certaines fractions de l'Eglise, qui croyaient maintenir sur ce point ses règles primitives (1 Jean V, 16), prétendirent que tout homme qui, depuis son baptême, était tombé dans un péché mortel, et spécialement dans l'apostasie, ne pouvait plus être reçu dans l'Eglise. Telle fut en particulier, dès le milieu du deuxième siècle, la doctrine des sectateurs de Montanus et de Novatien, et, dès le commencement du quatrième siècle, celle des sectateurs de Mélétius (en Egypte) et de Donatus (dans l'Afrique sep-

tentrionale). — Le rigorisme moral de ces partis schismatiques fut encouragé par le relâchement disciplinaire qui se produisit dans l'*Eglise catholique* à partir du jour de son alliance avec l'Empire romain. Nous voyons encore Athanase, Basile, Synesius lancer l'anathème contre de méchants gouverneurs ; nous voyons Ambroise refuser l'eucharistie à Théodose Ier, à cause du sang innocent qu'il avait fait répandre à Thessalonique et n'accorder l'absolution à l'empereur qu'après une pénitence accompagnée de larmes (Sozomène, l. 7, c. 25). Mais ces actes de sévérité n'étaient plus que de rares exceptions, et tous les Pères du quatrième et du cinquième siècles, entre autres Chrysostôme et Augustin, se plaignent de ce que le ressort de la discipline se détendait, surtout vis-à-vis des grands de ce monde. Depuis Léon-le-Grand (vers 450), la confession et la pénitence devinrent secrètes, et le prêtre fut investi du droit d'absoudre. On inventa, dans la suite, un nombre toujours plus grand de *pénitences* (prières, jeûnes, aumônes, pèlerinages, flagellations), et il fut convenu que les mortifications corporelles pourraient être rachetées, quand l'âge et la santé du pécheur ne s'y prêteraient pas, par des amendes, dont le produit serait consacré à diverses œuvres pies. On distingua toujours plus, aussi, entre l'*excommunication mineure*, qui n'excluait le chrétien indigne que de la participation aux sacrements, et l'*excommunication majeure* (*anathème*) qui, prononcée avec un grand appareil, séparait le membre coupable du corps des fidèles pour les actes mêmes de la vie ordinaire ; cette dernière arme fut tournée beaucoup moins contre les vicieux que contre les hérétiques, les schismatiques et les laïques qui osaient résister au clergé. — Dans les royaumes germaniques, où une foule de délits échappaient presque entièrement à la loi civile, l'Eglise exerça une discipline plus rigoureuse. Au reste, pendant tout le moyen âge, le spirituel fut singulièrement confondu avec le temporel. L'Eglise exigeait que les clercs ne fussent justiciables que de ses tribunaux, et le bras séculier intervenait par la contrainte en cas de résistance à la discipline religieuse. L'Etat mettait les excommuniés au ban de la société temporelle (surtout depuis l'empereur Frédéric II, et depuis l'établissement du tribunal de l'Inquisition, au commencement du treizième siècle), mais en revanche, l'Eglise déférait aux tribunaux spirituels ceux qui refusaient d'obéir aux lois civiles. A la suite de l'abus que les papes avaient fait de l'interdit, et à partir du grand mouvement de la réformation, les états catholiques abolirent ou restreignirent beaucoup les effets civils des sentences spirituelles. A l'heure qu'il est, on ne recourt presque plus, dans l'Eglise romaine, aux pénitences publiques et à l'excommunication majeure, et l'on s'en tient d'ordinaire aux pénitences secrètes et à l'excommunication mineure. Les canonistes ont déterminé jusqu'à deux cents cas dans lesquels la suspension des sacrements découle immédiatement d'une infraction prévue (*excommunicatio latæ sententiæ*). Le droit d'excommunier et d'absoudre appartient aujourd'hui, non plus aux archidiacres ou aux synodes, mais à chaque évêque pour son diocèse et au pape pour toute l'Eglise ; les curés ne peuvent l'exercer que par délégation de leurs évêques.

III. Eglises protestantes unies a l'état. Tout en réprouvant l'intervention des tribunaux religieux dans les causes séculières, l'abandon de la juridiction spirituelle à l'arbitraire d'un juge unique, et la proscription civile des anathématisés, les réformateurs se montrèrent tous partisans d'une discipline allant jusqu'à l'excomunication mineure. Presque toutes les confessions de foi et les ordonnances ecclésiastiques du seizième siècle posèrent en principe qu'il fallait retrancher de l'Eglise les hommes impies ou immoraux. Luther se prononça souvent dans le sens de cette exclusion ; il aurait voulu que la discipline fût exercée par les communautés elles-mêmes, mais il dut reconnaître qu'elles n'étaient pas encore à la hauteur de ce ministère. Dans l'Eglise luthérienne, le pouvoir des clefs fut, dès l'abord, réservé aux ecclésiastiques ; plus tard, le droit d'excommunier leur fut enlevé, et il fut transporté aux consistoires, les pasteurs ne conservant que la faculté d'adresser au pécheur des avertissements préalables et de notifier à la paroisse la sentence consistoriale. La pénitence publique était quelquefois imposée avant l'excommunication ; elle devait, en tous cas, précéder la réconciliation du coupable. Zwingle enseigna aussi que les pécheurs scandaleux devaient être excommuniés par la communauté, mais il confondait volontiers, sous ce nom, la société civile et la société religieuse. Aussi la discipline fut-elle attribuée, dans la plupart des Eglises réformées de la Suisse allemande, aux conseils politiques, et plus tard à des tribunaux de mœurs (*Chorgerichte*, *Sittengerichte*) plus civils que religieux. Calvin ne voulut jamais entrer dans ce système. On sait avec quelle énergie il affirma toujours que l'Eglise devait avoir sa police morale à elle, et quels combats incessants il dut soutenir, à ce sujet, pendant vingt années de sa vie. La plupart des Eglises réformées adoptèrent ses principes. Elles confièrent à des corps composés de pasteurs et d'anciens l'exercice d'une discipline qui fut d'abord assez rigoureuse. Après une ou deux exhortations particulières, on suspendait le pécheur de la sainte cène ; s'il s'endurcissait, on le retranchait solennellement de l'Eglise après trois exhortations publiques. A Genève et en France, on citait devant les consistoires ceux qui se livraient aux jeux de hasard, s'habillaient d'une manière inconvenante, ou fréquentaient les bals et les spectacles. L'excommunication, et, dans les cas les plus graves, la suspension elle-même étaient dénoncées au troupeau du haut de la chaire. La restitution du pécheur n'avait lieu qu'après un temps d'épreuve et à la suite d'un témoignage de contrition ; ce *peccavi* se faisait à genoux, en pleine séance du consistoire. — Cette police morale devait cependant se relâcher peu à peu dans les Eglises protestantes officielles. Luther lui-même avait promptement reconnu que la discipline des communautés apostoliques ne pouvait être transportée telle quelle dans les établissements nationaux, et qu'elle devait être réservée aux *ecclesiolæ in ecclesia ;* il avait blâmé les anabaptistes, les mennonites et les schwenkfeldiens lorsqu'ils s'étaient séparés des Eglises officielles à cause de leur envahissement par les foules inconverties. Calvin avait subordonné, lui aussi, l'intérêt de la pureté de l'Eglise à celui de son unité, et il avait insinué qu'il fallait

laisser fléchir les règles disciplinaires lorsque leur application rigoureuse risquait d'amener un schisme. Les hommes qui succédèrent à Luther et à Calvin dans la direction des Eglises protestantes officielles se montrèrent encore plus impuissants à y maintenir le règne de la discipline lorsqu'ils eurent à compter avec l'ébranlement général du principe d'autorité. Les censures ecclésiastiques finirent par n'être plus infligées qu'aux petites gens ; les pénitences publiques devinrent si peu sincères que les hommes les plus religieux (Spener, par exemple) désirèrent les voir tomber. Quant à la foule indifférente, elle supportait avec une impatience croissante le joug de règlements qu'elle taxait de tyranniques et d'hypocrites. Aussi la discipline tomba-t-elle peu à peu en désuétude, d'abord dans les Eglises luthériennes, où il n'y avait pas de conseils d'anciens, puis dans l'Eglise anglicane et dans les Eglises réformées. Les seules Eglises protestantes officielles où elle existait encore, autrement que sur le papier, dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, étaient peut-être celles de Suède et d'Ecosse. — A la suite du réveil religieux du commencement de notre siècle, des efforts sérieux furent tentés, dans la plupart de ces Eglises, en vue de la restauration d'une discipline modérée. Les premiers projets qui furent élaborés dans ce sens au sein des Eglises évangéliques de l'Allemagne ne réussirent pas à surmonter les défiances du grand public et du pouvoir civil. Ces préventions finirent cependant par s'adoucir, surtout à partir de Kirchentag de Lübeck (1856), où la discipline fut défendue par les voix les plus autorisées. Au reste, dès 1844 et 1847, le gouvernement prussien avait déjà autorisé, sur les instances des synodes de la Prusse rhénane et de la Westphalie, les presbytères de ces deux provinces à écarter de la sainte cène et de toute fonction ecclésiastique les personnes notoirement entachées d'immoralité ou d'impiété. Les nouvelles lois religieuses adoptées, dans le troisième quart de ce siècle par les divers Etats des Empires d'Allemagne et d'Autriche accordent presque toutes aux conseils d'anciens le droit de priver le pécheur scandaleux de l'électorat et de l'éligibilité ecclésiastiques ; elles laissent, de plus, aux pasteurs, le droit de priver les indignes de la participation aux sacrements, au moins jusqu'à décision conforme ou contraire du presbytère ou du consistoire. — Dans l'Eglise anglicane, le desservant de chaque paroisse jouit de ce même droit de suspension ; mais il doit notifier, dans les quinze jours, toute sentence de ce genre à l'évêque, auquel il appartient de la confirmer ou de l'infirmer. Les Eglises réformées officielles laissent un moins libre jeu au pouvoir personnel des pasteurs. Dans l'Eglise nationale d'Ecosse, la discipline est exercée par le conseil de paroisse, et en cas de récidive ou de résistance, par le presbytère ; nul ne peut s'approcher de la table sacrée sans être porteur d'un jeton qu'il a dû réclamer à l'ancien de son district. Une coutume analogue régnait encore, au commencement de notre siècle, dans l'Eglise réformée des Pays-Bas, mais l'interdiction de la cène n'y est plus guère prononcée aujourd'hui. La peine de la suspension (pour deux ans) des sacrements et de l'électorat ecclésiastique a été rétablie, en 1877, dans l'Eglise de Schaffhouse, mais elle n'est pas appliquée

aux pécheurs scandaleux dans les autres cantons de la Suisse allemande. Les Eglises protestantes nationales de langue française sont peut être celles où la discipline a le plus déchu. En France, les conseils presbytéraux ont encore le droit de radier le nom d'un électeur du registre paroissial, en cas d'indignité notoire, mais les anciens et les pasteurs ne se croient plus autorisés à censurer officiellement les pécheurs scandaleux ou à les suspendre personnellement de la sainte cène. Les théories disciplinaires proclamées dans l'ancien Règlement organique du consistoire de Genève (1848) sont toujours demeurées à l'état de lettre morte, et la loi ecclésiastique du canton de Vaud (1863) stipule expressément que « l'Eglise n'exerce la discipline sur ses membres que par voie de persuasion » et que « nul n'est soumis à la discipline des corps constituées dans l'Eglise que les fonctionnaires ecclésiastiques. »

IV. Eglises protestantes indépendantes de l'Etat. La décadence de la discipline dans les Eglises nationales devait nécessairement amener la formation de communautés volontaires se proposant comme l'un de leurs buts la restauration plus ou moins complète de cette police morale. C'est ainsi qu'après avoir vu surgir, au seizième siècle, dans l'enceinte du protestantisme, les dénominations des indépendants et des baptistes, on vit paraître, au dix-huitième, celles des moraves et des méthodistes, pour ne rien dire ici d'un grand nombre de sectes moins nombreuses ou moins influentes. Les épiscopaux, les presbytériens et les réformés qui s'établirent et se multiplièrent aux États-Unis placèrent et maintinrent également à la base de leurs Eglises des règlements disciplinaires sérieux. Nous avons à peine besoin de rappeler qu'il en fut et qu'il en est encore de même des protestants de toute dénomination qui ont créé ou qui créent des missions évangéliques sur terre païenne. — Au dix-neuvième siècle et dans les pays de langue française, les congrégations dissidentes nées du premier Réveil religieux (1815-1830) se préoccupèrent particulièrement de ce point. Dans ces communautés, les cas disciplinaires étaient soumis par les pasteurs à l'assemblée générale de l'Eglise, qui prononçait elle-même les exclusions, aussi bien que les réceptions. D'abord jointe au culte du dimanche, cette réunion fut transportée plus tard à l'un des jours de la semaine; les femmes n'y parlaient point, mais elles y assistaient. Exercée dans ces conditions, la discipline prit bientôt, au sein de ces communautés, un caractère indiscret et mesquin. Les pasteurs et les anciens se laissèrent quelquefois gagner par l'esprit de domination, et les fidèles, par un esprit de jugement pharisaïque et de perpétuelle inquiétude. Ces abus devinrent si manifestes que plusieurs des chefs de la dissidence élevèrent eux-mêmes la voix pour les signaler. — Aussi les Eglises libres qui sont nées, dans nos contrées, à la suite de la seconde période du Réveil (Vaud, 1847; Genève, 1848; France, 1849) ont-elles généralement adopté des règles beaucoup plus larges. Elles exercent la discipline presque uniquement par la voie de la réprehension fraternelle et privée, elles ne retranchent de l'assemblée générale de l'Eglise que les membres notoirement indignes, et plu-

sieurs d'entre elles hésitent même à s'arroger le droit d'écarter les pécheurs scandaleux de la sainte cène. Les cas sont examinés par le conseil d'Eglise ou le presbytère; le membre exclu peut en appeler à l'assemblée générale de la communauté.

V. Conclusion. Il est peu de principes que les Eglises de toutes les contrées et de toutes les confessions aient maintenus, pendant dix-huit siècles, avec autant d'unanimité que le principe de la nécessité, ou, tout au moins, de la convenance d'une discipline de répression et d'exclution. La société chrétienne a, en effet, le droit et le devoir de s'affirmer et de se défendre moralement. Nul ne doit être forcé de faire partie de l'Eglise, mais celui qui y entre volontairement s'engage, pour le moins, à ce que sa vie ne jure pas d'une manière trop criante avec ce baptême qu'il a reçu et dont il a confirmé le vœu, avec ce repas du Seigneur auquel il a été admis et auquel il continue à participer. L'Eglise chrétienne n'a pas pour devise : *Chacun pour soi*, mais : « Nul ne vit plus seulement pour soi-même » (Rom. XIV, 7). Lorsqu'elle réalise son idée originelle, il existe entre tous les frères qui la composent une réelle solidarité. Les vices de l'un de ses membres menacent la santé et compromettent l'honneur du corps tout entier, car rien n'est plus dangereux qu'un contact habituel avec des pécheurs impénitents, et l'Eglise porte l'opprobre des scandales qui se passent dans son sein, lorsqu'elle n'en répudie pas hautement la complicité. Il est vrai que cette responsabilité mutuelle décroît à mesure que la société chrétienne s'enracine et s'étend. La rigueur qui était nécessaire lorsque l'Eglise a paru dans le monde, et qui l'est encore lorsqu'elle s'établit dans un pays nouveau (où l'on juge de la morale du christianisme d'après la moralité des chrétiens) est moins indispensable dans les temps et dans les lieux où l'efficacité de l'Evangile dépend moins directement de la pureté de l'Eglise. Nous croyons néanmoins que la société chrétienne doit toujours chercher à réaliser et à sauvegarder son caractère de sainteté, non-seulement d'une manière positive, en agissant, par la cure d'âmes, sur ses membres dociles, mais aussi d'une manière négative, en réagissant, par la discipline, contre ses ressortissants indignes. — La discipline de répression ne doit avoir pour objets que les membres de la communauté qui se rendent coupables de péchés d'un caractère à la fois notoire et scandaleux. Les démarches privées, à un, deux ou trois, les avertissements, les exhortations, les censures, doivent, dans la règle, et en dehors des cas exceptionnellement graves, précéder l'application des peines disciplinaires proprement dites. Ces peines consistent dans l'exclusion temporaire ou définitive, soit de l'assemblée générale et des conseils de l'Eglise (de l'électorat et de l'éligibilité ecclésiastiques), soit de la participation aux sacrements (à la sainte cène comme communiant, et au baptême comme parrain ou marraine). Selon certains auteurs, la discipline coërcitive de l'Eglise ne devrait jamais s'exercer que par la voie du deuil et du jeûne collectifs, de la répréhension officieuse ou officielle, ou enfin d'une rupture purement personnelle des membres de l'Eglise avec le coupable. Ces moyens moraux amèneraient nécessai-

rement le pécheur, ou à se repentir, ou à se retirer spontanément de la société chrétienne. Il est évident qu'une Eglise qui, sans oser excommunier les pécheurs par voie d'autorité, saurait les assiéger de ses avertissements et de ses larmes, se conformerait mieux aux prescriptions apostoliques qu'une Eglise qui procéderait au retranchement de ses membres indignes sans éprouver aucune humiliation et sans user d'aucune charité. Mais nous croyons qu'une communauté religieuse constituée sur la base de l'engagement volontaire ne s'éloigne ni de la lettre, ni de l'esprit du Nouveau Testament en prenant sur elle d'écarter, non point sans doute du culte ordinaire, mais de la table sacrée, un homme notoirement vicieux. Au reste, l'excommunié lui-même, s'il doit être traité en étranger (Matth. XVIII, 17), ne doit pas l'être en ennemi (2 Thess. III, 15). L'Eglise doit prier avec persévérance pour sa conversion et, s'il se repent sincèrement, elle doit lui pardonner et le réintégrer dans son sein (2 Cor. II, 6. 7). — La juridiction de l'Eglise ne doit, d'ailleurs, empiéter, ni sur celle de l'Etat, ni sur celle de Dieu. Une Eglise évangélique n'usera jamais que de peines spirituelles. Dans les contrées et dans les confessions où la bénédiction nuptiale et la sépulture religieuse sont réservées aux seuls communiants de l'Eglise, on comprend qu'on refuse de les accomplir en faveur des excommuniés. Mais ces actes ecclésiastiques étant aujourd'hui considérés, presque partout, comme des devoirs de bienséance sociale dont l'honnête homme ne saurait se passer, l'on ne peut guère en priver un individu sans lui imprimer, par le fait même, une note d'infamie, qui donnerait un caractère temporel à des peines qui doivent rester purement spirituelles. Il faut donc que l'Eglise donne ou laisse à ces offices-là assez de souplesse pour qu'ils puissent être célébrés, au besoin, au mariage ou à la mort de ses adversaires eux-mêmes. Les passages qui recommandent aux fidèles de ne pas frayer avec les faux frères, passages écrits à une époque où l'Eglise n'était qu'un petit groupe intime perdu au sein d'un monde hostile, ne sauraient être raisonnablement invoqués aujourd'hui pour obliger tous les chrétiens de nom à refuser aux excommuniés toutes les choses nécessaires à la vie. Quant aux textes dans lesquels certains impies sont livrés « à Satan pour la destruction de leur chair, » ils peuvent encore moins être allégués aujourd'hui pour justifier l'application aux excommuniés, de telle ou telle punition corporelle. Bien qu'exécutées avec le concours de l'Eglise, ces sentences de saint Paul l'étaient sous la direction d'un apôtre armé, par le Seigneur lui-même, de pouvoirs extraordinaires qui le mettaient à l'abri de toute méprise fâcheuse, pouvoirs que personne ne possède plus aujourd'hui. — Quelle est l'autorité ecclésiastique qui doit exercer la discipline? Jésus semble conférer à tous les vrais chrétiens, sinon le droit de pardonner les péchés et de les retenir (Jean XX, 23), du moins celui de lier et de délier (Matth. XVIII, 17 et 18; Luc XXIV, 33). Dans le cas de l'incestueux, saint Paul estime que l'Eglise locale de Corinthe aurait dû agir d'elle-même ; il subordonne, dans une certaine mesure, sa propre sentence à la ratification de la communauté, et il finit par se ranger à la

décision prise par la majorité des membres de l'Eglise (1 Cor. V, 12). Mais on comprend facilement que, lorsque l'Eglise devint à la fois plus nombreuse et plus mélangée, la démocratie directe ait dû céder la place à la démocratie représentative, et que l'exercice de la discipline ait passé, tout naturellement, des mains de l'assemblée générale de la communauté aux mains de ses délégués, les pasteurs et les anciens. On comprend également qu'on ait cru devoir établir, au-dessus de l'Eglise locale, et pour remplacer en quelque mesure l'apostolat, un tribunal de recours, représentant l'ensemble des diverses communautés sœurs. Ces changements étaient naturels et nécessaires. En tous cas, si, dans une paroisse, la cure d'âmes peut être confiée à un seul pasteur, la discipline proprement dite, qui doit éviter avec soin toute apparence de tyrannie cléricale et d'arbitraire individuel, doit être exercée par des conseils où l'élément laïque prédomine. — Les principes que nous venons de poser en raisonnant dans l'hypothèse d'une Eglise idéale, recrutée par de libres adhésions et douée d'une complète autonomie, ne sauraient naturellement s'appliquer tels quels aux Eglises protestantes officielles, ou du moins à celles qui sont depuis longtemps multitudinistes dans leur composition et qui tendent de plus en plus à devenir démocratiques dans leur gouvernement. Une Eglise qui, à force de vouloir englober les masses, a fini par être elle-même englobée par les masses, ne peut pas attendre des ressortissants que le hasard de la naissance lui a donnés qu'ils se soumettent docilement à une surveillance disciplinaire; elle ne peut pas même attendre des chefs que les chances variables du scrutin ont placés à sa tête qu'ils entreprennent courageusement une tâche de cette nature. Aussi ne peut-on songer à rétablir une discipline un peu sérieuse dans les Eglises nationales où le consentement général a cessé d'en approuver les rigueurs, c'est-à-dire dans presque toutes. Si donc l'on pense que, pour remplir complétement son rôle, l'Eglise doit maintenir, au moins dans sa sphère intérieure, une pureté morale relative, il faut travailler à séparer l'Eglise de l'Etat et à reconstituer son noyau directeur sur la base de l'engagement volontaire. En attendant, les chrétiens sérieux s'attacheront à pratiquer le devoir de l'exhortation et de la repréhension mutuelles dans le cercle plus intime des croyants de profession. — *Littérature.* Outre les traités généraux de théologie pratique et de droit ecclésiastique, nous signalerons les monographies suivantes : Schuderoff, *Ueber Kirchenzucht, m. besond. Rücksicht auf d. prot. Kirche*, Altenburg, 1809; J. Gass, *Ueber das Wesen der Kirchenz. u. über die Mœglichkeit ihrer Herstellung in d. prot. K.*, Bresl., 1819; A. Schrœder, *Ueber die jetzige Gestalt des Disciplinar-, Buss-, u. Beichtwesens in der ev. K.*, Brandenburg, 1840; C. H. Sack, *Obs. ad disciplinam eccles. recte judicandam*, Bonn, 1841; Scheele, *Die Kirchenzucht*, Halle, 1842; Fabri, *Ueber Kirchenz., im Sinne und Geiste des Ev.*, Stuttg., 1854; W. Otto, *Versuch einer Verständigung über Kirchenz. in der ev. K.*, Dillenburg, 1854-55; Neide, *Die Kirchenzucht*, Bonn, 1856; A. Schmeling, *Die Kirchenz., nach Schrift und Kirchenlehre, sowie nach ihrem Rechts-, und Thatbestand*, Berlin, 1856;

Stahl, *Vortr. über Kirchenz.*, Berl., 1857 ; Colditz, *Die Kirchenz., und das christl. Leben in der apost. u. Altkath. K.*, Puttbus, 1861. Tout ce qui a rapport à la discipline de l'Eglise catholique est longuement traité dans le célèbre ouvrage du père Thomassin, de l'Oratoire : *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise touchant les bénéfices et les bénéficiers*, Lyon, 1678 et Paris, 1725, 3 vol. in-fol. La question exégétique et théorique a été abordée en français dans les traités ou pamphlets d'occasion provoqués par les discussions entre protestants nationaux et dissidents, et signés des noms de MM. Fr. Olivier, J.-H. Grand-Pierre, Em. Guers, Ad. Bauty, Ami Bost, A. Rochat, L. Exchaquet, F. Godet, R. Monsell, A. de Gasparin, R. Clément, C. Philit, etc.

F. Chaponnière.

DISCIPLINE DU SECRET, *Disciplina arcani*. On appelle ainsi, depuis une dissertation de Jean Daillé (Gen., 1666), cette règle générale en vertu de laquelle l'Eglise des troisième, quatrième, cinquième et sixième siècles cachait à tous les non-baptisés (païens, juifs ou catéchumènes) certaines parties du culte chrétien. — Les théologiens catholiques ont cherché, surtout depuis Emm. de Schelstrate (1678), à expliquer par l'existence de cette règle le silence gardé par les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles sur l'invocation des anges et des saints, sur la vénération des images et des reliques, sur les cinq sacrements rejetés par les protestants, sur le dogme de la transsubstantiation, etc. Mais la science impartiale a démontré que la discipline du secret portait exclusivement sur le baptême et sur l'eucharistie, et seulement sur leur côté liturgique et rituel. Ces deux sacrements étaient célébrés à huis-clos, et l'on n'y admettait aucune personne non-baptisée. On parlait, sans doute, aux catéchumènes d'une cérémonie dans laquelle les chrétiens étaient revêtus de l'Esprit de Dieu et d'une autre cérémonie dans laquelle ils se nourrissaient du corps et du sang de Christ; on leur faisait connaître le texte de la prière du Seigneur et les grands traits de la doctrine des apôtres. Mais on ne leur disait pas que le baptême consistait à être plongé dans l'eau, puis à être oint d'huile, et l'eucharistie à manger du pain et à boire du vin consacrés ; on leur taisait le rôle joué par l'Oraison dominicale dans la cérémonie du baptême et la teneur exacte du Symbole des apôtres. Le secret était imposé, sur ce point, aux prédicateurs comme aux simples fidèles. Dans les sermons de cette époque, on rencontre souvent, dès qu'il est question des deux sacrements, des formules comme celles-ci : « Les initiés savent ce que je veux dire. » Dans les peintures chrétiennes des troisième et quatrième siècles, les deux sacrements ne sont représentés que d'une manière voilée. On figurait le baptême en peignant Noé voguant dans l'arche, Moïse faisant jaillir l'eau du rocher, le paralytique de Béthesda ou encore un pêcheur à la ligne ; l'eucharistie était représentée par le miracle de Cana, par la multiplication des pains, ou encore par un poisson portant sur son dos un panier de pain et de vin. — Les sacrements chrétiens offrirent ainsi, du troisième au sixième siècles, une grande analogie extérieure avec les mystères païens, dont les traditions secrètes

n'étaient pas des doctrines philosophiques, mais bien certaines paroles et certaines pratiques extérieures. Tertullien compare déjà le baptême et la cène aux mystères de Samothrace et d'Eleusis, et cette assimilation devient constante chez les écrivains postérieurs. Les sacrements sont à leurs yeux des μυστήρια, des τελεταί, le baptême est une illumination (φώτισμα), un sceau (σφραγίς), Christ est un hiérophante (ἱεροφαντεῖ ὁ Κύριος), les fidèles des initiés (μύηστοι), des accomplis (τετελέσμενοι). — Faut-il conclure de cette parenté, ainsi établie, entre les sacrements et les mystères que la discipline du secret ne fut, à son origine, qu'un emprunt direct du christianisme au paganisme? L'Eglise voulut-elle simplement exploiter à son profit ce prestige de l'inconnu et du merveilleux qui donnait alors tant d'attrait aux mystères païens, et dont l'école néo-platonicienne se faisait un moyen de crédit au détriment de la religion chrétienne? C'était là l'opinion de Casaubon et de la plupart des protestants de son siècle, ce fut plus tard celle de Planck et de ses disciples. Mais l'horreur avec laquelle les Pères les plus favorables à la discipline du secret dénoncent les mystères comme des rites abominables autant que méprisables ne nous permet guère de croire que l'institution chrétienne dont nous parlons ait dû son origine à une imitation intentionnelle des pratiques extérieures des païens. Il est plus naturel de penser, avec Niedner, Harnack et Bonwetsch, que l'Eglise ne fut conduite à donner à ses rites un caractère secret, tout semblable à celui des mystères, que lorsqu'elle eut adopté pour son propre compte le principe théorique qui était à la base de ces mystères, savoir l'idée de la séparation des hommes en initiateurs, initiés et non-initiés, autrement dit en prêtres, en simples fidèles et en non-baptisés. Le développement de ce principe sacerdotal et sacramentel fut dû surtout, en Orient, à la gnose alexandrine, et en Occident, à la discipline montaniste. Une fois que l'on fut arrivé à voir dans les sacrements des rites d'un caractère merveilleux, on fut naturellement amené à en cacher la célébration, afin de prévenir les railleries des profanes, qui auraient pu faire saillir le contraste qui existait entre l'extrême simplicité de ces cérémonies à la portée immense de leur effet présumé. Au reste, il est probable (c'est là l'opinion de Rothe et de Zezschwitz) qu'au début de l'ère des persécutions, les catéchumènes cessèrent d'assister aux assemblées chrétiennes, et que l'attribution, à la seconde partie du culte, d'un caractère absolument secret et expressément exotérique coïncida plus tard avec la réadmission des catéchumènes à la première partie du service. — La discipline du secret paraît avoir pris naissance dans l'Eglise à la fin du deuxième siècle. En 138 ou 139, Justin décrit encore sans scrupule le mode de célébration des sacrements chrétiens, et cela dans une apologie adressée à des empereurs païens, mais on ne trouve plus rien de semblable dans Tertullien ou dans Irénée, dans Athénagore ou dans Minucius Félix. L'institution dont nous parlons perdit sa raison d'être avec la conversion extérieure du monde gréco-romain au christianisme. Aussi disparut-elle de l'Eglise à la fin du sixième siècle. La liturgie romaine ne renferme plus aucune trace de la discipline du

secret, mais la liturgie grecque continue à exclure solennellement de la seconde partie du culte la classe des catéchumènes, bien que cette classe n'existe plus dans l'Eglise d'Orient, où l'on accorde aux enfants en bas âge, non-seulement le baptême, mais encore la sainte cène. — *Littérature*. Les traités d'archéologie chrétienne de Bingham, Mamachi, Rheinwald, Augusti, Bœhmer, Siegel, etc.; l'ouvrage de Hœfling sur le baptême (*Das Sacrament der Taufe nebst den anderen damit zusammenhængenden Akten der Initiation*, 2 vol., Erl., 1859); celui de Th. Harnack sur le culte (*Der christliche Gemeindegottesdienst im apost. und altkathol. Zeitalter*, 1 Th. *Allgem. Voruntersuchung über Ursprung und Entstehung der Arcandisciplin*, Erl., 1854), celui de G. de Zezschwitz sur le catéchuménat (*System der Katechetik*, Bd. I. *Das Katechumenat, u. s. w.*, p. 154-209, Leipz., 1863). Les dissertations latines sur la discipline du secret d'Emm. de Schelstrate (Anvers, 1678 et Rome, 1685), W. E. Tenzel (Leipz. et Francf., 1692), H. Scholliner (Tegernsee, 1755 et 6), J. L. Schedius (Gœtt., 1790), Th. Lienhardt (Strasb., 1829), G. K. L. G. Frommann (Iena, 1833), J. A. Tokklot (Cologne, 1836), Rich. Rothe (Heidelb., 1841). Enfin et surtout un article récent et approfondi publié par G. N. Bonwetsch dans la *Zeitschrift für die histor. Theologie*, Gotha, 1873, p. 203-299, sous ce titre : *Wesen, Entstehung und Fortgang der Arcandisciplin*. F. CHAPONNIÈRE.

DISCIPLINE. Se dit aussi d'une sorte de flagellation à laquelle les règles monastiques condamnent les religieux coupables de certaines fautes, et que d'autres fidèles catholiques s'imposent volontairement dans un but de pénitence ou de mortification. On donne ce même nom de *discipline* à l'instrument de cette flagellation, qui est formé de chaînettes de fer, ou, soit de cordelettes de chanvre, soit de parchemin tortillé, avec des nœuds. La pratique de la discipline volontaire n'a commencé que vers le milieu du onzième siècle, avec Gui, abbé de Pomposio, Popon, abbé de Stavelot, Pierre Damien et saint Dominique l'Encuirassé (qui se flagellait durant la récitation du psautier tout entier). L'abus de la discipline volontaire a été attaqué en 1700 par l'abbé Boileau (voir cet article), et l'usage en a été défendu, à la même époque, par le père Mabillon. Les casuistes catholiques estiment que « s'il est un grand nombre de personnes qui pratiquent cet usage utilement, il en est d'autres auxquelles il peut être dangereux pour l'âme comme pour le corps » (*Dictionnaire univ. des sciences ecclésiastiques* de Richard et Giraud.) — Voir l'article *Flagellants*.

DISIBOD. Le christianisme, qui commençait à jeter des racines profondes dans les contrées entre Rhin et Moselle, vit toutes ses institutions détruites par l'invasion barbare. L'œuvre fut reprise par un grand nombre de missionnaires venus d'Irlande, dont les travaux ont été obscurcis par la grande réputation de Colomban. Disibod, dont le nom est parvenu jusqu'à nous, est considéré comme apôtre de la vallée de la Nahe. Nous ne pouvons même pas préciser la date de son apostolat ; car les faits racontés par Hildegarde, les annales de Trèves et Trithemius s'appliquent à des mérovingiens régnant entre 543 et 674, date donnée par le *Chronicon Marianum* pour la mort de Disibod. Venu

d'Irlande, où il était évêque, avec trois aides, dont l'un s'appelait Clément, Disibod, après avoir parcouru ces contrées en missionnaire, se fixa dans une région montagneuse, connue encore sous le nom de Disibodenberg, y construisit un monastère, auquel il donna la règle de saint Benoît, et consacra quarante ans à l'évangélisation des barbares et à la culture des terres, dont les rois mérovingiens lui avaient fait don. Les horreurs de la guerre chassèrent à plusieurs reprises les moines de leur retraite, qui devint pourtant, grâce à sa position élevée un lieu d'asile pour les populations; son monastère passa en 1259 entre les mains de l'ordre de Cîteaux, auquel Ferdinand II le rendit un moment, après qu'il eût été sécularisé en 1559. Devenu propriété particulière, il reçoit chaque année la société des missions de Kreuznach.— Voir sa vie par Hildegarde, dans Mabillon, qui la qualifie de *vulgarissima. Acta Sanctor. Jul.*, 11; Trith., *Chron. Hirsaug.*; Wilson., *Mart. Angl ad VIII Jul.*; Buch, *Die Aelt. K. zw. Rhein, Mosel und nahe Kreuzn.*, 1860 Rettberg, *K. G. Deutschl.*, *I.*

DISPENSE. La dispense est l'exonération d'une obligation légale. L'étude de la dispense au point de vue religieux pourrait nous entraîner fort loin, on le comprend aisément, aussi n'en parlerons-nous que sous ses traits principaux. La droite raison avait toujours indiqué que nul homme ne saurait dispenser des lois éternelles et des lois naturelles; les lois positives semblaient donc seules être susceptibles de dispenses. Quant aux lois positives de source humaine, il n'y avait pas de contestation : l'autorité d'où émane la loi pouvant toujours dispenser de cette loi; mais il y avait aussi les lois positives, dites de source révélée, c'est-à-dire émanant de Dieu même. Qui donc eût osé dispenser de ces lois fondamentales et déclarer que la volonté divine exprimée n'est pas obligatoire? L'Eglise romaine ne fut pas arrêtée par cet obstacle : pour cela, il lui suffit d'émettre un principe, gros d'orage, il est vrai, mais ouvrant un champ illimité à l'ambition insatiable. On trouva donc ceci et la chose ne manque pas de subtilité ingénieuse : Nul ne saurait dispenser des lois divines, Dieu seul le peut faire, mais Dieu peut dispenser par lui-même ou par ses représentants qui, investis de sa puissance, peuvent parler en son nom, étant les vicaires de Dieu (*vices Dei gerentes*). Or ce vicariat de Dieu réside en fait dans les conciles généraux et dans le pape. Dès lors la dispense fut possible. Mais les conciles généraux étant essentiellement temporaires, en pratique, la seule autorité permanente était donc le pape. Aussi c'est dans l'histoire de la papauté que nous devons rechercher la pratique de la dispense et ses cas les plus usités. Multiplier les lois en multipliant les dispenses de la loi fut le grand moyen employé par Rome. L'Eglise prit l'enfant, à son entrée dans la vie, et créa pour lui la dispense de bâtardise ou de servitude qui empêchait l'accès aux ordres, aux dignités et aux bénéfices. Elle suivit l'enfant au baptême, et créa pour les parrains et marraines, la parenté spirituelle (affinité) nécessitant la dispense pour certains actes de la vie. Pour l'adolescent, on établit la dispense d'âge pour l'entrée dans les ordres, dans le cloître, les ordres militaires ou le mariage. L'Eglise formula le triple vœu perpétuel, pour le moine; pour le

prêtre, la renonciation au mariage, dont, seule, elle peut dispenser. On trouva pour le fiancé ces empêchements : défense de se marier à certaines époques ; impossibilité de se marier, s'il avait émis un vœu ou contracté fiançailles avec d'autres personnes; mais à tout cela il y avait dispense. A l'homme qui va contracter mariage, l'Eglise opposa quinze cas de nullité, dans lesquels sa volonté ne peut vouloir (*dirimentia*) et ne saurait être suivie d'effet : mais la dispense fut possible, toujours ! Puis vinrent les cas réservés au pape ou à l'évêque, les censures, les irrégularités, les lois de l'Eglise sur le repos du dimanche ; les fêtes d'obligation, l'audition de la messe, la confession annuelle, l'abstinence, le jeûne, les aliments prohibés, le carême, les Quatre-Temps, les vigiles... Puis aux règlements généraux, vinrent s'adjoindre les règlements locaux. Après les conciles et les papes dans l'Eglise, les évêques et les abbés légifèrent dans leurs diocèses ou leurs monastères, les conciles particuliers dans la région, les chapitres, dans la vacance du siége épiscopal. — Les chrétiens ont besoin d'une merveilleuse mémoire et d'une longue éducation pour retenir cette prodigieuse nomenclature de lois, où les docteurs eux-mêmes hésitent parfois, en multipliant leurs décisions contradictoires. A tout cela, il y avait dispense possible et deux chancelleries spéciales étaient chargées de les expédier de Rome : l'une, la *Pénitencerie* avait mission de régler les affaires de conscience et de dispenser sur les choses qui doivent rester secrètes ; ses dispenses étaient dites gratuites ; l'autre, la *Daterie* (*Dataria*) était chargée du soin des dispenses qui ne réclament pas le secret ; ses dispenses devaient être payées. Aujourd'hui encore, si l'on est pauvre, une dispense de parenté ne coûte que 36 francs (Bouvier, *Inst. Theol.*, IV, 1re éd.). Si l'on est riche, la componende (*Componenda*) devient une affaire d'appréciation ; elle peut atteindre jusqu'à 500 ducats d'or et même plus (Innocent XII, *ibid.*). C'est que la Daterie est moins difficile que la Pénitencerie sur la valeur du motif allégué : « Elle accorde même des dispenses, sans motif aucun, elle regarde surtout au chiffre offert. » C'est du moins ce que dit le pape Benoît XIV. « *Dispensationem non rarò concedi in Datariâ, sine causâ, nempè ob eleemosynam quæ præstatur, et id, in pœnitentiariâ locum habere non posse, proindèque causam canonicam semper exponendam esse* » (Bened. XIV, *Inst.*, 87, n° 26). Autrefois, il y avait à Rome des banquiers spéciaux, chargés du soin privilégié de faciliter les obtentions de dispenses et d'aider au mouvement des capitaux : cet usage n'existe plus, nous dit Bouvier, évêque du Mans, dans son traité de théologie ; les évêques ayant aujourd'hui des correspondants spéciaux : « *De Bancariis in Curiâ Romanâ expeditionariis, quorum olim ministerio utendum erat, non loquimur, quin per hanc viam dispensationes nunc non sollicitantur, benè verò per mandatarium episcopi Romae degentem* » (*ibid.*, p. 225). L'un de ces banquiers, expéditionnaire privilégié, a cru devoir éditer, en 1677, un manuel à l'usage de ceux qui veulent obtenir de la cour de Rome, toutes sortes de dispenses. Ce banquier s'appelait Pelletier. L'ouvrage, petit in-18, parut chez Sercy, libraire à Paris ; il est catalogué à la Bibliothèque Nationale : *Jurisprudence*, E. 369. Il

se termine par l'*Imprimatur*, accordé par arrêt du Parlement, en date du 8 avril 1653 et du conseil privé du Roy, en date du 27 février 1665, contresigné par Thierry, syndic. L'impression en fut achevée, le 14 août 1677, est-il dit, dans une note spéciale. Ce volume est donc d'une authenticité indiscutable et son auteur Pelletier, banquier, expéditionnaire privilégié en cour de Rome, devait être au courant des taxes. C'est lui qui va nous apprendre (p. 60 ss.) quels revenus énormes les dispenses devaient procurer au trésor des papes, pendant que la multiplication des lois enchaînait les peuples sous l'autorité pontificale. Nous donnerons quelques exemples de ces taxes, car il serait trop long de reproduire ce tarif, qui forme, à lui seul, un volume ; notons encore que ce tarif avait été approuvé dans le conseil privé du Roy, par arrest du 25 mai 1675, comme l'indique une note de l'auteur ; ce qui donne lieu de supposer que les tarifs des autres pays pouvaient en différer notablement. — *Taxes diverses.* La signature de toute absolution coûte 15 liv. La signature d'absolution d'apostasie, avec dispense pour les ordres et bénéfices, valait 60 livr. L'indult, accordé au bâtard, pour que sa naissance ne fût pas mentionnée dans les bulles, brefs, etc., valait 1,000 liv. Le droit de posséder des bénéfices, avant l'âge, coûtait 50 liv. Pour jouir de plusieurs bénéfices, moyennant dispenses, on payait, selon le cas, de 50 à 80 liv. On était dispensé de réciter le bréviaire, en soldant 80 liv. Tout prêtre pouvait acquérir le droit d'absoudre des cas réservés à l'évêque, moyennant 15 liv. L'absolution d'hérésie, ou pour une personne ayant été hérétique ou née d'hérétique, valait 60 liv. La déclaration de nullité de la promotion au sous-diaconat (*Vœu de chasteté perpétuel du prêtre*), ayant lieu par bulle, était tarifée 80 liv. Toute viande défendue devenait permise, en payant 15 liv. Et si la permission était donnée par bref, 55 liv. — *Tarifs en matière matrimoniale.* Pour les dispenses en matière matrimoniale, il y avait deux tarifs : l'un pour les cas où un motif valable était allégué ; l'autre pour les cas où il n'y avait pas de motif, alors le taux était plus élevé. Le tarif variait encore, selon le degré de parenté des requérants. Ainsi, la dispense de parenté du quatrième degré de père ou de mère était tarifée 45 liv. Mais, s'il n'y avait pas de motif valable, elle coûtait 70 liv. La dispense de parenté du quatrième degré de père et de mère, avec motif, valait 85 liv. Pour les nobles 150 liv. Sans motif 850 liv. Mais, si le mariage avait eu lieu, sans dispense préalable, ou si les futurs avaient manqué de retenue (le latin est plus explicite), étant parents et le sachant, l'absolution de cette infraction valait 300 liv., et, s'ils ignoraient la parenté, 290 liv. Pour la même faute, entre parents, l'absolution atteignait le taux de 360, de 700 livres et plus, selon le degré. Quant au droit d'épouser sa filleule, on l'acquérait en payant un taux arbitraire. Nous arrêtons là nos citations de ce qui avait lieu en 1677. Aujourd'hui, des tarifs analogues existent encore, car, pas plus que les lois restrictives de la liberté, les dispenses de ces lois n'ont été abolies. Avant le concile de 1870, qui a posé le couronnement de l'édifice papal, l'archevêque Gousset écrivait ceci, dans sa *Théologie*

morale (t. I, *Des Lois*) : « En accordant la dispense, le pape ne va pas contre le Droit divin, mais il détruit la base de l'obligation, comme, à peu près, le créancier dispense un débiteur de l'obligation de payer, en lui faisant remise de sa dette » (n° 192). « Enfin, quoique le chef de l'Eglise ne puisse, à proprement parler, dispenser relativement aux choses qui dépendent uniquement de la volonté divine, il peut déclarer que la Loi de Dieu n'oblige pas dans certains cas particuliers, dans quelques circonstances extraordinaires » (n° 193). Depuis le concile de 1870 il n'est plus de limite assignée au pouvoir législatif de la papauté ; la Pénitencerie et la Daterie subsistent et les dispenses doivent toujours être payées. Aussi la prophétie de Monteil est encore loin de se réaliser, et cette page reste toujours le tableau exact de notre époque : « Cependant, mon vénérable confrère, je trouve quelquefois (Dieu me pardonne !) que nous scellons trop ! Car, vous et moi, ou du moins vos mains et les miennes mettent le sceau à bien des abus. Moi, je scelle des dispenses : d'être tuteur, curateur, d'avoir l'âge pour tester.... Vous, mon vénérable confrère, vous scellez du matin au soir des dispenses d'aller se confesser à Rome, dans les cas réservés ; les dispenses des bans de mariage ; la permission de se marier entre parents, au degré prohibé ; la permission de ne pas tenir la promesse faite à l'Eglise ; de ne pas accomplir ses vœux ; la permission de manger des œufs en carême ; la permission de tenir plusieurs bénéfices ; la sécularisation des monastères ; la sécularisation des moines ; et mille autres actes. Sous le nom de dispense, vous et moi, scellons l'infraction de plusieurs lois, soit civiles, soit canoniques. — De plusieurs lois trop rigoureuses, lui a répondu l'autre scelleur. — D'où il faudrait conclure qu'un jour, plusieurs parties de la législation laïque et de la législation ecclésiastique seront réformées, et d'où il faudrait conclure encore que nos fils ne scelleront guère et que nos petits-fils ne scelleront plus » (Monteil, *Français des divers Etats*, station XXVIII, *Les deux Scelleurs du seizième siècle*).

DISSIDENCE. Le mot de dissidence, dans sa signification ecclésiastique, a été appliqué pour la première fois au quatorzième siècle, à une communauté religieuse, par les catholiques de Pologne, pour désigner les protestants ou toute personne qui se séparait de l'Eglise romaine. Dès lors cette expression se rencontre sans cesse dans l'histoire ecclésiasque pour marquer ou flétrir toute séparation d'avec l'Eglise établie, que cette Eglise soit catholique ou protestante. Ainsi en Angleterre est dissident quiconque n'appartient pas à l'Eglise épiscopale ; en Ecosse au contraire, les épiscopaux sont considérés comme dissidents, parce que l'Eglise presbytérienne embrasse, dans ses rangs, la majorité des protestants du pays. Dans les contrées de langue française, et particulièrement dans la Suisse romande, on a surtout donné le nom de dissidents à ces nombreux groupes de chrétiens qui, à l'époque du réveil, se constituèrent en communautés séparées du monde, et firent de la conversion reconnue et constatée par les conducteurs du troupeau ou par le troupeau lui-même, la condition d'entrée dans l'Eglise. Epris d'un saint idéal, les chrétiens tendaient à constituer sur la terre des Eglises

pures. Confondant l'Eglise locale avec l'Eglise invisible composée des rachetés du Christ, ils attribuèrent à l'Eglise visible et militante, les caractères qui n'appartiennent qu'à l'Eglise invisible. De là une discipline sévère, des principes rigides, une tendance prononcée au jugement des cœurs et comme conséquence un esprit trop souvent sectaire. Persécutées par les gouvernements, les Eglises dissidentes de la Suisse romande et de la France se maintinrent longtemps dans nombre de localités, puis généralement se fondirent dans les communautés darbystes et dans les Eglises plus vastes qui prirent le nom d'Eglises libres ou indépendantes. Aujourd'hui on rencontre encore ici et là quelques groupes de dissidents purs. — On a contesté le droit à la dissidence et cela, chose étrange, dans les Eglises protestantes. Issues elles-mêmes d'une grande dissidence, tenues pour dissidentes par l'Eglise romaine, n'ayant d'autre titre à l'existence que le droit de tout homme de servir Dieu selon sa conscience et de lui rendre librement l'hommage qui lui est dû, les Eglises protestantes, nationales ou concordataires, revendiquant pour elles les droits que par une noble et légitime protestation elles avaient refusés à l'Eglise romaine, estiment généralement devoir flétrir, ou poursuivre de la persécution du dédain les chrétiens qui, sortant de leur sein, cherchent à constituer sur la base d'une profession libre et spontanée de la foi, des Eglises où la multitude pourra entendre la parole de vie, mais dont les membres auront, par une démarche personnelle, déclaré adhérer aux grands principes de l'Evangile. On oublie trop aisément que ces dissidences sont généralement provoquées par des infidélités graves, et qu'il n'y a rien que de légitime à se séparer d'Eglises qui se séparent elles-mêmes de Christ. Déjà au siècle dernier, le vénérable Bénédict Pictet disait dans sa *Théologie chrétienne* (liv. XIV, ch. 5) : « Toute séparation n'est pas un schisme, quoique tout schisme soit une séparation. Lorsqu'un grand nombre de personnes, tant ecclésiastiques que laïques, se séparèrent des ariens qui s'étaient rendus maîtres des synodes et des Eglises, ils ne firent point un schisme. On a loué ces peuples qui, après le synode de Séleucie où l'arianisme fut établi, se trouvant sous la juridiction des ariens, demeurèrent fermes dans la confession de la vraie foi et s'établirent eux-mêmes d'autres évêques... Il paraît donc qu'il y a des cas où il est permis de se séparer d'une Eglise... Quoi donc ! Si l'Eglise embrassait les erreurs des sociniens et de Servet... il faudrait s'y tenir? Quelle proposition ! La *vérité* doit toujours être préférée à l'*unité*. L'unité dans la vérité est bonne ; mais l'unité dans le mensonge ne vaut rien. Lors donc qu'une Eglise détruit essentiellement le vrai culte que Dieu nous a prescrit, qu'elle s'affermit dans des erreurs directement opposées au salut, il est juste de s'en séparer et on le doit absolument... Quand nous nous séparons d'une telle Eglise, nous ne commettons point de schisme ; au contraire, nous gardons l'unité de l'Eglise, car ce qui conserve l'essence de l'Eglise, conserve aussi son unité. Or, il est constant que la vérité de la foi, la pureté du culte divin, la soumission à Christ comme à son chef unique, constituent l'être de l'Eglise ; il est donc constant que conserver ces choses, c'est

garder l'unité de l'Eglise... On demande encore si l'on doit se séparer d'une Eglise corrompue lorsqu'elle nous présente sa paix, qu'elle nous veut recevoir dans ses assemblées et nous traiter comme ses enfants. Nous répondrons avec Libérius, évêque de Rome, que l'empereur Constance voulait attirer dans le parti des ariens : « Il ne faut pas aimer toute sorte de paix ; il peut y avoir une *très-bonne dissension*, comme il peut y avoir une *très-pernicieuse concorde ;* il ne faut aimer que la paix qui est bonne, qui est faite pour le bien et qui nous joint à Dieu. » — La dissidence, dont le seul crime est d'avoir arboré franchement le drapeau de l'indépendance de l'Eglise, a préféré une très-bonne dissension à une très-pernicieuse concorde, et en rendant à la notion d'Eglise sa valeur scripturaire, elle s'est constituée le champion de la liberté des consciences, même incrédules. Elle est remontée au vrai principe protestant, car être protestant, a dit Vinet, « c'est protester sans cesse contre toute contrainte en matière religieuse ; être protestant et gêner les consciences, c'est la plus choquante des contradictions. » Or, une Eglise d'Etat, gouvernementale ou concordataire, sera toujours une gêne pour les consciences. Mais il importe que les Eglises dissidentes, à leur tour, ne deviennent pas persécutrices, et qu'elles demeurent conséquentes avec leur principe. Il importe que, tout en poursuivant avec jalousie l'idéal de l'Eglise selon la Parole, elles laissent à leurs membres une liberté en Christ que gêneraient des formules trop absolues ou trop précises. Il importe surtout que par le progrès des mœurs et des idées dans le sein du protestantisme le mot même de dissidence qui est une persécution, soit banni du dictionnaire ecclésiastique. L'Eglise protestante ne doit connaître d'autre dissidence, que la séparation d'avec les adversaires de son Roi glorifié. — Sources : Ecrits ecclésiastiques de Vinet ; Guers, *La première Eglise indépendante à Genève*, 1871 ; Cart, *Hist. du mouv. relig. et ecclés. dans le c. de Vaud, pendant la première moitié du dix-neuvième siècle*, 4 vol. parus, 1798-1840, Lausanne.

LOUIS RUFFET.

DITHMAR, le chroniqueur. Voyez *Thietmar*.

DIVINATION. Si le consentement unanime des peuples était une preuve valable de la vérité d'une croyance, il n'y en aurait pas qui eût plus de droit à être tenue pour certaine que la divination. Elle n'est restée en effet inconnue à aucune société humaine. Dans le monde ancien, elle avait presque partout une existence officielle et formait une partie essentielle de la religion. Dans des pays aussi civilisés que la Grèce et que Rome, les chefs de l'Etat ne s'engageaient dans une entreprise de quelque importance, et les simples particuliers dans quelque affaire un peu considérable, sans avoir au préalable consulté les oracles et les devins. La croyance à la divination n'était pas moins répandue parmi les Hébreux, dont la religion nationale avait cependant rejeté loin d'elle toutes les superstitions de ce genre (Juges VII, 13 ss. ; 1 Sam. IX, 6-19 ; XXIII, 37-20 ; Psaumes LVIII, 6 ; Esaïe XLVII, 13 et 15 ; Ezéch. XXI, 267 ; Osée IV, 12 ; Mich. III, 7 ; Zachar. XIII, 3 et 4). Les prêtres des peuplades sauvages ou barbares ont toujours joué et jouent

encore le rôle de prophètes. Enfin, dans le monde moderne, même parmi les nations de l'Europe occidentale, malgré la condamnation sévère lancée par l'Eglise contre les arts occultes, la croyance aux présages et aux devins s'est toujours maintenue et en certains moments a été poussée jusqu'à l'extravagance. — La divination s'attribue une origine surnaturelle. Platon, qui en admettait la réalité, donne à entendre qu'elle est destinée à suppléer à la faiblesse et à l'insuffisance de la raison humaine; et Cicéron, qui en met l'apologie dans la bouche de son frère Quintus (*De Divinatione*, l. 1), lui fait dire que les dieux, dans leur amour pour les hommes, n'ont pas voulu les abandonner à eux-mêmes, et ont soin de les prémunir contre les dangers qui les menacent de tous les côtés, en les prévenant par des présages et les instruisant par des oracles. Les païens rapportaient la divination à la bonté des dieux, l'Eglise chrétienne la donne pour l'œuvre des esprits malfaisants. C'est une opinion qu'elle avait adoptée, pendant ses longues luttes contre le paganisme, pour ruiner l'influence des oracles; elle l'appliqua naturellement à tous les actes de divination qui n'émanaient pas d'elle-même. Le caractère surnaturel que revendique le devin ne fut pas nié; seulement de divin qu'il était pour l'antiquité et qu'il est encore pour les peuplades sauvages ou barbares, il devint infernal dans l'Europe occidentale. Ce revirement n'eut pas d'autre effet que de donner naissance à la cruelle législation qui, pendant des siècles, a condamné indistinctement au feu des fourbes qui exploitaient la crédulité publique, et des malheureux, dont la misère, l'ignorance et des préjugés à la fois ridicules et terrifiants avaient troublé l'esprit. De nos jours, une législation plus clairvoyante et plus humaine envoie les premiers sur les bancs de la police correctionnelle, et les seconds dans une maison de santé. — Dans la Grèce, où l'on avait composé bien des traités sur la divination (Alfr. Maury, *Hist. des relig. de la Grèce antiq.*, t. II, p. 443 et note 2), on avait remarqué qu'elle se produit sous deux formes distinctes, quoique en bien des cas mêlées ensemble. L'une consistait dans l'interprétation de certains signes, qu'on prenait pour des présages et dans lesquels on croyait voir des avertissements donnés par des puissances divines. Tous les phénomènes de la nature, comme aussi tous les accidents de la vie ordinaire, pouvaient être pris pour des présages. A Rome, on les cherchait principalement dans le vol et les cris des oiseaux, dans la manière dont mangeaient les poulets sacrés, dans l'état des entrailles des victimes. Dans la Grèce, on en trouvait dans le bruit du vent dans la forêt de Dodone, dans la direction de la fumée qui s'élevait de l'autel des sacrifices, etc.; dans la Scythie, dans les dispositions, que prenaient en tombant des baguettes lancées en l'air; parmi les Gaulois, dans la chute de la victime humaine qu'on frappait par derrière et dans la façon dont le sang jaillissait de la blessure. L'important, après une exacte observation de ces présages, quels qu'ils fussent, était de les interpréter convenablement, et c'est ce qu'on faisait d'après des règles établies qu'on faisait remonter à une antique tradition, peut-être même à quelque révélation primitive. L'autre était l'effet de l'inspiration proprement dite. Dans l'antiquité, on la mettait bien au-dessus

de la précédente. C'était alors une opinion généralement reçue, et c'est évidemment aussi le sentiment de toutes les peuplades sauvages ou barbares, qu'il y a des hommes doués de la faculté d'entrer en relation avec les puissances divines, et dans la Grèce, on aimait à citer ce fait qu'on ne mettait pas en question, comme une preuve de la parenté des âmes humaines avec la divinité (Diodore de Sicile, lib. XXXVII, fragm. 25; cf. lib. XVIII, cap. 1). Cette prétendue preuve ne paraît pas cependant tout à fait d'accord avec cette autre opinion, tout aussi généralement admise, que l'exercice de nos facultés intellectuelles et le don de l'inspiration ne peuvent aller ensemble et sont au contraire en raison inverse. « Aucun homme, dit Platon, ayant l'usage de sa raison, n'atteint jamais à une véritable divination inspirée des dieux; celui-là en est favorisé, dont la faculté de penser se trouve entravée par le sommeil, ou égarée par la maladie, ou encore par quelque fureur divine » (*Timée*, § 45). Cette idée qui étonne à première vue, mais que nous aurons occasion de retrouver dans les mystiques extatiques, était évidemment partagée par ceux des médecins et des naturalistes de l'antiquité classique qui regardaient le don de prévision comme une sorte de faculté propre à la mélancolie, ou, comme nous dirions aujourd'hui, à l'aliénation mentale (Aristote, *Problem.*, sect. XXX, p. 471; Aretæus, *De Signis et causis morborum*; Cicéron, *De Divinat.*, I, 38). Et c'est sans doute aussi pour tomber, du moins momentanément, dans cet état d'insanité d'esprit et perdre en quelque sorte conscience d'eux-mêmes, que les prêtres des peuplades sauvages ou barbares préludent à leur consultation par ces cris inarticulés, ces gestes désordonnés, ces contorsions extravagantes, qui leur ont valu le nom de jongleurs, par lequel ont cru devoir les désigner les missionnaires chrétiens qui ont été témoins de ces singuliers exercices. — Cicéron attribue l'art prétendu de lire dans l'avenir en partie à l'erreur, en partie à la superstition, et pour la plus grande part à l'imposture (*De Divin.*, II, 39). Peut-être fait-il la part trop petite à la superstition et trop grande à l'imposture. Il faut reconnaître, dans tous les cas, que l'imposture des devins est provoquée par la superstition de ceux qui les consultent. « La superstition les sollicite, fait remarquer Benjamin Constant, à propos des jongleurs des peuplades sauvages, l'ignorance les implore, et s'ils avouaient leur impuissance, ils abdiqueraient leur autorité. Pour la conserver, ils obéissent à ces importunités de la superstition et de l'ignorance » (*La Religion*, I, 339 et 340). — Voyez sur les présages, les oracles et les devins dans l'antiquité, l'*Histoire des religions de la Grèce antique*, par Alfr. Maury, t. I, p. 192, ss. et t. II, p. 431-539. M. Nicolas.

DIVORCE. Voyez *Mariage*.

DOCÉTISME (δοκέω, je parais, j'ai l'apparence). Les docètes étaient des hérétiques du premier et du second siècle de l'Eglise, qui enseignaient que le Fils de Dieu n'avait eu sur la terre qu'une chair apparente; qu'il était né, avait souffert, était mort seulement en apparence. Cette théorie dérivait de l'opinion que la chair était le siége du mal et que, dès lors, le Fils de Dieu n'a pas pu la porter. Le nom de docètes

a été donné à toutes les sectes gnostiques qui partageaient cette même erreur, bien qu'elles fussent divisées sur la plupart des autres points de doctrine (voyez l'article *Gnosticisme*). Les Pères apostoliques et les docteurs de l'Eglise soutinrent contre eux la réalité de la chair et du sang de Jésus-Christ, en s'appuyant sur des textes bibliques qui, comme 1 Jean I, 1 et d'autres, semblent déjà être écrits en vue de combattre les mêmes erreurs. Irénée, en particulier, revient souvent sur cette matière (*Adv. hæres.*, l. III, c. 22; l. IV, c. 18; l. V, c. 2, etc.). Cette erreur fut renouvelée dans le sixième siècle, par certains eutychiens ou monophysites, qui soutenaient que le corps de Jésus-Christ avait été incorruptible et inaccessible aux souffrances : on les nomme *docètes*, *aphtartodocètes*, *phantasiastes*, etc.

DOCTEUR. Le nom de docteur de la Loi était, chez les Juifs, un titre d'honneur ou de dignité. Quand on voulait élever quelqu'un à ce rang, on lui mettait dans les mains une clef et les tables de la loi. C'est à cet usage que Jésus-Christ fait allusion, Luc XI, 52. Les docteurs juifs sont aussi appelés *rabbins* (voy. ce mot). — Ce nom fut donné plus tard, dans l'Eglise, à ceux des Pères dont la doctrine et les opinions ont été le plus généralement suivies et autorisées par l'Eglise. On les appelle ainsi, parce que, selon Benoît XIV (*De canonizat.*, IV, 2, 11), ils n'ont pas seulement enseigné dans l'Eglise, mais qu'ils ont enseigné l'Eglise elle-même. L'Eglise grecque en compte quatre: Athanase, Basile le Grand, Grégoire de Nazianze, Chrysostôme. Il y en a six dans l'Eglise latine : Ambroise, Jérôme, Augustin, Grégoire le Grand, Thomas d'Aquin, Hilaire que Pie IX a déclaré docteur de l'Eglise universelle, en prescrivant pour le jour de sa fête la messe et l'office des docteurs. — Vers le milieu du douzième siècle, le titre de docteur fut substitué à celui de maître, qui avait été jusqu'alors en usage pour désigner celui qui, ayant passé par l'examen et par tous les degrés d'une faculté, a dès lors le pouvoir d'enseigner ou de pratiquer la science ou l'art dont cette faculté fait profession. — Le mot docteur a été appliqué comme surnom à quelques savants théologiens. Ainsi on a surnommé Thomas d'Aquin, *Doctor angelicus*, Bernard de Clairvaux, *Doctor mellifluus*, Bonaventure, *Doctor seraphicus*, Alexandre de Halès, *Doctor irrefragabilis*, etc. — Le titre de docteur désigne, dans l'Eglise grecque, un office ecclésiastique. On nomme *docteur de l'Evangile*, celui qui interprète les Evangiles; *docteur de l'Apôtre*, celui qui interprète les épîtres de saint Paul; *docteur du Psautier*, celui qui interprète les Psaumes. — Voyez Glaize, *Diction. des sciences ecclés.*, I, p. 636, etc.

DOCTRINAIRES, clercs réguliers de la doctrine chrétienne. Il y eut deux congrégations de ce nom, l'une en Italie, l'autre en France. La première commença sous Pie IV, et fut établie par Marc de Sedis-Cusani, qui s'unit à quelques personnes pour enseigner la doctrine chrétienne aux enfants et aux ignorants. Grégoire XIII approuva les constitutions de cet ordre. La seconde fut établie en France l'an 1592, par le P. César de Bus, et confirmée par Clément VIII. Elle est plus communément connue sous le nom de *Pères de la Doctrine chrétienne*.

Son but est également de catéchiser le peuple et d'enseigner les mystères de la religion aux ignorants. Le pape Paul V, par un bref en date du 9 avril 1616, permit aux doctrinaires de faire des vœux, et unit leur congrégation à celle des Somasques, pour former avec eux un corps régulier sous un même général. Mais, en 1647, à la sollicitation de Louis XIV, Innocent X désunit les doctrinaires d'avec les Somasques et leur permit de former une congrégation séparée sous un général particulier et français. Les vœux des doctrinaires ont été supprimés à la fin du dernier siècle.

DODANIM [Dodânim, Δωδανάμ, Δωδανάν], peuple qui, dans la table généalogique de la Genèse (X, 4), figure parmi les Ioniens ou les Grecs. Michaëlis et quelques autres commentateurs, selon une conjecture heureuse, le mettent en rapport avec la ville de Dodone en Epire. Dans le passage parallèle (1 Chron. I, 7), le texte samaritain, celui des masorèthes et la plupart des manuscrits des Septante ont une leçon différente. Au lieu de Dodanim, on y trouve Rodânim, Ῥόδιοι; ce qui a fait penser aux habitants de l'île de Rhodes ou, selon l'opinion invraisemblable de Bochart (*Phal.*, III, 6), à des colons grecs établis sur les bords du Rhône (*Rhodanus*).

DODDRIDGE (Philippe) [1702-1751], l'un des savants et prédicateurs dissidents les plus distingués de l'Angleterre dans la première moitié du dix-huitième siècle. Il fonda en 1729, à Northampton, un séminaire théologique qui devint bientôt un foyer important de science et de culture chrétiennes. Parmi les ouvrages de Doddrige, nous ne citerons que son *Rise and progress of religion in the soul,* Londres, 1744, qui conquit une certaine popularité. Il composa également des cantiques dont quelques-uns sont encore aujourd'hui chantés en Angleterre. Les écrits de Doddridge se distinguent par leur caractère littéraire, non moins que par le souffle de piété et l'érudition de bon aloi qui les animent. Samuel Clarke publia un certain nombre de ses *Sermons* en 1763; quant à sa *Correspondance*, elle ne fut recueillie que plus tard et imprimée en 5 volumes, de 1829 à 1831.

DODWELL (Henri), théologien anglais, né à Dublin, en 1641, mort le 7 juin 1711. Il perdit ses parents de bonne heure et fut réduit pendant quelque temps à une grande indigence. Un de ses oncles, pasteur dans le comté de Suffolk, le recueillit et lui fournit le moyen de continuer ses études à Dublin, d'abord, puis à Oxford. Dodwell se fit remarquer par son assiduité au travail, il étudia à fond toutes les sciences théologiques, mais n'entra jamais dans les ordres. Ses premiers écrits datent de 1672; ce sont deux lettres, l'une *sur ce que, dans l'Eglise catholique, on appelle le sacrement de l'ordre*, et l'autre *sur les études théologiques*. En 1681, une dissertation sur les fragments de Sanchoniaton le fit connaître au monde savant. Les *dissertations sur saint Cyprien* parurent en 1682; il essayait de prouver dans la deuxième que le nombre des martyrs de l'Eglise primitive a été moins considérable qu'on ne le croit généralement. Voltaire s'est depuis emparé de ses raisons et a essayé d'en tirer parti. Presque chaque année de la vie de Dodwell fut marquée par un nouvel écrit. En 1688, il fut

nommé professeur d'histoire à Oxford ; mais en 1691, il perdit sa place, pour refus de serment et devint un des membres de la secte des *non-jurors*, formée des évêques anglicans qui n'avaient pas voulu reconnaître Guillaume III. Ses écrits polémiques soulevaient les discussions les plus vives. En 1704, dans un écrit sur le mariage et en 1706, dans un ouvrage plus important, *Epistolary discourse*, il reprit une thèse qu'il avait déjà soutenue en 1672, et d'après laquelle l'âme était mortelle, mais pouvait devenir immortelle par son union avec Dieu. On lui doit, en outre, un certain nombre de dissertations sur des écrivains classiques et sur quelques points d'archéologie. Dodwell s'était marié, à l'âge de cinquante-deux ans, avec une jeune fille dont il eut dix enfants. Il a laissé la réputation d'un homme très-savant, austère, désintéressé, mais quelque peu paradoxal. A. Gaby.

DŒDERLEIN (Jean-Christophe) [1745-1692], professeur de théologie à Altorf et à Iéna, forme la transition entre l'âge de l'orthodoxie et celui du rationalisme. Ses travaux se rapportent à l'exégèse et à la dogmatique. Nous citerons parmi eux ses commentaires sur *Esaïe* (1775 ; 3e éd. 1789), en latin, sur les *Proverbes* (1778 ; 3e éd. 1786), en allemand, ainsi que sur le *Cantique des cantiques* (1784) ; puis sa *Summa institutionis theol. christ.* (1782 ; 3e éd. 1797), et surtout son *Institutio theol. christ., in capitibus religionis theoreticis, nostris temporibus accomodata* (1780-81 ; 5e éd. 1791), dans laquelle il applique à l'exposition de la foi chrétienne les résultats de la science historique et critique, tant dans le domaine de l'exégèse que dans celui du dogme proprement dit. Dœderlein joignait à une mémoire heureuse des connaissances étendues et un style facile. Ses sermons étaient très-goûtés.

DOEG [Doég], Iduméen, inspecteur principal des troupeaux du roi Saül (νέμων τὰς ἡμιόνας Σαούλ, LXX, et Josèphe, *Antiq.*, 6, 12, 1). Il fut témoin du secours que prêta à David fugitif le grand prêtre Achimélech à Nod (1 Sam. XXI, 7), dénonça le coupable au roi (1 Sam. XXII 9 ss.) et fut chargé de tuer tous les prêtres de ce lieu, au nombre de quatre-vingt-cinq, ce qu'il fit avec un grand acharnement (1 Sam. XXII, 18 ss.; cf. Ps. LII).

FIN DU TOME III

TABLE DES MATIÈRES

Centuries de Magdebourg. . . 1
Céphas, v. *Pierre.*
Cercles catholiques, v. *Associations catholiques.*
Cerdon, v. *Marcion.*
Cérinthe. 2
Certitude. 2
Cérularius (Michel). 3
Césaire de Nazianze (saint). . 4
Césaire d'Arles (saint). 4
Césaire d'Heisterbach. 5
Césarée. 6
Cestius Gallus. 6
Cévenols, v. *Camisards.*
Chair. 6
Chaire. 9
Chalcédoine. 10
Chaldée. 10
Chalmers (Thomas). 17
Chalon-sur-Saône. 21
Châlons-sur-Marne. 21
Cham. 21
Chamanisme, v. *Sibérie.*
Chambéry, v. *Tarentaise.*
Chambre ardente. 22
Chambres de l'édit et Chambres mi-parties. . . . . , 25
Chamier (Daniel). 28
Chamos, v. *Moab.*
Champagne. 31
Champollion le jeune. 32
Chandeleur. 33
Chandelier. 33
Chandieu 33
Channing (William-Ellery). . 41
Chanoine. 46
Chant d'Eglise. 47
Chantal. 60
Chaos. 62
Chape. 62
Chapelet. 63
Chapelle. 63
Chapelle (Armand de La). . . 63
Chapitre. 64
Chappuis (Jean-Samuel). . . . 65
Chardin (Jean). 66
Charenton. 66
Charisme. 71
Charité. 72
Charlemagne. 72
Charles-Quint. 81
Charles IX. 85
Charpentier (Jacques). 86
Charron (Pierre). 87
Chartres. 88
Chartreux. 89
Chasidim. 90
Chasluim, v. *Casluim.*
Chassagnion (Jean). 90
Châsse. 90
Chasse. 90
Chasteté. 91
Chasuble. 91
Châteaubriand. 91
Château-Thierry. 95
Châtel (abbé). 96
Châtillon (Odet de Coligny, cardinal de) 79
Châtillon (François de Coligny, comte de). 99
Châtillon (Marguerite d'Ailly, comtesse de). 101
Chauffepié (Jacques-Georges). 102
Chefécier. 102
Chemnitz (Martin). 102
Chenevière(Jean-Jacques-Caton 103
Chéron (saint). 104
Chérubins. 104
Chevalier (Antoine-Rodolphe). 106
Chevalier (Pierre). 106
Cheverus. 106
Chiersy, v. *Quierzy.*
Chifflet. 107
Chili. 108

Chiliasme. 108
Chine. 116
Chittim, v. *Kittim.*
Chœur. 118
Choral, v. *Chant d'Eglise.*
Chorévêque. 118
Chorizantes, v. *Danseurs.*
Chrême. 118
Chrestien (Florent) 118
Chrétiens. 119
Chrétiens de Saint-Jean, v. *Jean-Baptiste.*
Chrétiens de Saint-Thomas, v. *Thomas.*
Chrétiens (*Christian Connexion*).
Chrétiens de la Bible. 120
Christ, v. *Messie.*
Christianisme (Essence du). 121
Christine de Suède. 126
Christologie. 129
Christophe (saint). 156
Christophe, antipape, v. *Léon V.*
Christophore (Angelus). 157
Chrodegang (saint). 157
Chroniques (Livres des), v. *Paralipomènes.*
Chroniques ecclésiastiques. 158
Chronologie des Hébreux, v. *Israël* (Histoire du peuple d').
Chronologie chrétienne. 160
Chrysippe. 165
Chysostôme (Jean). 165
Chus. 176
Chute, v. *Péché originel.*
Chyites. 177
Chypre. 177
Chytrée (David). 178
Ciboire. 179
Ciel. 179
Cierge. 183
Cilice. 184
Cilicie. 184
Cimabué (Giovanni Gualtiere). 185
Cimetière, v. *Sépulture.*
Cinquarbres (Jean de) 185
Circoncision. 185
Cîteaux. 187
Citernes
Clairac (Eglise de). 189
Claire (sainte) 190
Clairvaux. 190
Claparède (David). 190
Clarke (Samuel) 192
Clarke (Adam). 194
Claude. 195
Claude de Turin. 195
Claude (Jean). 195
Claudien. 199
Claudius (Mathias). 199
Clausel de Montals. 200
Clausonne. 200
Clefs (Pouvoir des). 201
Clémanges (Nicolas de). 204
Clément de Rome. 205
Clément d'Alexandrie. 208
Clément II, pape. 213
Clément III, antipape, v. *Grégoire VII.*
Clément III. 214
Clément IV. 214
Clément V. 215
Clément VI. 216
Clément VII. 217
Clément VIII. 218
Clément X. 219
Clément X. 220
Clément XI. 220
Clément XII. 221
Clément XIII. 222
Clément XIV. 223
Clémentines, v. *Homélies clémentines.*
Cléophas. 226
Clerc (Jean Le). 226
Clergé. 228
Clermont. 229
Clermont (Arnaud de). 230
Clet (saint). 231
Climaque, v. *Jean le Scolastique.*
Cliniques. 231
Cloches. 231
Cloître, v. *Moines.*
Clotilde (sainte), v. *Clovis.*
Cloud (saint). 232
Clovis. 232
Cluny. 234
Coadjuteur. 236
Cocceius, ou Jean Koch. 236
Cochin 237
Cochinchine. 238
Cochlée. 239
Cokburn (Patrice). 239
Codure (Philippe). 239
Coëffeteau (Nicolas 240
Cœlesyrie. 240
Cœlln 241
Cœur. 241
Cognac (Eglise de). 243
Coke (Tomas). 244
Colbert (Jean-Baptiste). 245
Colebrooke (Thomas). 248
Colère de Dieu. 248
Colette (sainte). 250
Coligny (Gaspard de). 250
Coligny (Louise de). 257
Colléges protestants. 259
Collégial (système). 261
Collégiens. 261

Collision. 261
Collyridiens. 262
Colmar 262
Colomba. 264
Colomban. 265
Colombie. 267
Colomiès (Paul). 267
Colonna (Gille). 268
Colonna (Jacques). 268
Colonna (Vittoria). 269
Colossiens (Epître aux). 272
Combefis (François). 275
Comenius (Jean-Amos). 276
Cominges (saint Bertrand de). 277
Commanderie. 277
Commende. 277
Commendon (Jean-François). . 278
Commerce (chez les Hébreux). 279
Commode. 280
Commodien. 280
Communication des idiomes. . 281
Communion (Livres de). 283
Communion des Saints. 285
Compagnie (Vénérable), v. *Genève.*
Compain (Nicolas). 286
Compiègne. 288
Complies. 288
Compostelle (Ordre de Saint-Jacques de), v. *Jacques.*
Comte (Auguste), v. *Positivisme.*
Conception immaculée. 288
Conceptualisme, v. *Abélard.*
Concile. 292
Conclave. 297
Concomitance, v. *Cène.*
Concordance (synopse, harmonie des Evangiles). 299
Concordat. 303
Concordat de 1802. 312
Concorde (Formule de). 348
Concubinage. 352
Condé (Louis de), v. *Bourbon.*
Condillac, v. *Sensualisme.*
Condom. 354
Condorcet. 354
Confesseur, Confession auriculaire, Confessionnal, v. *Pénitence.*
Confession de foi, v. *Symbole.*
Confession des péchés, v. *Culte.*
Confirmation. 354
Conformistes, v. *Eglise anglicane.*
Confrérie. 357
Confucius, v. *Chine.*
Congrégation. 357
Congrégationalistes. 358
Congruisme. 360
Conon, pape. 360
Conrad de Constance (saint). . 360
Conrad de Marbourg. 360
Conrad de Waldhausen. . . . 361
Conrart (Valentin). 361
Conring (Hermann). 362
Consalvi (Hercule). 362
Conscience. 363
Consécration. 369
Conseils évangéliques. 371
Consistoire. 373
Constance (Concile de). 374
Constance (Tour de). 380
Constant de Rebecque. 383
Constantin Ier, dit le Grand. . 388
Constantin, pape. 393
Constantin, antipape, v. *Etienne III.*
Constantinople. 393
Constitutions apostoliques. . . 398
Consubstantiation, v. *Cène.*
Contarini (Gaspare). 400
Contrition. 401
Convers. 401
Conversion. 401
Convoitise. 406
Convulsionnaires. 408
Cook (Charles). 411
Cophtes ou Coptes. 411
Copiates. 413
Coquerel (Athanase-Laurent) 413
Coquerel (Charles-Augustin). . 415
Coquerel (Athanase-Josué). . . 416
Coran. 417
Corazin. 422
Corban. 422
Corbie. 422
Cordeliers. 423
Cordier (Mathurin). 424
Coré. 425
Corée. 426
Corinthe. 426
Corinthiens (Epître aux). . . . 427
Corneille. 431
Corneille (saint). 432
Corneille (Pierre). 432
Corporal. 435
Corrége. 435
Corrodi (Henri). 436
Corteiz (Pierre Carrière, dit). . 436
Corvara (Pierre de). 437
Corvey, v. *Corbie.*
Cosme (saint). 437
Cosmogonie mosaïque. 438
Costume (chez les Hébreux). . 440
Costume sacerdotal (chez les Hébreux). 441
Costume sacerdotal (dans l'Eglise romaine). 442
Cotelier (Jean-Baptiste). . . . 444

Cottin (Charles). 445
Cotton (Pierre). 445
Couet (Jacques). 447
Coulpe. 447
Courayer (Pierre-François Le). 451
Courcelles (Etienne de). 452
Court (Antoine). 453
Court de Gébelin. 455
Cousin (Victor). 456
Coutances. 460
Couvent, v. *Moines.*
Covenant, v. *Ecosse.*
Crainte de Dieu. 459
Cramer (Jean-André). 460
Cranach (Lucas de). 461
Cranmer (Thomas). 461
Création. 464
Crédence. 469
Credner (Charles-Auguste). . . 469
Crell (Nicolas). 470
Crell ou Crellius (Jean). 470
Crépin (saint). 470
Crescens. 471
Crespin (Jean). 471
Crète. 474
Crispus. 475
Critique sacrée. 475
Croisades. 479
Croisiers, v. *Porte-Croix.*
Croix. 489
Cromwell (Olivier). 491
Croy (Antoine de). 496
Crucifix. 498
Crucifixion. 500
Cruciger. 501
Crusius. 502
Crussol. 502
Crypte. 507
Crypto-calvinisme. 507
Cudworth (Raoul). 509
Culdéens. 510
Culte. 513
Cumanie. 533
Cunégonde (sainte). 533
Cure d'âmes. 533
Curé. 541
Curie romaine, v. *Rome* (cour de).
Curioni (Celio Secundo) 541
Cusa, v. *Nicolas de Cusa.*
Cusari. 542
Cuthbert (saint), ... 544
Cuvier. 545
Cyprian (Ernest-Salomon). . . 547
Cyprien 547
Cyrène. 549
Cyrille, évêque de Jérusalem . 550
Cyrille, patriarche d'Alexandrie. 550
Cyrille, apôtre des Slaves . . . 551
Cyrille Lucar. 553
Cyrus. 555

Dabéreth. 555
Dagon, v. *Philistins.*
D'Aguesseau (Henri). 555
D'Aguesseau (Henri-François). 556
Daguet (Pierre-Antoine) . . . 557
Dahler (Jean-George). 557
Daillé (Jean). 557
Dairi, v. *Japon.*
Dalai-Lama, v. *Thibet.*
Dalberg (Charles-Théodore). . 562
Dalila, v. *Samson.*
Dalmatie. 562
Damaris. 563
Damas. 563
Damascène, v. *Jean de Damas.*
Damase (saint). 564
Damase II. 565
Damien (saint), v. *Cosme* (saint).
Damien (Pierre). 565
Damiron (Jean Philibert). . . . 567
Dan. 567
Daneau (Lambert). 567
Danemark. 570
Daniel. 572
Daniel (saint). 590
Daniel (Gabriel). 590
Dannhauer (Conrad). 591
Danow (Ernest-Jacques). . . . 592
Danse. 592
Danseurs. 593
Dante 594
Darboy (Georges). 596
Darbysme 597
Darwinisme. 601
Daterie. 613
Daub (Charles). 614
Daumer (George-Frédéric). . . 615
Dauphiné. 617
David. 622
David (saint). 625
David de Dinant. 625
Davidi (François). 626
Dax. 626
Debbora. 626
Décalogue. 627
Décapole. 628
Décius. 628
Décrétales. 630
Dedan. 635
Dédicace. 636
Défenseur. 636
Définiteur. 637
Dégradation. 637
Déisme. 637
Delaroche (Paul). 642
Delessert. 643
Delphes (Oracle de), v. *Grèce.*

Déluge, v. *Histoire primitive de l'humanité d'après la Bible.*
Démas. 646
Démétrius Soter. 646
Démétrius Nicator. 646
Démétrius, l'orfévre. 647
Démétrius Cydonius. 647
Démiurge, v. *Gnosticisme.*
Démoniaques, v. *Jésus* (Vie de).
Démons. 647
Denk (Jean). 656
Denier de saint Pierre. 657
Denis (saint). 659
Dénombrement (chez les Hébreux). 661
Dénombrement de Quirinius. . 663
Denys, évêque de Corinthe. . 669
Denys, évêque d'Alexandrie. . 669
Denys, pape. 669
Denys le Petit. 669
Denys l'Aréopagite. 670
Denys le Chartreux. 673
Déodat, v. *Saint-Dié.*
Déposition. 674
Derbe. 674
Dercéto, v. *Syrie.*
Dereser (Antoine-Thaddée). . . 674
Derviches, v. *Mahométisme.*
Descartes, v. *Cartésianisme.*
Descente de Christ aux enfers. 674
Descombaz (Samuel). 680
Désert. 680
Désert (Eglises du). 680
Désiré (Artus). 600
Des Marets (Samuel). 691
Desmarets de Saint-Sorlin. . 693
Desservants. 693
Destin, v. *Déterminisme.*
Destutt de Tracy, v. *Sensualisme.*
Désubas (Mathieu Majal, *dit*). 693
Déterminisme. 694
Deuil (chez les Hébreux). . . . 707
Deusdedit. 708
Deutéro-canonique. 708
Deutéronome 708
Deux-Ponts (duc de). 715
Devay, v. *Hongrie.*
Devoir. 715
Dévotion. 718
Dexter (Flavius-Lucius). . . . 719
Deyling (Salomon). 719
Diable, v. *Démons.*
Diaconesses. 720
Diacre. 727
Diana. 729
Diaz (Jean). 729
Diaz (Philippe). 730
Dichotomie. 730
Diderot, v. *Encyclopédie.*
Didier (saint). 732
Didyme d'Alexandrie. 732
Didyme (Gabriel). 733
Die. 733
Diego de Deza. 735
Diepenbrock (Melchior). . . . 736
Dieppe. 736
Diète ecclésiastique. 738
Dietenberger (Jean). 741
Dietrich (Veit). 741
Dieu. 741
Dieu (Louis de). 748
Dieudonné, v. *Deusdedit.*
Digne. 749
Dijon. 749
Dimanche. 750
Dîme. 753
Dina. 755
Dinouart. 756
Dinter (Gustave-Frédéric). . . 756
Diocèse, v. *Église catholique* (Organisation de l').
Dioclétien. 756
Diodati 758
Diodore. 761
Diognète (Lettre à). 761
Dioscore d'Alexandrie. 763
Dioscore, anti-pape, v. *Boniface II.*
Dippel (Jean-Conrad). 763
Diptyque. 763
Discipline. 766
Discipline du secret. 777
Discipline. 779
Disibod. 779
Dispense. 780
Dissidence. 783
Dithmar, v. *Thietmar.*
Divination. 785
Divorce, v. *Mariage.*
Docétisme. 787
Docteur. 788
Doctrinaires. 788
Dodanim. 789
Doddridge. 789
Dodwell (Henri). 789
Dœderlein (Jean-Christophe). . 790
Doeg. 790

U SCIENCES REL. STUDIES

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Échéance

The Library
University of Ottawa
Date due

P.E.B.
3 AOUT 1993
MORISSET

a39003 00028471 0b
BL
ENCYCLOPEDIE DES SCIEN

CL BL 0031
.E5 1877 V003
COO
ACC# 1023351
ENCYCLOPEDIE

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 05 03 01 13 14 0